

PSIHOLOGIJA VJERE U BOGA

Dr Vilim Keilbach

SUMMARIUM

Die psychologische Betrachtung des religiösen Erlebnisses führt zur Frage nach dem Wesen des Gottesglaubens. Hier wird zunächst der Gottesgedanke in seinem Werden bei Kindern und Jugendlichen verfolgt. So wird die eigentliche Problematik freigelegt und der positive Sinn des »religiösen Zweifels« für die Grundlegung selbständig-persönlicher Religiosität dargetan. Die genaue Zergliederung des Gottesglaubens als seelischer Gegebenheit lässt erkennen, dass bei aller Emotionalität immer doch ein gedankliches Moment ausschlaggebend und richtungweisend ist. Abwegig sind die Versuche, die im Gottesglauben nichts anderes als neurotische Symptome erblicken wollen. Wahr ist, dass der Mensch erst im Gottesglauben sein ständiges und endgültiges seelisches Gleichgewicht findet. Der Gottesglaube darf nicht zu einem therapeutischen Mittel herabgewürdigt werden. Er ist die Erfüllung dessen, auf was hin die menschliche Natur in ihrer geistigen Geschöpflichkeit zuinnerst angelegt ist.

S psihologijskog stajališta shvaćamo religiju kao naročiti osobni odnos između čovjeka i Boga. Odmah se nameće pitanje o načinu, na koji čovjek dolazi do tog »naročitog« odnosa. Kako se oblikuje u njegovom životu pravi osobni odnos prema Bogu kao nadvremenskom i nadprostornom biću? Znamo, da u konkretnom životu čovjek čuje za Boga i o Bogu u obitelji i u školi. Zato bi se moglo misliti, da čovjek u ovom najvažnijem pitanju svoga života stoji izključivo pod tuđim vodstvom i uplivom, dok bi trebalo očekivati, da će oblikovanje religioznog odnosa prema Bogu biti najizvorniji i najosobniji čin svakog pojedinog čovjeka. Nema religioznosti, u kojoj se ne bi očitovao utjecaj društva i društvenih ustanova. To drugim riječima znači, da je slučaj, u kojem bi čovjek podpuno samostalno ili sasvim neovisno o svojoj okolini došao do pravog osobnog stava prema Bogu, teoretska fikcija. Ali je sigurno i to, da će svaki iskreno religiozni čovjek tijekom svog razvitka morati da se što više rieši stranog utjecaja. Samo na taj način može njegovo religiozno doživljavanje značiti osobni dodir s Bogom. Inače se ne bi moglo govoriti o pravoj, punovriednoj religioznosti.

Pojam Boga kod djece i mladeži

Psiholozi otvoreno priznaju, da danas još uvijek vrlo malo znamo o strukturi religioznosti u djetinjstvu. Na tom području jedva ima sigurnih rezultata, a ukoliko ih uobće ima, nisu uvijek sasvim precizni¹. Čak i najznamenitija djela o psihologiji

¹ Ch. Bühler, Kindheit und Jugend³. Leipzig 1931, str. 342.

djece često tek uzput spominju religiozni aspekt dječjeg duševnog života ili uobće ni ne govore o njemu. Tako na pr. K. Koffka u svom uvodu u psihologiju djece skoro ništa ne kaže o religioznim pojavama u životu djece. Sve što spominje u pogledu religije, vrlo je obćenite naravi i ne zaslužuje daljnju pažnju². Poznati bečki psiholog K. Bühler u svojoj knjizi o duhovnom razvitku djeteta uobće ni ne spominje religioznu pojavu kod djeteta³. Uzprkos tome imamo u novijoj stručnoj literaturi nekoliko eksperimentalno orijentiranih radova, na osnovu kojih možemo barem odprilike odrediti pravac i stupnjeve religioznog razvitka u životu djece i mladeži.

Po metodi kvalitativne statistike bavio se G. Wunderle ovim osnovnim pitanjem: U čemu i kako se manifestira početak religioznog života kod naše djece? Ne traže se izjave od same djece, već se rani dječji doživljaji promatraju u svjetlu kasnijeg sjećanja. S obzirom na postavljenu zadaću ta metoda ima razmjerno najmanje poteškoća. Druge izkustvene metode zato ipak nisu suviše. Njima će se moći potvrditi rezultati postignuti metodom kvalitativne statistike, a možda će se čak moći postići i koji novi rezultat. Wunderle nalazi, da su rani religiozni doživljaji relativno nesamostalni i pasivni: diete uglavnom živi od onoga, što je primilo od svoje okoline⁴.

Kako diete koncipira Boga?

U duhu novije psihologije religije iztraživao je G. Castiglioni, iz škole A. Gemelli-a, pojam Boga kod djece⁵. Njegovo prvo pitanje glasi: Kako diete koncipira Boga? Kako si ono spontano predstavlja Boga? U tom problemu sadržana su navodno još dva druga pitanja, i to: Kako diete shvaća odnos Boga prema svietu uobće? Kako diete shvaća odnos Boga prema čovjeku? Kod iztraživanja Castiglioni se služi materialom od djece iz katoličkih obitelji, koja se uistinu odgajaju u katoličkoj vjeri; sva ta djeca pohađaju talijansku osnovnu školu. Većina ima 10 do 14 godina, neka samo 8 godina, a izpituje se također jedna inteligentna djevojčica od samo 6 godina. U pogledu rezultata valja spomenuti, da Castiglioni ne želi protumačiti religiozni život djeteta, niti ide za tim, da pokaže podrijetlo pojma

² K. Koffka, Die Grundlagen der psychischen Entwicklung. Eine Einführung in die Kinderpsychologie². Osterwieck 1925.

³ K. Bühler, Die geistige Entwicklung des Kindes⁶. Jena 1930. Vrlo je manjkavo, što o dječjoj religioznosti kaže R. Müller-Freienfels, Kindheit und Jugend. Artung und Entwicklung des werdenden Menschen. Leipzig 1937, str. 176—180.

⁴ G. Wunderle, Frühkindliche religiöse Erlebnisse im Lichte späterer Erinnerung. Psychologische Studie im Anschluss an eine Umfrage. Würzburg 1923.

⁵ G. Castiglioni, Ricerche ed osservazioni sull'idea di Dio nel fanciullo. (Contributi del laboratorio di psicologia e biologia. Serie terza. Milano [1928], str. 131—225.)

o Bogu kod djeteta. On shvaća svoju zadaću čisto fenomenološki: jedino opisuje religioznu savjest djeteta. U glavnom nastoji, da odgovore i opise djece shvaća i protumači u njihovoj individualnoj uvjetovanosti, a izazivanjem različitih duševnih stanja nastoji kontrolirati i upodpuniti svoj material, da bi na taj način uočio i uvažio sve pojedine konkretne okolnosti. Metodički bi se kod njegovog postupka moglo štošta usavršiti, ali o tom ne ovise njegovi rezultati, barem ne u glavnim crtama.

Koji su njegovi glavni rezultati? — Diete predstavlja sebi Boga skoro uvijek antropomorfno i antropocentrično. Djetetu je Bog skoro uvijek kao jedna u prostoru ograničena osoba, a Božja djelatnost je u dječjim predočbama također prostorno ograničena. Diete pripisuje Bogu neku moć, koja prelazi svaku čovječansku moć. Ipak je čudnovato, da čak i najveći prirodni događaji, ukoliko čine utisak prirodnog događanja, kako se čini, u intelektualnom pogledu ne izazivaju asociaciju s nekim nadnaravnim svietom. Češće imamo kod djece skoro u istoj mjeri i finalističko-antropocentrično shvaćanje stvari i priznavanje božanske uzročnosti. Kod djeteta je ipak sve zanimanje prvenstveno upravljeno na čovjeka. Naročito kod deset- i jedanaest-godišnje djece je pojam svieta ograničen na ljudski vidokrug. Sve ono, što nema upliva na diete ili što ima samo malo upliva na njega i što nije predmet njegovih radnja, nije sastajni dio svieta, ma da je na bilo koji način sadržano u svijesti djeteta.

Diete shvaća sviet kao atomističku skupinu mnogih jedinica bez naročite jedinstvene veze. Ono se zadovoljava, kad nalazi bilo kakav odgovor na pitanje o tom, kako je koja stvar nastala. Kod pojma stvaranja ono ne misli toliko na uzročnu ovisnost koliko na smisao vremenskog odnosa. Pojam takozvanog drugog ili drugotnog uzroka, kakvi su svi uzroci kao stvorovi, djetetu je takoreći nepoznat. Ono samo jednostavno zna za uzrok, i iz vlastite pobude nema nikakvog povoda, da taj pojam produbi ili usavrši. Mnoštvo egzistentnih absolutnih uzroka po njemu je moguće. Ipak diete obično priznaje nuždnost i bezuslovnost uzroka, a to znači, da u okviru dječjeg naziranja na sviet možemo govoriti o neuzždnosti stvari.

