

# PSIHOLOGIJA RELIGIOZNOG DOŽIVLJAVANJA

Dr. Vilim Keilbach

## SUMMARIUM

Nach dem heutigen Stand der empirisch-psychologischen Forschung (vorwiegend nach Girgensohn und Gruehn) schliesst das religiöse Grunderlebnis als wichtigste Komponente ein geistig-gedankliches Moment ein. Der »religiöse Gedanke« ist in der Regel umlagert von mannigfachen Gefühlen und erscheint oft mit diesen zu unlösbarer Einheit verschmolzen, so dass es besonderer Schulung in der Selbstbeobachtung bedarf, um in den mannigfachen Gefühlen den eigentlichen gedanklichen Kern aufzudecken. Ichfunktion und Gefühl sind auseinanderzuhalten. Der Wille leitet das religiöse Erleben ein, er führt es herbei, befiehlt und unterhält es. Trotzdem ist das religiöse Erlebnis nicht einfachhin ein Willensakt. Der Wille zur Religiosität ist nicht die Religiosität selbst. Einen Akt wollen und dieser Akt sein, ist nicht das gleiche. Religiöse Vorstellungen und Symbole wie mythisches Denken können, recht verstanden, einen tiefen Sinn haben. — Betrachtungen der geisteswissenschaftlichen Psychologie (Spranger) führen zu ähnlichen Einsichten. Abwegig ist das Bestreben der analytischen Psychologie (Jung), die alles Religiöse nur als Ausdrucksform des unbekanntenen und unerforschlichen Unbewussten gelten lässt und im Gottesbegriff lediglich eine unwissenschaftliche Hypothese erblickt. — Die Ergebnisse einwandfreier empirischer Forschung stehen in wundervollem Einklang mit der logischen Struktur der traditionellen Gottesbeweise.

### »Religiozno doživljavanje« kao pojam

»Religiozno doživljavanje« uzima se ovdje kao psihološki pojam. Polazimo naime od činjenice, da svi ljudi barem načelno razlikuju takozvane religiozne doživljaje od ne-religioznih ili profanih doživljaja. Kad se čovjek skrušeno kaje za svoje griehе ili kad čista srdca Bogu prinosi žrtvu, onda je to po priznanju svih »religiozan« čin: u čovjekovoj se duši odvija »religiozno« doživljavanje. Kad vojnik propisno pozdravlja starijeg, i to tako da je izvanjski čin pozdravljanja uistinu izraz pravog strahopočitanja, onda je takav doživljaj po sebi »profane« naravi. O doživljajima se ne može obćenito reći, da su jedni naprosto religiozni, a drugi uvijek profani. Ista vrsta doživljaja može biti čas religioznog čas profanog značaja. Tako na pr. ima religiozne ljubavi i profane ljubavi, religioznog poštovanja i profanog poštovanja, religioznog odricanja i profanog odricanja, i t. d. Bez sumnje je drugo, kad se netko odriče izvjestnog jela iz kršćansko-asketskih motiva, a drugo, kad se tko odriče stanovitog jela iz čisto zdravstvenih razloga. Po svojoj psihičkoj strukturi razlikuje se čin ljubavi kako od čina

poštovanja tako i od čina odricanja. No ukoliko predpostavljamo, da imamo čin religiozne ljubavi, religioznog poštovanja i religioznog odricanja, nameće se sljedeće pitanje: Što je ono, po čemu se ti čini podudaraju, po čemu ih nazivamo zajedničkim imenom »religioznima«? Kad tako postavljamo pitanje, razumije se, da već predpostavljamo razliku u pogledu nutarnje sastavljenosti pojedinih čina: znamo naime već, da je ljubav nešto drugo nego poštovanje ili odricanje. Sva je naša pažnja upravljena na takozvani religiozni značaj tih čina. Zbog toga onda kratkoće radi govorimo o religioznom činu kao takvom, o religioznom doživljaju ili o religioznom doživljavanju. Pitanje je uvijek isto:

Koje duševne komponente uključuje ili obuhvaća obilježje »religiozno«?

Osnovna je poteškoća u tom, što uobće ne znamo za točnu granicu između »religioznog« i »profanog« područja. Tu granicu ne smijemo naprosto po našoj volji odrediti, jer to bi značilo svojevóljno konstruirati religiju i pojam o njoj. Naša je dužnost i zadaća, da pronađemo ili da metodički utvrdimo, što je religija po svojim duševnim komponentama. Tako s jedne strane već predpostavljamo pojam religije, dok s druge strane tek pitamo za njegovo izpravno značenje. — U stvari ta poteškoća nije tako velika, kako se na prvi pogled čini. Ona je načelno zajednička svim znanostima. Svaka nauka mora polaziti od nekog više ili manje određenog pojma o svom predmetu, a u toku razpravljavanja odnosno iztraživanja mora ići za tim, da ga opravda i da ga točno odredi.

Religija je bila izložena najrazličnijim tumačenjima. Ta je činjenica možda najviše uvjetovana okolnošću, što profana poviest ne pruža nikakvih spomenika ili svjedočanstava, po kojima bismo mogli vremenski utvrditi početak religije i historijski opisati njen postanak. Historijski doduše ne znamo za narode, koji bi živjeli bez religije, to jest za narode, koji bi bili areligiozni. Ali, koliko danas znamo, profana poviest ipak nije u stanju da pozitivno prikaže početak religioznog života čovječanstva.