Antropomorfne predočbe i abstraktno shvaćanje Boga

Pod vodstvom K. Girgensohna nastala je radnja E. Nobilinga pod naslovom: »Pojam Boga kod djece i mladeži«⁶. Ova je radnja već 1925. godine bila dovršena, ali je tek 1929.

⁶ E. Nobiling, Der Gottesgedanke bei Kindern und Jugendlichen. Ein Beitrag zur religiösen Psychologie des 10.—20. Lebensjahres. (Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung. IV, 1929, str. 43—216.)

godine objelodanjena; prema tome nastala je prije napried izložene radnje Castiglioni-a. Nobiling iztražuje pitanje, što misle djeca i mladež o Bogu i o drugim pitanjima, koja imaju uzku vezu s Bogom. On je sviestan, da za iztraživanje ovog pitanja nije mjerodavna jedna metoda, nego više njih. Stoga se uglavnom drži eksperimentalnog puta, ali kod toga ipak vodi računa i o prednostima drugih metoda. Izpituju se djeca i mladež od 10—20 godina, i to u evangeličkim osnovnim, srednjim i višim školama. Zanimljivo je čuti, na koji je način Nobiling nastojao izazvati religiozne pojave. Svakom je djetetu dao u ruke sliku »Bog Otac« od Rudolfa Schäfera. Diete je trebalo promatrati ovu sliku i zatim odgovoriti na sliedeća pitanja: Kako ti se dopada ova slika i zašto? Da li si i ti sebi već jedanput ovako predstavio Boga i zašto? Kako bi ti prikazao Boga, kad bi znao liepo risati? Što bi radio, kad bi se i tebi prikazao Bog kao onom malom dječaku? Gdje stanuje Bog i kako ti to sebi zamišljaš? Što misliš inače još o Bogu? Na što te je slika podsjetila za vrijeme tvoga rada?

Po Nobilingu se razvitak shvaćanja Boga kreće između antropomornog predstavljanja Boga i abstraktnog shvaćanja pojma o Bogu. U tom razvitku najveća promjena nastaje u pubertetu, u prvo vrijeme jedva primjetljivo i samo sa stanovitim predznakovima, a oko petnaeste godine života jasnije. Čini se, da u pogledu sposobnosti abstrahiranja baš ovdje leži granica: do toga vremena čovjek je na religioznom području diete, ovisan o onom, što je čuo i učio, a iza toga sledi vrijeme, koje je u svojim borbama tako neodređeno, da ga se jedva može precizirati.

U djetinjstvu mogu se razlikovati sliedeće etape:

Od devete do desete godine diete pokazuje podpunu ovisnost o svojoj okolini. Zatim pokazuje neodređene pojmove, koji su kadkad očito proturiečni, a da diete za to ni ne zna. Podpuno jasno se vidi, kako ono sebi antropomornō predstavlja Boga. Za većinu djece je Bog u toj dobi naprosto čovjek kao svi ostali ljudi. Gdje se u odgovorima djece pojavljuje rieč »duh«, vidi se da je to samo pojam, što su ga u školi naučili, ali taj pojam nema vlastitog sadržaja. Diete ga naprosto još ne shvaća. U jedanaestoj i dvanaestoj godini života nailazimo u bitnom na iste zorne predočbe o Bogu, ali se u nekim iznimkama primjećuje već stanovito naslućivanje nadčovječanskog Boga. Diete u tim godinama puno kombinira, ali ipak uvijek u dječjim oblicima. Ono se još nikako ne može riešiti svojih starih predočaba, a nove predočbe već nadiru, tako da ono u granicama svoje nerazvijene dječje sposobnosti traži neki izlaz iz svih tih poteškoća. U tom vidimo znak, da se razvija i da jača njegova samostalnost i da se pojavljuje već i njegova sposobnost abstrahiranja.

Trinaesta i četrnaesta godina života sačinjavaju tipično prelazno doba. Značajne su crte: postepeno naslućivanje abstraktnog pojma o Bogu, ali ipak još ne pravo shvaćanje Boga, popuštanje zornosti u predočbama o Bogu, dječje kombinacije i pokušaji tumačenja u tom pravcu, a u ostalom još podpuna ovisnost o onom, što se čulo i učilo, još nikakva prava samostalnost. Još jako prevladavaju momenti dječje religije, ali se već češće pojavljuju iznimke; još nema zaokruženog ili jedinstvenog shvaćanja religioznih misli... Nešto novo hoće prodići, ali pravo ne uspieva. Pojavljuje se sumnja.

Od petnaeste do dvadesete godine života mladež pokazuje sasvim drugu strukturu. Već u petnaestoj godini može se govoriti o sposobnosti abstrahiranja, samo je mladeži još teško riješiti se starih predočaba i misli. U svemu se ipak vidi, da se napuštaju stari antropomorfni oblici. Postepeno se razvija pravo shvaćanje pojma o Bogu. Zornost je sad reducirana na neki minimum, u svemu se pokazuje stanovita samostalnost, i mladež sad uistinu razmišlja o pojmu o Bogu.

Posebno valja spomenuti, da Nobiling nije mogao ustanoviti načelne razlike između mužke i ženske mladeži u pogledu pojma o Bogu.

Religiozna, sumnja

O. Kupky, metodički drugčije orientiran, izpituje religioznost kod mladih ljudi od 14. do 21. godine⁷. Njegov je pojam religioznosti nažalost određen u smislu novijeg emocionalizma. Stoga Kupky i dolazi do zaključka, da je religiozno kao doživljanje »božanskog«, kao doživljanje jedne više i sasvim »drugčije« stvarnosti, u ovom pregnantnom značenju kod djece prava iznimka. Kupky se skeptički izražava o eksperimentu kao podesnom sredstvu za iztraživanje religioznih pojava. Zato se uglavnom poziva na material, što ga je našao u dnevnicima, pismima, pjesmama i sličnim literarnim proizvodima mladeži. Uvjeren je, da je takav material mnogo izvorniji i pouzdaniji od odgovora, što ih djeca daju na postavljena im pitanja. Njegova se svjedočanstva odnose na mužku i žensku mladež viših škola, izuzev nekoliko slučajeva. Svi su protestantske vjere. Za kontrolu i potvrdu ustanovljenog religioznog razvitka uzimaju se u obzir također rezultati Starbuckove psihologije religije i drugih iztraživanja, među ostalim i rezultati stečeni na osnovu liste pitanja među petnaest- i šestnaestogodišnjim učenicima jedne više škole u Leipzigu.

I Kupky dolazi do zaključka, da je religija djeteta podpuno ovisna o autoritetu, o običajima, o pamćenju, a da se još nikako

⁷ O. Kupky, Die religiöse Entwicklung von Jugendlichen. Dargestellt auf Grund ihrer literarischen Erzeugnisse. (Archiv für die gesamte Psychologie. 49, 1924, str. 1—88.)

ne može govoriti o samostalnom i osobnom shvaćanju »božanskoga«. Diete obično bez kritike i lakovjerno prima religioznu predaju, ali kad se u njemu budi i razvija mišljenje, onda i ono počinje izpitivati svoje religiozne predočbe. Te se religiozne predočbe moraju nekako dovesti u sklad s ostalim iskustvima i spoznajama mladog čovjeka. No obično se kod toga i brzo izpostavi, da se mnoge religiozne misli ne mogu opravdati, ukoliko su naime bile naprosto primljene od okoline i izgrađene pod utjecajem fantazije. Zato nužno nastaje religiozna sumnja. Karakteristično je, da mladi čovjek želi doći do jednog osobnog stava prema objektivnom sadržaju vjere, da zato pred svojim mišljenjem nastoji opravdati primljene i prakticirane vjerske istine. Na taj se način formira »vlastito« religiozno iskustvo, dakako u velikoj tipološkoj raznolikosti.

Uzput se Kupky upušta i u kritiku Freudove panseksualističke psihoanalize religije, i to na osnovu istog materijala, kojim se služio i u ostalom iztraživanju. Njegov konačni sud u toj stvari glasi ovako: seksualno-erotski činbenik ni u jednom se slučaju ne iztiče tako, da bi trebalo o njemu govoriti kao o važnom momentu religioznog razvitka.

Logički interes

Od izvjestnog značenja je i iztraživanje o shvaćanju fizičke uzročnosti kod djeteta, što nam ga pruža J. Piaget⁸. Ovo se iztraživanje odnosi samo na uzročnost u intramundanom smislu, kod čega treba razlikovati trostruku etapu. Prvo djeca obćenito i direktno pitaju, da li na pr. tjelesa imaju snage ili sile i zašto. Zatim pitaju za različne stvari, ali uvijek tako, da imaju pred očima određena konkretna gibanja. Najzad se pred djetetom pomalo i eksperimentira, pa se na to nadovezuje pitanje o razlozima događanja.

U pogledu shvaćanja fizičke uzročnosti Piaget razlikuje sedamnaest različitih tipova, koji se u toku razvitka mienjaju, ma da u određenim godinama prevladava izvjestni tip. Već u ranim godinama, kod takozvanog tipa čistog shvaćanja svršnosti ili finaliteta, »implicira« se božanski plan o svietu. Nadalje konstatira Piaget, da postoji jedan tip, kod kojeg prevladava тумачenje logičkim dedukcijama. Osim toga konstatira, da je većina drugih tipova također upravljena na logički stav. Kod ove neprestano primjetljive težnje тумачenja vidi se jasno, da diete primjenjuje princip dovoljnog razloga. Početak toga najviše se opaža oko jedanaeste i dvanaeste godine života.

Do sličnih rezultata dolazi pod drugim vidom i Ch. Bühler⁹. Oko dvanaeste godine života zamjenjuje se čisto me-

⁸ J. Piaget, *La causalité physique chez l'enfant*. Paris 1927.

⁹ Ch. Bühler, *Kindheit und Jugend*³. Leipzig 1931, str. 285 i 289.

haničko pamćenje logičkim pamćenjem. Diete se kod učenja sve više služi logičkim sredstvima. Kod svega mu je stalo do toga, da dozna, kako stvari uistinu izgledaju. U tom se očituje činjenica, da diete želi logičko-teoretski razumjeti suvislosti svijeta.

Nekoliko kritičkih primjetbi

Na prvi se pogled može činiti, da su rezultati navedenih iztraživanja u mnogom pogledu proturiječni, i to uzprkos tome što se pojedini autori pozivaju na pravi empirički material, to jest na prave činjenice. Da bismo pravedno ocijenili te rezultate, treba imati pred očima, da se u svim tim iztraživanjima predpostavljaju podpuno razvijeni pojmovi (kao na pr. uzročnost, duh, božansko i sl.), pa se želi ustanoviti, koliko se njima približuju ili koliko su njima slični ili s njima istovjetni pojmovi djeteta. Pita se, koliko su ti pojmovi razvijeni u različnim godinama života. S tog se stajališta mora reći, da su pojmovi djeteta u mnogom pogledu naivni. Ali iz toga još nikako ne sliedi, da diete u tim godinama nema prave spoznaje ili da ono nije pravi spoznajni subjekt, pa da njegovim činima ne treba priklanjati nikakve pažnje. Naprotiv, ukoliko se ono služi svojim razumom, i diete spoznaje u pravom smislu rieči. Ono ima doduše svoj vlastiti sviet, ali o tom svom svijetu ima ono već jasne pojmove; ono shvaća prave razloge. Taj njegov sviet nije tek iluzija ili podpuno fiktivna konstrukcija, nego je baš sviet ove naše objektivne stvarnosti. Oduzmemo li od tog svijeta sve ono, što valja pripisati dječjoj fantaziji i igri, onda se on stvarno podudara sa svijetom odraslog čovjeka. Dječji sviet, naravski, još nije u tolikoj mjeri pojmovno preciziran kao sviet odraslog čovjeka, zbog čega su i spoznajni motivi kod djeteta mnogo obćenitije naravi. Diete brzo vidi snagu motiva. U njegovom svijetu još nema toliko poteškoća, koliko ih ima, kad se pojmovi točnije preciziraju. Zato diete može također lakše zabluditi. Ipak i u njegovu svijetu ima stanovitih jednostavnih, spontanah misaonih procesa, koji mu ne čine nikakve poteškoće. Među ove procese spada i rana spoznaja o egzistenciji jednog najvišeg tvorca; to danas znamo na osnovu empiričkih iztraživanja. Kao i inače, tako se i ovdje kod prielaza iz djetinjstva u mladost ne radi o sasvim novim pojmovima, već se stanoviti osnovni pojmovi samo jače razvijaju i određuju.

Prema ovim osnovnim primjedbama možemo još jedanput uočiti neke glavne momente napried spomenutih iztraživanja. Kad Castiglioni tvrdi, da je Bog za diete osoba u prostoru ograničena, onda je to razumljivo zbog toga, što kod djeteta još nije razvijen pojam bezkonačnosti. Kad diete uzprkos tome shvaća Boga u nekom nadčovječanskom smislu, onda njegovo tumačenje još ne mora biti adekvatno, ali je ipak dobro osnovano.

Kad Castiglioni nadalje tvrdi, da pojam stvaranja kod djeteta ima smisao vremenskog odnosa, a ne uzročne ovisnosti, onda i tu treba imati pred očima dvie stvari. Ako se dobro uočuju odgovori djece, onda se čini, da u njima nije sadržan izključiv vremenski odnos, nego da je u njima također sadržana, dakako na vrlo neodređen način, i uzročna ovisnost. Osim toga vidi se, da se djeca kod odgovaranja služe jezikom, koji podsjeća na pojmove, što su ih naučila, to jest da više ponavljaju naučene stvari, nego što izkazuju ono, što bi samostalno mislila. To je važno stoga, što i religijska nastava kod tumačenja stvaranja često više iztiče vremenski odnos, nego pravi bitni element toga pojma, i to naprosto zato, da bi se lakše moglo nadovezati na pojmovni sviet djeteta. K tomu treba još primietiti, da u onim godinama, što ih iztražuje Castiglioni, kod djeteta vlada obće »zatišje« u pogledu religiozne problematike. Od sedme do trinaeste godine diete nema intelektualne potrebe, da se bavi religijom; ono se bavi realnim svietom svoje okoline i ne zanima se za posljednje suvislosti¹⁰.

To isto treba primietiti i glede Nobilingove tvrdnje, da diete još ne shvaća pojam »duh« i da se podpuno izgubi u zornim predočbama o Bogu. Diete naime u »svom« svietu može protumačiti sve svoje probleme bez toga pojma, pa mu on zato nije ni potreban. To tumačenje ne mora biti krivo, ma da je inadekvatno ili nepodpuno.

Kad Kupky misli, da kod djece ne nailazimo na pravu religioznost, onda je ta tvrdnja uvjetovana njegovim emocionalnim pojmom religije. Da se može govoriti o pravoj religioznosti, nije potrebno, da čovjek samostalno i sasvim neovisno o svojoj okolini spoznaje Boga, jer inače bi za mnoge ljude trebalo reći, da nemaju religije, dok po obćem shvaćanju žive pravim religioznim životom. Kod prosuđivanja tog pitanja treba biti vanredno oprezan, jer pojam religioznosti kod razlićnih pisaca ima različito značenje.

Gdje je početak religije?

Dobro će biti, da uočimo religiozni razvitak djece i mladeži i sa stajališta obćeg duševnog razvitka. Treba da vidimo, kako se religioznost postepeno razvija u različnim oblicima. Kod toga ćemo imati pred očima rezultate, što smo ih dosad upoznali, a uvažiti ćemo također mišljenja drugih poznatih psihologa, iako oni ne govore formalno o samom religioznom razvitku.

Od velike su važnosti u tom pogledu konstatacije W. Sterna o fenomenologiji dječjeg mišljenja¹¹. Stern spominje,

¹⁰ Tako Fr. Frisch i H. Hetzer, Die religiöse Entwicklung des Jugendlichen. Auf Grund von Tagebüchern. (Archiv für die gesamte Psychologie, 62, 1928, str. 416.)