U tom pitanju upućeni smo prema tome i na takozvano historijsko zaključivanje kao i obćenito na teoretsko mišljenje. Stoga nije čudno, da su prema različnim naziranjima na svijet nastali mnogovrstni pokušaji tumačenja religije, i to tumačenja njenog sadržaja i njenog smisla, njene biti i njenog prava na obstanak. Nas ovdje prvenstveno zanima pitanje o njenom smislu i o njenoj biti, zapravo pitanje o psihičkoj strukturi religioznosti ili subjektivnog religioznog doživljavanja.

Poviest religija i filozofija religije obširno razpravljaju o različitim teorijama, koje treba da daju odgovor na pitanje o početku religije. Te teorije obično prejudiciraju rješenje pitanja o psihičkoj strukturi religioznog doživljavanja,

a kadkad se i jednostavno temelje na određenom shvaćanju religioznosti. Međutim, pitanje o psihičkoj strukturi religioznog doživljavanja mora biti odijeljeno od svakog teoretskog razpravljajnja. O njemu treba govoriti sa stajališta empiričkog iztraživanja. Izkusstvo kao takvo treba da pokaže, što se zbiva u čovjeku, kad se u njemu odvija proces religioznog doživljavanja.

Skolastički orientiranim misliocima znalo se prebacivati, a prebacuje im se još i danas, da oni previše »racionaliziraju« religiju, to jest da oni odveć intelektualistički shvaćaju religioznost, dok izkusstvo pokazuje, da se prava religioznost opire svakom shematiziranju i šabloniziranju.

Sigurno bi bilo krivo, kad bi tko mislio, da se život odvija kao neko silogističko zaključivanje. U odlukama ljudi ne smijemo uvijek samo tražiti rezultat svjestno i pravilno provedenog silogizma. Čovjek nije »samo« razum. Na njegove odluke utječe i srđce. Mi smo uostalom napried rekli, da ovdje radimo o religioznom doživljavanju kao psihologijskom pojmu. To znači, da ne ulazimo u pitanje, da li »doživljavanje« može nadomjestiti »mišljenje«. Iracionalistički sistemi u opravdavanju religije i sigurnosti o egzistenciji Božjoj zabacuju »teoretsko« ili »racionalno« znanje kao prvi temelj, te se pozivaju na »doživljavanje«, to jest na sigurnost, koja da se ne da razumski opravdati, ali koja da je uključena u konkretnom doživljavanju. O tom pitanju razpravlja filozofija religije kao normativna znanost. Ipak ćemo obzirom na naše pitanje napomenuti, da se naročito u protestantskim krugovima udomaćilo mišljenje, da je religioznost po svojoj bīti neko čuvstvo. Zastupnici ove teze nisu se mogli složiti u drugim pojedinostima. To je konačno i razumljivo, kad znamo, da je pojam čuvstva još i danas psihologijski vrlo neodređen. Samo treba zapamtiti, da su »iracionalisti« do svog stajališta došli kao filozofi, a ne kao psiholozi.

Religija je »sveta zemlja«, na koju ne smijemo stupiti, zemlja, kojoj se smijemo samo iz daljine diviti. Tako su rezonirali drugi, koji su u svakom naučnom promatranju religioznog doživljavanja kao i u svakoj svjestnoj refleksiji o njemu vidjeli njegovu profanaciju.

Uzprkos svim tim stajalištima nametnula se naročito u zadnje vrijeme potreba, da se konačno ustanovi, što nauka ima da drži o onoj pojavi, koju zovemo religioznost. Koliko god naime bilo stvarnih poteškoća oko znanstvenog upoznavanja religioznosti, znanost je ipak morala ustanoviti, da je i religioznost zbiljska pojava, dio empiričkog svieta, i da ona prema tome u određenim granicama može biti predmet znanstvenog razpravljanja i izpitivanja. Kod toga je dakako prvo i najglavnije pitanje moralo biti ovo: U čemu se sastoji bīt religioznosti? Trebalo je, kako ćemo vidjeti, ustanoviti duševne činbe-

nike one funkcije, kojom čovjek doživljuje jedan religiozan sadržaj. Je li to jednostavan ili kompleksan doživljaj? Ako je kompleksan, koje su pojedine njegove komponente? Ako se ne mogu točno utvrditi sve pojedine komponente, mogu li se barem sa sigurnošću otkriti glavne komponente?

### Je li religija samo čuvstvo?

Ova je problematika postala aktualna naročito zato, što se po naučavanju protestantske i modernističke filozofije religije sva religioznost bitno sastoji u čuvstvima kao iracionalnim doživljajima. Klasična je formula religioznog iracionalizma, kako smo već na drugom mjestu spomenuli, Schleiermacherovo »čuvstvo podpune ovisnosti« o neograničenome (vidi moj: Uvod u psihologiju religije. I. Zagreb 1939., str. 98). Ma da je Schleiermacher branio religiju protiv racionalizma, ipak je načelno priznao subjektivno-relativni značaj religije. Religija kao proizvod čuvstva izložena je samovolji pojedinca. Jer čuvstvo kao takvo nije kao misao ili opažaj upravljeno van na jedan normativni predmetni sadržaj, nego se sastoji u takvom naročitom doživljaju, u kojem čovjek višemanje totalistički proživljava svoje aktualno duševno stanje: ono je kao neki reaktivni izraz cjelokupnog duševnog raspoloženja subjekta i utoliko jedno čisto afektivno stanje.

Zanimljiva je činjenica, da je baš jedan protestantski učejak morao sa stajališta čiste empiričke nauke ustanoviti, da uobće nema takozvanih jednostavnih ili osnovnih religioznih čuvstava i da se religioznost nikad ne sastoji iz samih čuvstava. To je protestantski bogoslov K. Girgensohn, koji se od svojih mladih godina bavio psihologijom. On je 1921. godine objelodanio djelo o psihičkoj strukturi religioznog doživljavanja<sup>1</sup>. O njegovoj eksperimentalnoj metodi govorili smo obširnije na drugom mjestu. Ovdje ćemo se baviti njegovim glavnim rezultatima.