¹¹ W. Stern, Psychologie der frühen Kindheit⁶. Bis zum sechsten Lebensjahre. Leipzig 1930, str. 327—387.

da poslije treće godine skoro u isto vrijeme, ali najedanput izbijaju različni simptomi, iz kojih se vidi, da se u djetetu budi sviest uzročnosti, i to sviest uzročnosti u smislu pravog intencionalnog mišljenja, a ne tek u smislu empirički stečenih predočaba. Da se budi ova sviest, potreban je jedan »šok«: diete se najedanput nalazi u novoj situaciji, ono na tu situaciju još nikako nije naviklo, i prema tome uobče ne zna, što bi imalo očekivati. Zato se kod njega ne odvijaju naprosto naučeni i uvježbani procesi predočbene naravi, nego sâmo mišljenje mora stupiti u funkciju, a to mišljenje traži »uzročno izvođenje« za ovo neobično stanje. Ne radi se tu o spoznaji samog principa kauzaliteta, prema kojem jednakim uzrocima odgovaraju jednaki učinci, ali ipak vidimo, da diete spoznaje stvarnu »individualnu uzročnost« jednog neobičnog događanja. Diete može razmjerno rano spoznati i obću vrijednost principa uzročnosti. To se pokazuje u procesu mišljenja, što ga diete ima ne na osnovu izvanjskog autoriteta, nego kao potrebu razmišljanja. Diete naime nailazi na onu čuvenu antinomiju, koja se sastoji u tom, da za nađeni uzrok treba tražiti novi uzrok, a da se mišljenje ipak mora konačno zaustaviti kod jednog posljednjeg uzroka. Taj je problem puno jasniji, kad je diete već jedanput čulo o Bogu kao stvoritelju svih stvari. Time je udovoljeno njegovoj težnji za kauzalnim tumačenjem stvari. Ali to isto pitanje nameće se djetetu i obzirom na samoga Boga. Stern pokazuje na konkretnom primjeru, kako je jedan mali dječak to pitanje riešio. Dječaku su par dana prije toga bili pripoviedali poviest o stvaranju svieta. Ovaj se nije interesirao za pojedinosti, ali se čini, da je u njegovoj glavi bilo dosta problematike. Neočekivano rekao je jedne večeri kod umivanja: Kako je to čudno, da dragi Bog može sam sebe stvarati!

Charlotte B ü h l e r također naglašuje, da diete dolazi do Boga i do posljednjih suvislosti života na osnovu misaonih potreba¹². Već se između druge i četvrte godine života javljaju takve potrebe. To naravski još nije pravo mišljenje. Ipak se vidi, da se postepeno budi razum. Važno je, da diete dolazi do religije i Boga u prvom redu iz misaonih razloga. Kad diete neprestano pita za različne razloge događanja oko sebe, ukoliko dosljedno pita, postepeno dolazi do Boga. Ova je psihološka konstatacija već i zato vrlo važna, jer vidimo, da je religijski problem u najranijim godinama čovječjeg života stavljen pred onaj forum, pred kojim u zrelim godinama pada definitivna odluka. Važno je također, da su emocionalni momenti sve do početka takozvane negativne faze puberteta od sporednog značenja. Čini se, da se već ovdje navješćuje put, kojim odrasli čovjek dolazi do spoznaje Boga uzročnim promatranjem svieta. Razum ima primat, dok su čuvstva od podređenog značenja.

¹² Ch. B ü h l e r, *Kindheit und Jugend*³. Leipzig 1931, str. 343 i 345.

Ch. Bühler ipak misli, da početak religije treba tražiti u kasnijim godinama, kada se čovjek bori s takozvanim čuvstvom nemoći¹³. Čujmo поближе kako ona opravdava svoje stajalište:

Dolazi vrijeme, kada mladić vlada u mnogom pogledu svojim tielom, svojom voljom, svojim poslom, i kada se prilagođuje mnogim potrebama života, vrijeme, kada diete već mjeri svoju vlastitu snagu, kad zna, što može i što ne može, pa se najedanput javlja jedna nenormalna slabost i nesposobnost. Mladić je umoran, nema snage i volje, ne može više vladati sobom kao prije. Sve je to došlo tako naglo i neočekivano, da mladić ne zna savjeta i pomoći. Čini mu se, da nitko o tom ništa ne naslućuje, da ga nitko ne razumije, da nitko nije odgovoran za to, ali da njega svi čine odgovornim za njegovu nesposobnost, prema kojoj je naprosto nemoćan. To je onaj stadij, u kojem čovjek prvi put doživljuje »ljudsku nemoć«, koja i na najprimitivnijem stupnju vodi do velike duševne biede. Mladić osjeća tu nemoć, i iz tog osjećaja nemoći, za koji njegova okolina nema pomoći, dolazi on do Boga. To će reći, da mladić dolazi do pitanja o posljednjim suvislostima, koje dopuštaju, da u čovjeku nastane takvo stanje, a koje bi mogle također djelovati, da u njemu bude drugčije. Budući da je mladić na osnovu svog prijašnjeg mišljenja još mnogo upravljen na osobnog tvorca, to baš u ovom momentu nužno dolazi do Boga. Prije su ga posljednje suvislosti izvanjskog događanja vodile do najvišeg ili posljednjeg tvorca. Sad, obratno, dolazi do Boga zbog posljednjih suvislosti u svom vlastitom životu, u vlastitom tielu, u vlastitom psiho-fizičkom sistemu, zbog suvislosti, koje su mu tako zagonetne i prema kojima je tako nemoćan, da i samoga sebe osjeća najedanput kao igračku, proizvod ili djelo jedne više moći. To je prvi početak religije u mladom čovjeku.

Pretjerano je reći, da je tek ovdje prvi početak religije. Nezgodno je apodiktički tvrditi, da je pravi religiozni doživljaj proizvod puberteta, a ne veselo predanje celoga čovjeka Bogu. Protiv takvog shvaćanja s pravom se brani B. Winzen¹⁴. No čini se, da ni Ch. Bühler ne želi prikazati religiju kao obični proizvod puberteta. Njeni se izvodi mogu i u tom smislu razumjeti, da se pre mise za uzročno dokazivanje egzistencije Božje prvenstveno uzimaju iz čuvstava, iz duševne biede i nemoći. Protiv toga ne može biti prigovora, samo treba znati, da se u tom slučaju ne radi o prvom početku religije, već samo o naročitoj pojavi njenog razvitka. Značajno je, dakako, da mladež u tom stupnju razvitka želi da se riješi svih starih primljenih oblika i običaja, te da želi sve te oblike i običaje

¹³ Ch. Bühler, *Kindheit und Jugend*³. Str. 344.

¹⁴ B. Winzen, *Die religiöse Entwicklung im Kindes- und Jugendalter*. (Beiträge zur pädagogischen Psychologie. Herausgegeben von W. Hansen. Münster i. W. 1933, str. 203.)

izpuniti »vlastitim« sadržajem¹⁵. Radi se o rješavanju religioznih sumnja, o naročitom produbljanju religioznosti¹⁶.

Razlika u razvitku muške i ženske mladeži

Prema iztraživanjima, što su ih objelodanili Fr. Frisch i H. Hetzer možemo vidjeti, da je razvitak religiozne sumnje nešto drugčiji kod muške i drugčiji kod ženske mladeži¹⁷. Razlika doduše nije vrlo velika, ali je ipak značajna. Kod dječaka kadkad već u dvanaestoj godini, ali redovito prije puberteta oživljava religiozni život u tom smislu, što je zanimanje razuma upravljeno na pitanje Boga, na pitanje njegovog postojanja ili nepostojanja. Tek poslije ovog oživljenog intelektualnog zanimanja za središnji religijski problem ulazi muško djeteta u takozvanu negativnu fazu, u kojoj se teoretsko razpravljanje zamjenjuje razpravljanjem iz praktičnih potreba, i gdje sad najedanput prevladava napried spomenuta nemoć. Poslije ove faze je cijeli intelektualni život djeteta drugčije orijentiran: ne radi se više o stvarnom teoretskom znanju, već o težnji za znanjem iz teoretske potrebe. — Nešto je drugčiji razvitak u djevojčica. Do trinaeste godine sve je uglavnom isto kao u dječaka. Od šesnaeste godine dalje razvitak im je također načelno isti. Ali između trinaeste i šesnaeste godine postoji sliedeća razlika: u dječaka imamo prije praktične orijentacije u takozvanoj negativnoj fazi također jednu teoretsko-metafizičku orijentaciju, kad iznova oživi religiozni interes iz razumskih pobuda: u djevojčica ova teoretsko-metafizička orijentacija sledi tek poslije negativne faze puberteta; prema tome bi se moglo reći, da je u njih jedna razvojna etapa manje nego u dječaka, jer poslije puberteta za jedne i za druge postoji živozanimanje za osnovne religiozne probleme.

Važno je uočiti i izpravno uvažiti činjenicu religiozne sumnje kod mladeži, jer je ona i s pedagoškog stajališta od velikog značenja. Treba unapried računati s religioznim sumnjama, s prigovorima protiv religioznih običaja i vjerskih istina. Ne smije se odmah misliti, da je izgubljen teren, kad se mladež intenzivno bavi kritiziranjem svega, što je religiozno. Naprotiv, u tim simptomima treba donekle vidjeti znak zdravog razvitka. Svaki čovjek mora jedanput doći do toga, da se rieši svega, što je primio od svoje okoline, kad sve to »primljeno« treba da izdrži kritiku njegovog razuma i da postane njegovim osobnim posjedom. Zato bi bilo pogrdješno, kad bismo htjeli u tim godinama »autoritativno« utjecati na

¹⁵ E. Eichele, Die religiöse Entwicklung im Jugendalter, Gütersloh 1928, str. 112.

¹⁶ G. Wunderle, Glaube und Glaubenszweifel moderner Jugend. Düsseldorf 1932, str. 172—173.

¹⁷ Fr. Frisch i H. Hetzer, Die religiöse Entwicklung des Jugendlichen. Str. 421—423.

mladež. Baš tome se ona u to doba najviše zatvara. Svaki postupak mora sad biti tako udešen, da izgleda kao čisto prijateljska pomoć bez autoritativnih pretenzija. To je sad vrijeme, kad počinje samostalno izgrađivanje naziranja na sviet, vrijeme, kad dotadašnji naivno-dječji oblici najedanput mogu izgledati smiešni. Smiešni zato, jer uslied naglog jačanja razuma i samosvjesti čovjek precjenjuje sebe i svoje sposobnosti¹⁸. — Odgojitelj ima najveći autoritet onda, kad ne nastupa »autoritativno«.

Na svakom se koraku vidi, da je diete u celom toku religioznog razvitka uglavnom zauzeto uzročnim traženjem i pronalaženjem Boga. Nije važno, na koji način i u kojim jezičkim formulama to dolazi do izražaja. Glavno je, da se taj proces u djetetu odvija, i to sasvim spontano.

Evo, koliko se danas može reći o pojmu Boga kod djece i mladeži. Iako se sve gornje tvrdnje osnivaju na empiričkom materialu kao i na naučnom obrađivanju tog materiala, ipak treba priznati, da se one u pojedinostima mogu još i modificirati. Poznato je, da se u pogledu duševnog zbivanja ne mogu odrediti sasvim točne granice. Godine života navode se samo kao približne granice, i to zato, što naš razum i u tim stvarima traži stanovitu orijentaciju. U novije se vrijeme psiholozi uobće i protive pretjeranom dieljenju razvitka na faze i etape¹⁹. Nije izključeno, da će mnogi pedagozi u nekim pitanjima imati drugo uvjerenje, naročito ako su se samo obćenito ravnali po svojim »utiscima« i po svom »svagdašnjem iskustvu«. Međutim, što se tiče glavnih crta, čini se, da su gornji rezultati naučno dovoljno zajamčeni²⁰.

Vjera u Boga

Što smo dosad pratili kroz razvitak djece i mladeži, možemo još jedanput uočiti u perspektivi razvitka čovjeka uobće. G. Siegmund iztraživao je pojavu »vjere u Boga« na temelju novije eksperimentalne metode kao i na osnovu literarnih autokonfesija²¹. Nažalost rezultati iztraživanja u duhu Külpeove i Girgensohnove metode eksperimentalnog samoopažanja nisu objelodanjeni, i to — kako u predgovoru doznajemo — iz čisto izvanjskih razloga.

¹⁸ Poredi: B. Winzen, Ein Blick in das religiös-sittliche Leben des Jugendlichen. (Prvi svezak zbirke: Jugend-Ringen.) M.-Gladbach 1931. J. Hainz, Das religiöse Leben der weiblichen Jugend. Düsseldorf 1932. G. Dehn, Proletarische Jugend. Lebensgestaltung und Gedankenwelt der grossstädtischen Proletarierjugend². Berlin 1930.

¹⁹ Poredi: P. Vogel, Ein Beitrag zur Religionspsychologie des Kindes. (Archiv für die gesamte Psychologie. 96, 1936, str. 311—466.)

²⁰ Više o tom u mojoj knjizi: Die Problematik der Religionen. Paderborn 1936, str. 70—103, u poglavlju pod naslovom »Der Gottesdanke bei Kindern und Jugendlichen«.

²¹ G. Siegmund, Psychologie des Gottesglaubens. Auf Grund literarischer Selbstzeugnisse. Münster i. W. 1937.

M e t o d a

Siegmund se u obrađivanju svog predmeta poziva na literarne autokonfesije iztaknutih mislilaca, pjesnika i umjetnika. Do rieči dolaze »moderni« ljudi, ljudi, koji nisu naivno i bez poteškoća ostali vjerni religiji, nego koji su, baš naprotiv, kroz čitav niz godina ili čak kroz cijeli svoj život stajali u unakrstnoj vatri sumnje i borbe. U tom smislu nastupa i sv. Augustin na više mjesta u ulozi »modernog« svjedoka. Ostali su glavni svjedoci po alfabetskom redu sliedeći: Hermann Bah r, kao kritik savremenog duhovnog previranja; Ille mo Camelli, koji je u svojoj »samoći« bio pošao do nihilizma; Max Dau thendey, tankočutan pjesnik; Josip August Lux, kome je jednog jutra u salzburžkim Alpama Bog postao živa realnost; Jacques Rivi ère, koji je u svojoj velikoj borbi tražio pomoć kod Paul Claudela; Madeleine Sémer, koja je dugo oduševljeno pristajala uz Nietzschea; August Strindberg, kao prorok svega što je moderno; grof Leo N. Tolstoj, koji je podpuno razkinuo sa crkvenom predajom i s vjerskim običajima svoje okoline; te Oscar Wilde, veliki englezki individualist, koji se sam nazvao poganinom.

Svjedočanstva ovih pisaca procjenjuju se kritički obzirom na njihovu pravu psihologijsku vrijednost, tako da se uvažuju, u različitoj, nejednakoj mjeri. Rivière, Dauthendey i Sémer kod pisanja nisu imali pred očima književne svrhe, zbog čega je vrijednost njihovih svjedočanstava veća od vrijednosti svjedočanstava onih spisatelja, koji su pisali u književne svrhe. Rivière je pisao prava pisma, koja su takoreći izrasla iz teških konkretnih situacija sumnje i borbe, a koja su tek od njegove udovice predana javnosti. Usled toga su ova pisma nalik na zapisniké eksperimentalne metode, a k tomu imaju još i tu prednost, da ne opisuju samo trenutne doživljaje, već omogućuju također uvid u cijeli razvitak jednog čovjeka. Slično vrijedi i o bilježkama u Rivièreovom dnevniku. Tim naravski nije rečeno, da ovo gradivo u idealnom smislu odgovara svim željama; takvog materiala uobče nema. Sličnih i po vrijednosti jednakih svjedočanstava nalazimo također kod Dauthendeya u obliku bilježaka, pisama, pjesama i sl. Sve to nije bilo određeno za javnost, ali je kasnije objelodanjeno od Dauthendeyove udovice. To su svjedočanstva vanredno tankočutnog čovjeka, koji je mnogo važnosti polagao na njegu ličnosti i značaja. Usled toga imao je prilike opažati i uživjeti se u mnoge sitne nianse duševnih vrjednota. K tomu ima vrlo gibak jezik, kojim plastično stavlja pred čitaoca svoje uzvišene doživljaje. Po njihovoj vrijednosti spadaju u ovu kategoriju još bilježke i pisma, što nam ih je ostavila Madeleine Sémer. Njena svjedočanstva odlikuju se među ostalim i tim, da su sasvim sačuvana u izvornoj redakciji. Po naredbi svog duhovnog vođe nije, naime, ponovo pročitala i izpravila svoj tekst; ponovnim čita-

njem, i izpravljanjem bile bi njene bilješke dobile na točnosti, ali bi ujedno izgubile na izvornosti.

Ostali navedeni pisci ostavili su nam doduše prave literarne spomenike, koji prema tome u psihologijskom pogledu imaju svojih velikih manjkavosti, ali neki njihovi dijelovi daju se svesti na bilješke slične onima u dnevnicima. Osim Strindberga i Tolstoja svi ostali ne će samo tašto prikazati i priobćiti drugima svoje vlastito doživljavanje, nego svjestno i namjerno žele veličati Božja dobročinstva, što su ih izkusili u svojim dušama. Češće izričito iztiču svoju namjeru, naime, da žele biti sasvim iskreni.

Po ovom izboru pojedini svjedoci nastupaju kao tipovi. Njihovo doživljavanje razlikuje se od doživljavanja prosječnog čovjeka poglavito tim, što stanovite komponente dolaze čišće i jasnije do izražaja. Stoga njihovo doživljavanje, dopušta ujedno svestranije promatranje i vodi do dosta pouzdanih rezultata.