Girgensohn obširno razpravlja o pojmu čuvstva pozivajući se neprestano na izkaze izpitivanih osoba. Morao je ustanoviti, da svaki religiozni doživljaj uključuje kao bitni sastavni dio jedan intelektualno-misaoni čin, koji je obavijen različitim čuvstvima. Zanimljivo je, da izpitivane osobe u nekim slučajevima jedva naslućuju ili izričito nieću, da »misle« nešto, a da točna psihološka analiza uzprkos tome odaje prave misaone procese.

<sup>1</sup> K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage<sup>2</sup>. Gütersloh 1930. — Više o tom u mojoj knjizi: Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1936. Sliedeći su odlomci djelomično preuzeti iz mog predavanja: Moderna psihologija religije. (Život. 18, 1937, str. 218—232.)

Girgensohnov posao bio je otežčan poglavito tim, što psihologija nema točnog pojma čuvstva. S druge strane je način običnoga govora takav, da pojam čuvstva označuje sve kompleksne afektivne doživljaje, ma da se tu često radi zapravo samo o sporednim afektivnim primjesama. Ima slučajeva, u kojima se izvjestna misao nalazi na vrlo niskom stupnju svjestnosti, pa se kaže, da je čuvstvo. Ima nadalje slučajeva, u kojima se neki misaoni proces nalazi na vrlo niskom stupnju razgovietnosti, tako da ga ne možemo jezičkim ili grafičkim simbolima definirati, pa se opet kaže, da se radi o čuvstvu. Konačno ima slučajeva, u kojima se određeni misaoni proces ne može podpuno i po našoj volji »savladivati«, te stoga ni u svako doba ponavljati, pa se i tu kaže, da imamo posla sa čuvstvom. Mogle bi se nabrajati još i druge slične okolnosti, u kojima čovjek drži, da se radi o čuvstvu, dok točno psihološko razčlanjivanje odaje i druge komponente.

Činjenica, da je Girgensohn u našim razgranjenim čuvstvenim doživljajima iznova otkrio intelektualno-misaoni činbenik, bila je od velike važnosti za psihologijsko iztraživanje religije. Važna je također bila konstatacija, da u praktičnom doživljavanju nema osnovnog religioznog čuvstva, nego da se tu može govoriti samo o nekim dominantnim komponentama. Ta je konstatacija otvorila nove vidike na psihološko razčlanjivanje i prosuđivanje religioznih čuvstava, prije svega na pitanje o određivanju psihičke biti religije.

Pitajmo sad: Kako izgleda psihička struktura svakog pravog religioznog doživljaja? Ili još određenije: U čemu se sastoji psihička bit religije odnosno religioznosti?

Iracionalistička filozofija religije odgovarala je na to pitanje obično ovako: Religioznost se sastoji u naročitom čuvstvu, koje se ne može točno definirati.

Na osnovu svojih pokusa Girgensohn i Gruehn odgovaraju na to pitanje, da se religioznost sastoji u naročitom sintetičkom činu, koji je u isto vrijeme i misao i takozvana ja-funkcija<sup>2</sup>.

Za izpravno razumijevanje ove definicije potrebno je da poblizhe objasnimo sljedeće tri točke. Prvo, što je religiozna misao? Drugo, što je religiozna ja-funkcija? Treće, u čemu se sastoji naročiti sintetički značaj religioznog čina? Tek točan odgovor na sva ta pitanja omogućit će nam uvid u istinsku religioznost.

Religioznu misao shvaća Girgensohn u smislu nezornog spoznanja. Radi se dakle o nezornom predmetnom sadržaju, koji se ne može svesti ni na predodžbu ni na koje mu drago osjetne funkcije. Drugim riečima, kad Girgensohn kaže, da je misao dominantan sastavni dio religioznog doživljavanja, onda

<sup>2</sup> W. Gruehn, Religionspsychologie. Breslau 1926, str. 43.

riječ »misao« kod njega označuje pravo duhovno mišljenje. Gdje god prema tome ima religioznog doživljavanja, tamo se misli nešto, i to ne samo slučajno, nego nužno. Podrobno razčlanjivanje izkaza izpitivanih osoba pokazuje naime, da pojedini religiozni doživljaji tih osoba uključuju neke komplicirane misaone procese, iako te iste osobe često baš protivno tvrde, da ništa ne misle. Kod pokusa utvrđeno je među ostalim i to, da pri čitanju ili poslije čitanja religioznih tekstova ne nastaje religiozno doživljavanje kad god nema misaonih procesa. Zato s pravom smijemo reći: Gdje nema nikakvog duhovnog mišljenja, tamo nema ni prave religioznosti.

Treba dalje da pitamo: U čemu se pobliže sastoji religiozna misao kao religiozna? — Girgensohn izričito naglašuje, da religiozna misao nije abstraktno-diskurzivno mišljenje, koje takoreći iz amorfne mase misli prelazi u jasno logičko grupiranje misli. To bi bilo znanstveno mišljenje. Religiozna je misao više intuitivno mišljenje, zapravo duhovni proces, koji ima jednu dielom diskurzivnu dielom intuitivnu misaonu okostnicu. Zato na religioznu misao nailazimo već na predznanstvenim slojevima, tamo gdje nema najveće moguće svjestnosti ili razgovietnosti i gdje mišljenje ima još više afektivnih primjesa.