Uočujemo li sad još sam metodički postupak s načelnog stajališta, onda vidimo dvie mogućnosti izpitivanja našeg pitanja. Prvo bismo naime mogli htjeti promatrati čovjeka, kako dolazi do vjere u Boga neovisno o svakoj tradiciji i neovisno o svakom uplivu svoje okoline, dakle, izključivo vlastitim razmišljanjem. Psihologijski bi bio vrlo zanimljiv takav postanak vjere u Boga, samo je on u tom smislu obična abstrakcija, barem što se tiče napried spomenutog gradiva. Jedino bi se za Wildea moglo reći, da je relativno malo stajao pod uplivom religiozne tradicije i religioznog uzgoja. Stoga treba poći drugim putem, to jest treba promatrati čovjeka, kako uzgojem dolazi do vjere u Boga te kako onda u kasnijim godinama razvitka nastoji pred sobom opravdati tu vjeru i zauzeti prema njoj pravi osobni stav.

Sudbina nekih osnovnih pojmova

Rieči »religija«, »vjera u Boga«, »Bog« i sl. dobile su u toku duhovnog razvitka čovječanstva različna, skoro sasvim oprečna značenja, i to prema različitim naziranjima na sviet i na život. Simptomatično je, da se današnje priznavanje religije u intelektualaca često osniva na vjeri u vlastitu stvaralačku moć: samo ona religioznost vriedi nešto, koja proizvire iz osobne stvaralačke dubine. U tom se očituje činjenica, da je prvotno objektivno značenje religije, to jest upravljenost religije na objektivnu stvarnost (na Boga), dalo mjesta subjektivno-psiholožkom aspektu religioznog doživljavanja. Prema tome mnogi vide bit religije u samom religioznom doživljavanju kao duševnom činu i subjektivnom stanju, dok skoro podpuno zanevaraju njenu po objektivnim normama određenu sadržajnu stranu. Naročito idealistička filozofija stoji pod utjecajem takvog jednostranog shvaćanja religije. Po idealizmu naime Bog nije i ne može biti pravi predmet religije, jer »bezkraino«

ili »neograničeno« nije objektivna datost, već samo zadatak u pravcu razvitka, nešto, za čim teži dialektički proces, i to ne da ga u pravom smislu rieči postigne kao svrhu, nego da ga uobće takoreći pravi egzistentnim. — Na svoj način i. materializam, naročito u obliku zoologijske antropologije (koja je posljedica pozitivističkog materializma), govori o »sviesti o Bogu« kao naročitom čuvstvu izazvanom od straha pred nepoznatim. — U različnim oblicima takozvane životne filozofije pojmovi »religija« i »vjera u Boga« izpunjavaju se novim smislom. Ti se pojmovi uzimaju ovdje u smislu sile, koja izbija iz mračnih dubina života. To je nešto, što proizlazi iz nesviesti i podsviesti, a jače je od svakog htijenja. Svoj dosljedni oblik dobio je ovaj način shvaćanja religije u njemačkom vjerskom pokretu W. Hauera²². Tu se više ne govori o slobodnom zauzimanju stava, nego se vjera jednostavno prikazuje kao učinak biološke snage krvi, koja stoji nad svakim osobnim odlučivanjem.

U vezi s takvim različnim shvaćanjem religije došlo je i do različnog ocjenjivanja njenih vrjednota. Kod Nietzschea se na pr. religija ne uzima kao najodličniji izraz duševnog života i kao najveća vrijednost, nego se ona prikazuje kao bolest i izrod. U psihoanalizi kao i u individualnoj psihologiji upodpunjuje se ovaj nazor, kako smo obširno pokazali na drugom mjestu.

Vodeći računa o takvom kaosu shvaćanja i ocjenjivanja religije, Siegmund ne želi izpitati problem vjere u Boga sa stajališta »konstruktivne« psihologije, to jest takve nauke o duši, koja je već ugrađena u određeni sistem naziranja na život. Treba se zaustaviti i zadržavati kod samih činjenica duševnog života. Dakle, treba čisto empirički uočiti i svestrano promatrati problem »vjere u Boga«, i to ne u smislu bogoslovске terminologije, već u duhu običnoga govora.

»Nemirno srdce«

Mirno i nepristrano proučavanje napried spomenutih svjedočanstava nameće pitanje o pravoj uravnoteženosti čovjeka. Dosta je očita činjenica, da bezvjerac ne nalazi prave duševne ravnoteže, nego da živi u stanju oprečne napetosti, u jednom stanju, koje po čitavoj svojoj naravi teži za izbjavljenjem. Tu činjenicu ne možemo uvijek lako vidjeti, ali razčlanjivanje mnogih činbenika vodi do uvjerenja, da je bezvjerac u dubini svoje duše »nemiran«. Ima slučajeva, u kojima čovjek na oko nalazi svoje zadovoljstvo i svoju sreću u zemaljskim dobrima i ra-

²² W. Hauer, Deutsche Gottschau. Grundzüge eines deutschen Glaubens³. Stuttgart 1935. — H. Pfeil, Der Deutsche Glaube in philosophischer Sicht. Paderborn 1935. Isti, Die Grundlehren des Deutschen Glaubens. Paderborn 1936.

dostima, tako da ga »Bog« takoreći ni najmanje ne uznemiruje. Međutim, to je samo »latentan« (skriven) nemir, koji je usljed naročitih uzgojnih ili društvenih momenata na neki način izkopčan iz redovnog duševnog zbivanja, obično zato, što subjekt još ne poznaje pravi osobni odnos prema Bogu. Kad je taj odnos, jednom uzpostavljen, onda subjekt u bezvjerstvu više ne nalazi pravog pokoja. To se liepo vidi iz izjava onih, koji su došli do pravog osobnog odnosa prema Bogu: kad opisuju svoje nekadašnje stanje i nehotice aludiraju na pojavu »nemira«. U dušama tih ljudi treba razlikovati dva sloja: prvi je na »površini« ili »periferiji« duševnog zbivanja, na njemu se odvijaju procesi života u običnim njegovim oblicima; drugi je u »dubini« ili u »središtu« duše, i čini se, da je taj sloj sa svih strana kao oklopom obavijen »periferinim« doživljajima, koji mogu sprečavati pristup k središtu duše.

Nemir unosi značajnu promjenu u cijeli način doživljavanja. Dok je on skriven u dubinama duše, sve se doživljuje naravno i realno. Čim nemir počne djelovati, čovjek nalazi, da njegovo subjektivno stanje ne odgovara onome, što bi trebalo biti, a vidi, da nešto irealno leži nad cilim svijetom. Konkretnu okolinu shvaća kao nešto prolazno, a cijeli mu je život donekle nalik na sanjarenje.

Taj problematični stav, naravski, ne nalazimo kod djece. Djece se naime sasvim izgubi u najbližoj okolini i u stvarima, koje ga zanimaju. Njemu je i najfantastičnija pripovijest sveta zbilja. Čak i kad ga se izričito upozorava, da se radi o irealnom događanju, ono svejedno vjeruje u stvarno postojanje ekstravagantnih junaka i egzotičnog događanja. Njegov se svijet ne podudara sa svijetom odraslog čovjeka. Kod njega najvažniju ulogu igra trenutak. Sad se od srca raduje i smije u igri, onda plače zbog kazne, ali i najstrožu kaznu razmjerno brzo zaboravlja. Ipak se najednput nenadano javlja doživljaj, kojim se uzdrma ovaj dječji stav. To ne mora biti naročito važan doživljaj, nego može biti najobičniji doživljaj svagdašnjeg života, samo što on u konkretnoj situaciji dobiva karakteristično značenje za psihu djeteta. Ovim se doživljajem djeteta prvi put distancira od stvari svoje najbliže okoline kao i od trenutnog zbivanja. Prije je cijeli njegov život bio naivno ugrađen u događaje svagdašnjeg života i u njima udomaćen, a sad je kao cjelina refleksijom na neki način iztrgnut iz naivnih suvislosti te postao problematičan. Taj preokret može voditi do velikih poteškoća. Tako je na pr. Tolstoj, dakako u kasnijim godinama, imao dugo da se bori s neurozama, koje su mu sugerirale samoubojstvo. Prije se bio sasvim izgubio u obitelji i umjetnosti, za njih je živio. Ali pomisao na smrt, na svoju vlastitu smrt kao i na smrt svojih najbližih, distancirala ga je od svega toga. Izgubio je svoju duševnu ravnotežu. U tom se i sastoji značajka »nemira«, naime, da čovjek u svom duševnom životu osjeća

jednu napetost, koja je kao trajno stanje nepodnosiva i koju stoga treba riješiti i uskladiti. I baš u pojavi »nemira« vidimo onaj glavni pokretač, koji čovjeku nameće problem vjere u Boga, pokretač, koji ga često i vodi do iskrene i duboke religioznosti. U »nemiru« se naime očituje težnja za prelaženjem svih granica, za posjedovanjem i uživanjem pokoja u »neograničenoj stvarnosti«.