Zadnje pitanje: Na koji je predmetni sadržaj upravljena religiozna misao? — Misaoni sadržaj religioznog doživljavanja sastoji se u tome, što čovjek obično nejasno (intuitivno), ali ipak s pravom sigurnošću spoznaje odnosno »doživljajno izkusi« svoju ograničenost i svoju ovisnost o nečem višem. U tom smislu se tu već na neki način prejudicira pojam o Bogu ili čak i sama egzistencija Božja.

Drugi je sastavni dio religioznog doživljavanja takozvana religiozna ja-funkcija. Taj izraz potječe od »würzburške škole«, koja pri izpitivanju višeg duševnog života u pojedinom činu razlikuje predmetni sadržaj od naročite funkcije. Funkcijom uzpostavlja se unutrašnji dodir između subjekta i predmetnog sadržaja. Najintenzivnije funkcije su takozvane ja-funkcije, jer njima cjelokupni »ja« dolazi u živi unutrašnji dodir s predmetom doživljavanja (Gruehn).

Ja-funkcija je u isto vrijeme i aktivna i pasivna. Pasivna je utoliko, što je »ja« predmet samog sebe. Taj dvostruki aspekt dolazi i gramatički liepo do izražaja u sliedećoj formuli: »I c h (aktivnost!) lasse m i c h (pasivnost!) ergreifen«. U većini slučajeva naše djelatnosti aktivna je samo jedna ili druga duševna moć. Tako je na pr. kod učenja aktivan razum. Kod religioznog doživljavanja aktivno je cijelo osobno središte (»ja«!), koje se služi takoreći svim duševnim moćima. U činu ljubavi očituje se također ja-funkcija. Možda ćemo najlakše shvatiti, što znači ja-funkcija, kad reflektiramo o našem vlastitom držanju

prema čovjeku, koga ljubimo, te o stavu što ga zauzmemo prema čovjeku, kad tek kritičkom hladnoćom priznamo njegove sposobnosti i odlike.

Slično kao religiozna misao i religiozna ja-funkcija ima svoju specifičnu značajnost. Pozitivna religiozna ja-funkcija jest lični dedikativni stav čovjeka prema predmetu doživljavanja (prema Bogu); što više, ona je nekakvo intimno stapanje između našega »ja« i predmeta našeg doživljavanja. Na taj način u religioznom doživljavanju vibrira ciela čovjekova ličnost, nježno i čisto kao u nadprostornim i nadvremenskim regijama, područjima.

Religioznost nije dakle obično teoretsko znanje o religiji, abstraktno mišljenje o Bogu ili o bilo kojim »nezemaljskim« sadržajima. Naprotiv, religioznost je u najboljem smislu rieči stvaralački doživljaj, kojim se uzpostavlja ili obnavlja živ odnos između našeg »ja« i doživljajnog predmeta, dakle između čovjeka i Boga; ona je zapravo podpuna predanost čovjeka Bogu. Taj stvaralački momenat uzpostavljanja ili obnavljanja spomenutog intimnog odnosa jest najznačajnije obilježje religiozne ja-funkcije. Religiozno se doživljavanje stvara naročitom ja-funkcijom.

Dosad smo opisali samo dva dominantna sastavna diela religioznog doživljavanja, to jest ona dva glavna elementa, bez kojih naprosto nema pravog religioznog čina. Preostaje još da barem s nekoliko rieči upozorimo i na naročiti sintetički značaj religioznosti. To je tim potrebnije, što u konkretnom životu svaki pojedini religiozni čin sačinjava neko nedjeljivo doživljajno jedinstvo.

Werner Gruhn opisuje sintetički značaj religioznog doživljavanja pod trostrukim vidom, i to u tom smislu, da se zapravo radi o trostrukom cjelovito-sintetičkom aspektu.

Prvi sintetički aspekt: imamo najjaču moguću upravljivost celoga »ja« na religiozni predmet; utoliko je religioznost najdublje i najličnije doživljavanje, i to pravo sintetičko ili jedinstveno doživljavanje, jer je cjelokupni »ja« upravljen na predmet doživljavanja. — Drugi sintetički aspekt: napried spomenuto intuitivno spoznanje vlastite ograničenosti i ovisnosti ima obilježje jedinstvenosti, jer se tu mnoštvo nejasnih misli gleda kao neka cjelina, i to kao jednim jednim činom. — Treći sintetički aspekt: dvie gornje sinteze, to jest sintetička ja-funkcija i sintetička misao kao da se stapaju u novu sintezu višeg reda.

Iz toga se vidi da religioznost nije doživljaj manje ili podređene vrijednosti. Ona više nego svaki drugi čin zahvata u samu nutarnost čovjeka i obuhvata čitavu njegovu ličnost. Ma da se korijen religioznosti mora tražiti u predznanstvenim

slojevima našega bitka, ona se ipak odigrava, kako Gruehn kaže, na onim budnim stupnjevima čovječje svijesti, na kojima je izvor svih velikih tvorevina čovječanstva (kao na pr. filozofija, umjetnost, čudorednost).

Preostaje još jedna poteškoća, na koju treba barem upozoriti. Mnogi ne će htjeti vjerovati, da svaki religiozni doživljaj uključuje jednu intelektualno-misaonu komponentu. Uzmimo na pr. religioznost jedne priproste bake, koja prostodušno i takoreći automatski vrši svoje svagdašnje religiozne dužnosti. Čini se, da tu nema nikakve misaone komponente, nego da se radi o nekoj sliepoj predanosti — čemu? Možda ničemu!

Za rješavanje ove poteškoće treba imati pred očima, da je religiozni doživljaj vanredno kompliciran čin višeg duševnog života. Na tom je području psihologijsko promatranje tako teško, da čak i školovani i izvježbani samopromatrači često nikako ne mogu utvrditi važne komponente svojih doživljaja. Zato nije čudno, kad jedna priprosta osoba jedino zna, da vrši svoju religioznu dužnost, a da ne može razlikovati između pojedinih sastavnih dielova svoga doživljavanja. Ona najviše zna za ono, što je na površini, a to su mnogovrstna čuvstva. Psiholog-stručnjak morat će da vidi, da li se na nesvjestnim slojevima njezinog doživljavanja krije neka misao.

Na iznesenu poteškoću možemo osim toga odgovoriti jednim protupitanjem: Hoće li ova priprosta baka moći izpravno opisati čin ljubavi ili poštovanja ili strahopočitanja? Ona će te čine po svoj prilici opisati na način, koji se protivi točnom psihologijskom izpitivanju, jer nije naučena da reflektira o doživljajima svoje svijesti. Jedna majka zna, da ljubi svoje diete, ali za nju je ta ljubav život — ne refleksija! Zato njezini izkazi, ma koliko to zvučilo paradokсно, psihologijski često nisu od velike vrijednosti<sup>3</sup>.

S onim, što su Girgensohn i Gruehn prema svojoj izkustvenoj građi ustanovili kao bít religioznog doživljavanja, slažu se — tako nam se barem čini — i razmatranja u stilu duhovno-znanstvene psihologije. Tako na pr. E. Spranger među ostalim kaže sliedeće: »... čim se neki izolirani i ma koliko subjektivni vrijednostni doživljaj proživljava u svom značenju za čitav životni smisao, ima on neki religiozni ton. Vrijednost, koja se saznaje kao konačno smisljeno izpunjenje čitavog individualnog života, nužno je najviša vrijednost, što je dotični individuum uobće doživljava. Isto tako i obratno: ne da se zamisliti, da najviši vrijednostni doživljaj — pa bio to doživljaj samo jednog časa — ne bi u nekom duhovnom biću zračio pun smisla nad čitavim životom. Ovo nejasno osjećajno ili mišljenjem osvjetljeno stanje, u kom se pojedini doživljaj postavlja u pozitivni ili negativni odnos prema ukupnoj

<sup>3</sup> Poredi moj Uvod u psihologiju religije. I. Zagreb 1939, str. 116-125.



vriednosti individualne životne jezgre, nazivamo religioznošću...<sup>4</sup>

### O ulozi volje kod religioznog doživljavanja

U katoličkim se krugovima češće prigovara Girgensohn, da on u svojim iztraživanjima previše zanemaruje volju odnosno voljni činbenik, jer voljnim procesima u religioznom doživljavanju pripisuje samo sekundarno značenje. Po njemu čin volje nije pravi sastavni dio religioznog doživljaja: čin volje nikako ne konstituira jezgru religioznog doživljaja, nego je samo kao podređen ili sekundaran aspekt.

Da u toj stvari ne vodimo borbu protiv izmišljenog protivnika, potrebno je uočiti sljedeće momente:

Girgensohn otvoreno priznaje, da tek u potpunom predanju volje imamo potpun proces »religioznog obraćenja«. Ujedno iztiče, da se sve izpitane osobe slažu u tom, da je odluka volje uvijek posljedica nekih procesa, koji se odvijaju prije svakog voljnog odlučivanja, što više, takvih procesa, koji tek omogućuju volji, da se svjestno i slobodno odluči za religiju. Voljna je funkcija kao simptom već izvršene nutarnje promjene. U njoj dolazi do izražaja dinamika novog života, koji je nužna posljedica »religioznih osnova«. Zato »pratajna« religije leži u jednom stavu subjekta, koji se formira bez svijesti slobode. Taj novi stav subjekta nije čin volje, ali je temelj za novu upravljenost volje i voljnog djelovanja. U čovjeku nastaje jedno uvjerenje, ne kao rezultat svjestnog voljnog odlučivanja, nego ovisno o njemu. Volja preuzima svoju funkciju tek onda, kad je to uvjerenje već formirano i kad ga treba u svjestnoj slobodi prihvatiti i kroz život priznavati.

Valja napomenuti, da se Girgensohn u zastupanju ove teze uglavnom brani protiv psihologijskog voluntarizma, po kojem se sva religioznost svodi na volju. G. Wunderle je još u svoje vrieme naglasio, da ovo Girgensohnovo tumačenje nije dostatno, što više, da ono takoreći uključuje i proturiečje<sup>5</sup>. Poslije je E. Raitz v. Frentz upozorio, da je Girgensohnov učenik W. Gruehn taj nedostatak već djelomično izpravio<sup>6</sup>. Međutim, sam W. Gruehn kasnije spominje, da katolički kritičari precjenjuju ulogu volje u religioznom doživljavanju, i to naprosto zato što zamjenjuju osnovni religiozni doživljaj s onim duševnim stavom, koji »uvodi« u taj doživljaj<sup>7</sup>. Obzirom na ova razilaženja drži A.

<sup>4</sup> E. Spranger, *Oblici života. Duhovnoznanstvena psihologija i etika ličnosti*. Zagreb 1942, str. 275. Citirano prema prijevodu V. Filipovića s izmjenama po korienskom pisanju.

<sup>5</sup> *Philosophisches Jahrbuch*, 35, 1922, str. 274.

<sup>6</sup> *Stimmen der Zeit*, 109, 1925, str. 208.

<sup>7</sup> W. Gruehn, *Religionspsychologie*. Str. 86.

Willwoll, da je u toj stvari vrlo teško lučiti psihologijski material od drugih motivacija<sup>8</sup>.