»Intravertirani« i »ekstravertirani« tip

Možemo razlikovati dva glavna oblika »nemira« odnosno težnja za pokojem u neograničenoj stvarnosti. Kao i inače u psihologijskoj tipologiji ne radi se ovdje o tom, da bi u konkretnom redu bio ostvaren ili jedan ili drugi oblik, nego se konkretno teženje uglavnom manifestira u dva oblika. Pravac težnja je u oba slučaja isti. Samo je način težnja različit, ali ipak tako, da pojedini konkretni subjekti imaju crte i prvog i drugog oblika.

Koji su ti oblici? Moguć je slučaj, da se motivi čitave duševne djelatnosti uglavnom orijentiraju po činima i vrjednotama, koje se direktno tiču subjekta, na pr. njegovog čudorednog usavršavanja i oplemenjivanja. Utoliko bi se moglo govoriti o »intravertiranom« tipu, o tipu, koji je okrenut prema svojoj vlastitoj unutrašnjosti. Ali se također može dogoditi, da je motivacija duševnog života pretežno uzeta iz izvanjskog svijeta, pa se utoliko može govoriti o »ekstravertiranom« tipu. Tako je na pr. Camelli osjećao potrebu da ljubi prirodu, da se uživi u nju i da nalazi svoju sreću u umjetnosti, to će reći, u izražavanju prirode različnim mogućim sredstvima. Subjekt kao da hoće izaći iz samoga sebe, kao da teži za »objektima«, i to u tu svrhu, da se s njima podudara i da u tom podudaranju zaboravi sebe.

Rekli smo, da je pravac traženja u oba slučaja isti, iako čovjek toga možda nije uvijek sasvim svjestan. Radi se o težnji za predmetom, koji se prikazuje kao zadnja i najviša vrijednost. Pojedinačni konkretni predmeti stvarno se promatraju u vidu absolutnoga. »Bog« ili »idol«, to je nužna logička alternativa. U dubini duše javlja se naime »nemir« sa svojom napetošću. Ta napetost popušta i nestaje upravljenošću čovjeka na nešto najviše, na nešto absolutno, na nešto neograničeno. Ne ravna li se čovjek u traženju i pronalaženju tog najvišeg dobra dosljedno po razumu, onda se može dogoditi, da se koje partikularno dobro nagoni odredi absolutnim dobrom. U toj zabludi čovjek stvarno služi idolu.

Tu je nužnost možda najljepše iznio M. Scheler u tekstu, koji se često citira. Njegove su misli sljedeće:

Držim, da se u filozofiji i psihologiji religije može točno dokazati teza, da ograničena svijest ne može po vlastitom izboru vjerovati u nešto ili ne vjerovati. Svaki čovjek, koji točno izpi-

tuje sebe i druge, nalazi, da se toliko poistovjetuje s određenim dobrom ili s jednom vrstom dobara, da se njegov odnos prema tom dobru može formulirati ovim riečima: »Bez tebe, u što vjerujem, ne mogu biti, ne ću biti, ne smijem biti. — Nas dva, ja i ti dobro, zajedno stojimo i padamo.« Sadržaj se tog dobra naravski bezkonačno mienja kod različitih individua, naroda, klasa i t. d. Jednima je novac najviše dobro, drugima država, opet drugima narod. Djetetu je možda lutka najviše dobro. Čovjek, dakle, vjeruje ili u Boga ili u idol. Trećeg nema! Iz toga sledi: Ako je čovjek razočaran svojim idolom, onda mu se može spremati velika stvar: on može sad postati zrio za vjeru u Boga²³.

I jedan i drugi tip teži za istim ciljem, za oživotvorenjem svega onog, na što je narav ljudska po svojoj biti upravljena i u čemu pojedinac nalazi svoju punu sreću. Čovjek traži smisla o svoga života, svrhu svog egzistiranja. Nikad on ne može biti toliko ravnodušan, da bi njegov život bio sasvim bez smisla i bez svrhe. Uviek je tu nešto, što u njegovu životu nastupa i uloji najvišeg smisla i zadnje svrhe. Ukoliko je čovjek toga sviestan, imamo s njegove strane entuziastičko predanje, jedno oduševljenje, koje čini, da se sve stvari gledaju u novoj perspektivi, kao što na pr. već i običan zaljubljen čovjek zbog odnosa prema ljubljenoj osobi možda i najneznatnijim riečima ili stvarima pridaje najveće značenje.

Nemir i napetost prestaju tek onda, kad čovjek uistinu nalazi ono konkretno najveće dobro (Boga), u kojem se izpunjavaju sve aspiracije ljudske naravi. Kod »ekstravertiranog« tipa čitavo je teženje direktno upravljeno na takvo absolutno dobro. Kod »intravertiranog« tipa, obratno, teženje je direktno upravljeno na savršenstvo subjekta, i tek indirektno na ono najviše absolutno dobro, bez kojeg čovjek stvarno ne nalazi savršenstva. Može se dogoditi, i događa se vrlo često, da čovjek u prolaznim dobrima traži svoju utjehu i sreću. No iza toga prije ili poslije sledi razočaranje, jer duša objektivno ne ide za mnoštvom stvari ili za prolaznim bogatstvom, nego traži jednu (nedjeljivu i neprolaznu i nepromjenljivu, vječnu) stvarnost kao puninu svega savršenstva i bogastva.

Razum i volja

Treba sad поближе vidjeti duševne funkcije, kojima postepeno nastaje vjera u Boga i kojima se ta vjera sve određenije upodpunjuje i usavršuje u čovjeku.

Prateći borbu pojedinih naših svjedoka nalazimo, da je mišljenje od temeljnog značenja. Gdje nema pravog i dosljednog mišljenja, tamo se radi o fantastičnim, bezznačajnim

²³ M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen². Erster Band: Religiöse Erneuerung. Halbband I. Leipzig 1923, str. 197—198.

procesima. Jedino mišljenje upućuje subjekt na potrebu, da izađe iz samog sebe te da shvati vansubjektivne vrjednote, u prvom redu da upozna upravljenost svog teženja na Boga kao najvišu stvarnost, u kojoj čovjek nalazi rješenje svih svojih težkoća i stižanje svakog nemira. Mišljenjem, zapravo razmišljanjem, postajemo svjestni svih onih duševnih činbenika, u kojima se očituje traženje nečeg »neograničenog«, naravno u priličnoj neodređenosti. Tek mišljenje odnosno razmišljanje daje pravu orijentaciju i jednosmisleno određenje.

Na kraju svega traženja stoji sigurnost, sigurnost o postojanju Boga i sigurnost o tom, da je vjera u Boga jedino izpravno rješenje svih naših životnih pitanja. Tu se zapravo radi o naročitom doživljavanju sigurnosti, koja se može temeljiti na različitim razlozima. Ona se naime može osnivati na neočekivanom izvanrednom doživljaju obraćenja, gdje čovjek takoreći samo naprosto konstatira svršetak svake borbe te gleda sve jasno i razgovietno, tako da je kao najedanput sasvim uravnotežen. No ona također može biti rezultat dugotrajnog razumskog napora, plod intelektualnog traženja i razmišljanja, gdje u prvo vrijeme nema osobito intenzivnih osjećaja. — Često je doživljavanje sigurnosti u ovom stanju popraćeno intenzivnim čuvstvima zato, jer se radi o novoj spoznaji, koja je od velikog značenja za cijelu osobu. U tom se i sastoji »izvanrednost« spomenutog doživljavanja: u tom, što dugotrajna duševna borba svršava pobjedom, a ne kao da imamo pred sobom podpuno novu i nerazumljivu činjenicu. Baš ovoj okolnosti treba pripisati veliku čuvstvenu naglašenost ove sigurnosti, koja se znatno potencira i tim, što je u toj borbi bila angažirana cijela ličnost.

Od velikog je značenja također volja, i to u dvostrukom osnovnom smislu. Prvo, ukoliko se pod njenim uplivom uobće omogućuje misaono bistrenje zamršenih pitanja, o kojima ovisi sigurnost o egzistenciji Božjoj. Zatim također, ukoliko volja sa svojim specifičkim činima barem djelomično direktno konstituira psihički fenomen, što ga zovemo »vjera u Boga«. Volja naime utoliko konstituira vjeru u Boga, što čisto misaono uviđanje ili znanje o tom, da Bog postoji i da je čovjek dužan stupiti s Bogom u odnos, još nije vjera. Osim tog uviđanja ili znanja potrebno je još i pravu priznavanje, a to je u ovom slučaju poklonstven stav, što ga čovjek zauzima prema spoznatoj istini. Tek u zauzimanju tog poklonstvenog stava stupa u akciju cijeli čovjek.