Između Girgensohna i Gruehna opaža se uglavnom ta razlika, što je djelatnost volje po Girgensohnu uvijek tek posljedica religioznog doživljavanja, zapravo njegovo prirodno upodpunjenje, dok je po Gruehnu volja također ona duševna dispozicija, koja uobće vodi do religioznog doživljavanja. Gruehn se služi istom psihologijskom metodom kao Girgensohn, jedino s tom razlikom, da su kod njega već uklonjeni neki Girgensohnovi metodički nedostaci.

Kod ocjenjivanja ovih rezultata kritičari se kadkad pozivaju na bogoslovlje. S bogoslovnog stajališta prigovaraju, da se »zapostavlja« voljni činbenik u religioznom doživljavanju. — Uočujemo li čin vjere prema naučavanju bogoslovlja, onda treba prije svega ustanoviti, da se radi o pravom spoznajnom činu: *fides est actus intellectus*. Ova se teza brani protiv bogoslovnog voluntarizma starijeg i novijeg protestantizma kao i protiv iracionalističkih nastojanja modernizma, ukoliko sve te struje smatraju vjeru činom volje, a ne razuma. Prema svim tekstovima Sv. Pisma, kojima se dokazuje napried navedena teološka teza, nalazimo, da je uvijek istina predmet vjere: čin vjere sastoji se formalno u prihvaćanju određene istine, bezvjerje u zabacivanju vjerskih istina. Tu se naravno misli na samu bit čina vjere, a ni najmanje se ne nieće povezanost toga čina sa činima volje. Volja može zapoviedati čin vjere, a može također u svom djelovanju vjerom dobiti novu orijentaciju i novi polet. Što više, svoju moralnu vrijednost dobiva čin vjere tek ukoliko stoji u domeni volje. Ali zato po svojoj nutarnjoj konstituciji ipak nije čin volje: on je po svojoj biti spoznaja, čin intelekta, i sastoji se u razumskom prihvaćanju i priznavanju određene istine. Može se čak reći, da je za čin vjere uvijek potrebna i volja, ali iz toga ipak još ne sledi, da je volja sastavni dio samog čina vjere.

Imajući pred očima ovu nauku Crkve o činu vjere ne vidimo, zašto se mnogi katolički kritičari tako skeptički izražavaju o Girgensohnovom »obescjenjivanju« volje. Tko pažljivo prati njegova razlaganja od početka do kraja, taj mora opaziti, da Girgensohn uvijek govori o »o s n o v n o m religioznom doživljaju« u smislu napried izložene problematike. Pita se, dakle, koje su bitne komponente onog n a j o s n o v n i j e g procesa, kojim se jedan doživljaj konstituira kao religiozan. Obzirom na tako postavljenu problematiku Girgensohn na osnovu svog materiala obćenito zaključuje, da se tu radi o jednom m i s a o n o m procesu. Ovaj se rezultat načelno ne protivi nazoru ili tvrdnji, da religioznost u smislu m o r a l n o - d o b r o g čina dobiva svoju vrijednost tek uslied svoje povezanosti s voljom. Načelno

<sup>8</sup> Schweizerische Rundschau. 27, 1927/28, str. 1050.

je dakle moguće, da je osnovni religiozni doživljaj misaone naravi, a da je ipak volja nosilac religioznog života; inače bi istim prigovorom bio pogođen i čin vjere u teoložkom smislu. No ne samo da je to moguće, već je to također eksperimentalno utvrđena činjenica, koja je, kako nam se čini, u divnom skladu s naukom bogoslovlja o činu vjere. Drugo je, dakako, pitanje, da li je baš umjestno nazvati volju »podređenim« ili »sekundarnim« činbenikom religioznog doživljavanja. Ukoliko volja ne konstituira kao bitna komponenta osnovni religiozni doživljaj, ovaj je izraz bez sumnje na mjestu. Ali ukoliko ipak postoji nužna povezanost osnovnog religioznog doživljaja s gibanjima volje, ovi izrazi mogu imati i krivo značenje. I čini se, da je baš ova posljednja okolnost dala povoda mnogim prigovorima.

Tim naravno nije rečeno, da su Girgensohnovi izvodi o ulozi volje u religioznom životu u svakom pogledu zajamčeni i izpravni. To pitanje još nije dovoljno razčišćeno. Girgensohnovi rezultati dopuštaju korekturu, ali ta se korektura mora temeljiti na empiričkom materijalu i na metodičkom postupku. Na ovom je mjestu trebalo samo obćenito pokazati, da prigovori, koji se iznose s načelnog bogoslovnog stajališta, eventualno i ne pogode Girgensohnove rezultate u pogledu duševnih komponenata osnovnog religioznog doživljaja.

Poslije ovih opazaka vratimo se sad još jedanput kratko na ulogu volje kod religioznog doživljavanja, i to tako, da konfrontiramo stav Girgensohna i Gruehna s prigovorima katoličkih bogoslova.

Girgensohn i Gruehn misle, da volja kod religioznog doživljavanja ne sudjeluje neposredno, ali da zato ipak igra važnu ulogu. Ta je uloga dvostruka. Volja prije svega utječe na one činbenike, koji se mogu smatrati nosiocima religioznog doživljavanja. Drugim riječima, volja je važna kod pripravljanja na doživljavanje: ona može spriječiti sam postanak doživljavanja, a može također stvarati dobre uvjete za doživljavanje. Druga je uloga volje u tom, što ona »izkorišćuje« religiozno doživljavanje za život, to jest što daje životu pravac po smislu religioznog doživljavanja.

Oni, koji uporno traže volju kao sastavni ili konstitutivni dio religioznog doživljavanja, neka malo razmišljaju o tom, kako je za svaku krepost potrebna volja, a da kreposti zato ipak nisu jednostavno istovjetne s voljom. Volja je samo njihov preduvjet i njihova pretpostavka; ona zapovijeda, da krepost djeluje, kao što je ona i uzrok kreposti. Htjeti neki čin, još ne znači biti taj čin. Dok traje neki čin, pripravljen i zapovijedan po volji, nekako je u tom trajanju uključena i volja, dakako ne nužno kao nutarnji sastavni dio samog tog čina, nego samo u tom smislu, što i volja mora kao izvanjski činbenik djelatno trajati, da bi onaj čin — štogod on po svojoj vlastitoj naravi

bio — mogao dalje postojati. Drugo je čin religioznosti, a drugo čin volje za religioznost. Svoju čudorednu vrijednost dobiva čin religioznosti od čina volje za religioznost. Ali zato volja za religioznost još nije sama specifična religioznost. Htjeti biti religiozan, još ne znači stvarno biti religiozan.

### Religiozne predočbe i simboli

Svima je dobro poznato, da u religioznom spoznavanju veliku važnost imaju predočbe i zorne slike. Vjerske se istine često prikazuju simbolički. Stoga je važno znati, zašto predočbe nisu dominantna komponenta religioznog doživljavanja.

Pojam predočbe je u običnom govoru višeznačan. Girgensohn ga shvaća u smislu reprodukcije onih konkretno-zornih osjeta, koji se mogu doživljavati. Njihovo je značenje, tako izvodi Girgensohn, u strukturi religioznog doživljavanja od sekundarnog značenja. To se vidi iz točnog izpitivanja odnosa, što ga u pojedinim konkretnim slučajevima predočbe imaju prema misaonim suvislostima istog doživljavanja. No budući da je i za školovane promatrače često vrlo teško razlikovati zorne datosti od nezornih, to je ovo pitanje jedno od najkompliciranijih psihologijskih problema. Da se može govoriti o predočbi u strogom smislu, potrebno je, da reproduciranu zornu sliku možemo opažati i onda, kad u isto vrijeme imamo i misao o istoj stvari. Obratno, kad imamo samo znanje o bivšem zornom osjetu, koji sad nije zorno reproduciran, nema prave predočbe. U ovom posljednjem slučaju radi se zapravo o mišljenju, jer ovi zorni momenti imaju svoj smisao tek u pravim misaonim suvislostima.

Eksperimentalna metoda pruža mogućnost, da se prividne predočbe prepoznaju kao prave misli. U tom je smislu Girgensohn ustanovio, da izkazi izpitivanih osoba netočno govore o predočbama, dok se kod njihovog doživljavanja stvarno radi o mislima.

Religiozne predočbe imaju među ostalim i to svojstvo, da mogu biti nestvarne i absurdne, a da ipak izriču neki smisao. Tu se radi o takozvanom simboličkom značaju religiozne spoznaje. Čovjek vidi ili čuje zorni simbol, ali u isto vrijeme misli nešto drugo, nego što taj simbol po svojim zornim činbenicima znači. Već u običnom životu stanovite kretnje ili znakovi imaju sasvim drugo značenje, nego što oni po svojoj prirodi zapravo jesu. Isto tako ima i matematičkih simbola; oni su čak od velike važnosti. No najviše se o simbolima može govoriti u religiji. To sliedi iz naravi same stvari. Religiozni sadržaj odnosno religiozne istine većinom nisu predmeti našeg izkustvenog svijeta, nego se odnose na transcendentnu stvarnost, o kojoj imamo samo analognih pojmova. Čim prelazimo granice empiričkog svijeta, tražimo nove mogućnosti za prikazivanje i izražavanje onog, što stvarno mislimo. O Bogu Otcu, da uzmemo

najobičniji primjer iz Sv. Pisma, možemo misliti samo po analogiji prema pojmu otca, što ga imamo iz našeg vlastitog života odnosno iz života poznate nam prošlosti. Mnogima je taj »Bog Otac« s bielom bradom u kasnijim godinama kamen smutnje, što više, razlog, da s negodovanjem govore i o tobožnjem religioznom »zaglupljivanju«. Međutim, takve i slične izjave stvarno nisu ni najmanje opravdane. No one ipak pokazuju, da onaj, koji ih zastupa, samo površno ili nikako ne poznaje duševni život čovjeka. Tamo gdje naši pojmovi zataje, možemo se služiti samo još simbolima, a to su zorne predočbe, koje stvarno imaju funkciju nezornih misli. Zorni je simbol u tom slučaju nosilac nezorne misli. Ali kod toga treba imati pred očima, da simbol kadkad može biti čudne naravi; u odnosu prema misaonom sadržaju, što ga ima predočiti, on može biti vrlo nepodpun ili inadekvatan. Kad se radi o pravom religioznom doživljavanju, nalazimo se na najtajanstvenijem sloju stvarnosti. Tamo zataji pojmovna preciznost: jer ono, što je najdublje i najuzvišeniije u životu, tako iztiče Girgensohn, može se samo bez rieči i bez predočaba misliti (što je pretjerano i netočno rečeno!) — to se može samo približno naslućivati, a ne adekvatno izreći. To su »blagdanske misli«, koje se živo pojavljuju samo u riedkim trenutcima, a koje ne možemo u njihovom pravom sadržaju trajno zadržati. Jedino simbolima možemo neke fragmente takvih doživljaja točnije odrediti i na taj način neke najvažnije momente takvih »blagdanskih misli« osigurati za naš svagdašnji život.