U novijoj se literaturi često govori o religioznosti kao neurotičkom simptomu. Svjedočanstva, na kojima se temelje gornja izlaganja, vode do protivnog rezultata: u vjeri u Boga čovjek nalazi svoju konačnu, trajnu duševnu ravnotežu. Pogriješno bi bilo, kad bi tko smatrao vjeru u Boga samo običnim terapijskim sredstvom za liječenje duševno neuravnoteženih ljudi. Vjera u Boga znači više, mnogo više, neizmjerljivo više. Ona

vodi do izpunjavanja i oživotvorenja svega onoga, na što je narav ljudska bitno upravljena. Ona je jedina prava i zadnja svrha života.

Pojam Boga kod Tolstoja

O pojmu Boga kod Tolstoja postoji zanimljiva monografija, na koju se Siegmund u svojim izlaganjima nije mogao obazreti²⁴. To nije doduše psihologijska monografija, ali ona ipak sadržaje mnogo psihologijski važnih podataka. Za naše pitanje važna je ona naročito zato, što se u njoj kronološki izpituju religijsko-filozofski tekstovi Tolstojevih djela, da bi se na taj način u perspektivi dugotrajne ozbiljne borbe Tolstojeve pronašao pravi smisao njegove »vjere u Boga«. Poznato je, da se u pogledu smisla Tolstojeva pojma o Bogu mišljenja veoma razilaze. Jedni misle, da se o njemu uobće ne može apodiktčki suditi. Drugi drže, da ga treba tumačiti u smislu materialističkog ili panteističkog monizma. Treći vjeruju, da je Tolstoj stvarno zastupao teistički pojam o Bogu. Pitanje je donekle otežano tim, što je Tolstoj 1901. godine bio izobčen iz ruske pravoslavne crkve, i to među ostalim zato, što je tobože zabacio »osobnog i živog Boga«. Iz toga bi naravski trebalo zaključiti, da je Tolstoj bio materialist ili panteist. No tome se protive mnoga izvanjska svjedočanstva, po kojima ne može biti sumnje, da je Tolstoj ipak sačuvao »vjeru u Boga«. — Quiskamp drži da je Tolstoj uistinu bio vrlo sklon ateizmu i panteizmu. Naročito je oko 1860. godine ostavio utisak monistički razpoloženog skeptika i agnostika. Smrt njegovog brata značila je novi poticaj za razmišljanje. Tolstoj sad priznaje egzistenciju Božju na temelju zakona uzročnosti, koji po njemu ima absolutnu vrijednost. Samo što poslije i obratno tvrdi, da je Kant dokazao, da o egzistenciji Boga ne može biti prave teoretske sigurnosti. Poriče također osobnost Božju, ali dakako samo zato, što krivo misli, da je tjelesnost sastavni dio pojma osobnosti. U svom odgovoru na bulu izobćenja opet izričito naglašuje svoju »vjeru u Boga« i svoju spremnost, da Bogu služi. Ipak najodlučnije zabacuje božanstvo Kristovo. I kasnije piše: Bog postoji; to ne treba dokazati — samo pokvaren čovjek može nekati Boga.

Po svemu se čini, da na temelju direktnih tekstova ne možemo apodiktčki i definitivno protumačiti Tolstojev pojam o Bogu, i to ni u monističkom ni u teističkom smislu. Ali iz načina, na koji Tolstoj sudi o drugim religioznim pitanjima, opravdano naslućujemo, da kod njega ne može biti govora o monizmu.

Zaključak

Psihologijsko pitanje o postanku vjere u Boga, vidjeli smo, nije još svestrano izpitano. Ipak ima već i danas nekoliko znanstveno utvrđenih rezultata od velike važnosti. Psiholog mora ustanoviti, da su ti rezultati u divnom skladu s onim, što naučava tradicionalna filozofija o dokazivanju egzistencije Božje. Emocionalizam je u različnim oblicima tijekom prošlog i početkom ovog stoljeća slavio velike »pobjede«. Većina modernih filozofa gledala je s prezirom na tradicionalne metafizičke dokaze za egzistenciju Božju. No novije psihologijsko iztraživanje pokazuje, da su te »pobjede« i taj prezir bili preuranjeni. Već u ranim godinama života, kad se opaža prvo zanimanje za Boga

²⁴ R. Quiskamp, Der Gottesbegriff bei Tolstoj. Paderborn 1937.

i religiju, očituje se u duševnim procesima djeteta razumski činbenik, koji je kroz cieli daljnji razvitak dominantan, ma da ga nevješto i nestručno oko ne može uvijek pravo prepoznati. I valja posebno naglasiti, da se ne radi o bilo kakvom razumskom činbeniku, već o uzročnom mišljenju odnosno o uzročnom zaključivanju.

LITERATURA

H. Mayer, *Kinderideale. Eine experimentell-pädagogische Studie zur Religions- und Moralpädagogik.* Kempten und München 1914. — J. Schröteler, *Die Fremdbeobachtung in der religionspsychologischen Kinderforschung.* (Katechetische Blätter. 22, 1921, str. 5—12 i 65—76.) — G. Bohne, *Die religiöse Entwicklung der Jugend in der Reifezeit. Auf Grund autobiographischer Zeugnisse.* Leipzig 1922. — J. Hoffmann, *Handbuch der Jugendkunde und Jugenderziehung².* Freiburg i. Br. 1922. — M. Ruland, *Die Entwicklung des sittlichen Bewusstseins in den Jugendjahren.* Leipzig und München 1923. — Th. Leuschner, *Die Religion der Kindheit.* Dresden 1926. — L. Bopp, *Das Jugendalter und sein Sinn. Eine Jugendkunde zur Grundlegung der Jugendführung².* Freiburg i. Br. 1927. — O. Tumlriz, *Die seelischen Erscheinungen der Reifejahre²* (prvi dio djela: *Die Reifejahre*). Leipzig 1927. — E. Croner, *Die Psyche der weiblichen Jugend.* Langensalza 1928. — E. Fischer, *Der religiöse Komplex im Kindertraum. Ein Beitrag zur Religionspsychologie des Kindes.* Stuttgart 1929. — E. Spranger, *Psychologie des Jugendalters¹².* Leipzig 1929. — E. Winkler, *Religion und Jugenderziehung in den Entwicklungsjahren. Grundsätzliches und Praktisches.* Freiburg i. Br. 1929. — O. Kroh, *Die Psychologie des Grundschulkindes. In ihrer Beziehung zur kindlichen Gesamtentwicklung⁴.* Langensalza 1930. — O. Karrer, *Seele der Frau. Ideale und Probleme der Frauenwelt.* München 1932. — A. und G. Clostermann, *Über das Werden des jugendlich-weiblichen Gewissens. Eine Studie zur Psychologie der Reifezeit.* (Jugend-Ringen, Heft 2). M. Gladbach 1933. — H. Frankenheim, *Die Entwicklung des sittlichen Bewusstseins beim Kinde.* Freiburg i. Br. 1933. — A. Stonner, *Die religiös-sittliche Führung Jugendlicher durch den Priester. Eine Darstellung der katholischen Seelenleitung Jugendlicher².* Freiburg i. Br. 1934. — M. Pfliegler, *Die Psychologie der religiösen Bildung* (drugi dio djela: *Der Religionsunterricht*). Innsbruck-Wien-München 1935. — J. Hogger, *Die Kinderpsychologie Augustins.* München 1937. — W. Hansen, *Die Entwicklung des kindlichen Weltbildes.* München 1938. — M. Moers, *Das weibliche Seelenleben. Seine Entwicklung in Kindheit und Jugend.* Berlin 1941. — K. Wirtz, *Wie unser Kind die Welt sieht. Schau in das Werden des Kleinkindes.* Mainz (b. g.).

Obširan popis literature, koja još dolazi u obzir, vidi u navedenim djelima od Hansena (str. 341—350), Stonnera (str. 261—277), Tumlriza (str. 167—173) i Pflieglera (str. 257—281).

D. Kniewald, *Katoličkim djevojkama.* Zagreb 1923. — I. Skrebilin, *Dušobrižnik i srednjoškolska omladina. Anкета među zagrebačkim srednjoškolicima krajem 1940. Doktorska disertacija.* Zagreb 1942. *Isti, Ideali i krize srednjoškolske mladeži.* Zagreb 1942. (Preštampano iz Katoličkog Lista.) *Isti, Srednjoškolci i vjeronauk.* (Život. 24, 1943, str. 252—291.)