Ovim je ujedno karakteriziran smisao takozvanog *mitskog mišljenja* u religiji. Slike, simboli i alegorije zaista igraju veliku ulogu u našem religioznom spoznavanju. No zato ipak imaju ograničenu i podređenu spoznajnu vrijednost, naročito kad ih usporedimo s pojmovnim spoznavanjem. Mitski je način mišljenja vrlo zagonetan, kao što je i tumačenje mita vrlo teško i problematično. Borba je na pr. obća slika za bilo koju oprečnost; svaki se odnos prikazuje u obliku akcije; zato je u mitu borba i ono, što stvarno nema ništa zajedničko s borbom u pravom smislu rieči. U poganskoj mitologiji imamo mnogo primjera, koji u obliku različitih historijskih događaja žele prikazati jednu te istu istinu. Zar se ne radi o istoj stvari, kad je duša u mitologiji čas cviet, koji cvate, čas ptica, koja uzleti? A simboli nalaze svoje opravdanje u tom, što barem na neki način, iako možda na vrlo nesavršen i inadekvatan način, izriču o svom predmetu ma i najmanji dio prave stvarnosti. I zato miti imaju izvjestnu opravdanost u religijama. Mit naime može u nama buditi stanovite slutnje još i onda, kad svaka druga spoznaja zataji. Svoj opravdani smisao ima mitski govor unutar

<sup>9</sup> Vidi o tom pristupačno narodno izdanje: J. Grimm, Deutsche Mythologie. Volksausgabe. Bearbeitet und eingeleitet von K. H. Strobl. Wien-Leipzig 1939.

granica religioznosti tamo, gdje već nikako ne došizemo uzvišenost religioznog predmeta pojmovima i pojmovnim razmatranjima, nego gdje poput sv. Ivana u »apokaliptičkim« slikama i viđenjima nastojimo još nešto reći ili znati<sup>10</sup>...

### Nesviestni život i religiozno doživljavanje

Švicarski psihoanalitičar C. G. Jung, koji shvaća religije kao terapeutska sredstva za duševne neuroze, obćenito karakterizira religiozno iskustvo kao ono iskustvo, što ga ljudi najviše cijene. Religiozno je iskustvo absolutno. O njemu se ne može disputirati: jedni ga imaju, drugi ga nemaju, a tim je diskusija svršena. Nije mjerodavno, što sviet drži o religioznom iskustvu. Tko je religiozan i tko proživljava religiozne vrjednute, taj posjeduje veliko blago jedne stvari, koja mu je postala izvorom života, smisla i ljepote, te koja je svietu i čovječanstvu dala novi sjaj<sup>11</sup>. Jung kod tog promatranja polazi sa stajališta one vrste psihologije, koju on i inače zastupa, naime sa stajališta, što ga on sam naziva »izključivo fenomenološkim«. To će reći, da se on bavi samo činjenicama (dogadajima, iskustvima). U metafizičko ili filozofsko prosuđivanje ne želi ulaziti. Zato se ni ne obazire na zahtjev pojedinih konfesija, da ih se smatra jedino pravim religijama<sup>12</sup>.

Kod tumačenja religioznog iskustva (religioznog doživljavanja) Jung polazi od svog tumačenja snova. Snovi odaju nepoznate nutarnje činjenice ljudske psihe. Samo se snovi moraju naprosto uzimati kao zamršene činjenice, takoreći kao neki »dogadaj prirode«, jer čovjek sanja onda, kad su sviest i volja najvećim dielom ugašene. Freud krivo misli, tako naglašuje Jung, da su snovi samo fasada ili pročelje, iza kojeg da je čovjek namjerno nešto sakrio. Ne vidi se, zašto bi trebalo držati, da je san lukav pronalazak za to, da se drugi vode u zabludu<sup>13</sup>.

Po Jungovu tumačenju snova trebalo bi držati, da se čovječja ličnost sastoji iz sviesti i iz neke velike pozadine nesviestne psihe, koju dalje ne možemo odrediti. Moramo u čovjeku priznati egzistenciju neke stvarnosti, koju dalje ne možemo opisati. Njenu egzistenciju moramo predpostaviti ili priznati, da bismo mogli protumačiti neke činjenice. Svi ti nepoznati činbenici mogu se karakterizirati kao »nesviestni« dio čovječje ličnosti. Njihovu pravu bit nikako ne možemo spoznati. Vidimo samo njihove učinke, a po ovima nam se čini, da

<sup>10</sup> Obširno o tom razpravlja moja knjiga: Misli o Bogu i religiji. Zagreb 1942, str. 57—58, 63—75 i 128—142.

<sup>11</sup> C. G. Jung, Psychologie und Religion. Die Terry Lectures 1937 gehalten an der Yale University. Zürich und Leipzig 1940, str. 144 i 188—189.

<sup>12</sup> C. G. Jung, Psychologie und Religion. Str. 11, 10 i 17.

<sup>13</sup> C. G. Jung, Psychologie und Religion. Str. 43 i 48—49.

ti činbenici imaju »psihičku narav«, koja se može usporediti s naravi psihičkih sadržaja. No u toj stvari nemamo nikakve sigurnosti. Po svoj prilici postoji kontinuitet nesviestnih procesa. Individualna je svijest takoreći uronjena u nesviestnu psihu. Nama je obseg svijesti poznat, dok za nesviestno znamo samo to, da ono postoji i da svojim postojanjem utječe na svijest i njenu slobodu u tom smislu, da ih ograničuje<sup>14</sup>.

Snovi se u velikoj mjeri osnivaju na »kolektivnoj građi«, na takozvanim arhetipima. To su oblici ili slike kolektivne naravi, koje odprilike po čitavom svijetu nalazimo kao sastavne dielove mita i ujedno kao autohtone, individualne proizvode nesviestnog podrijetla. Predajom, seobom i nasljedstvom prelaze ti motivi na potomstvo. Cijeli se duševni život u tolikoj mjeri osniva na arhetipu, da se u pojedinim konkretnim slučajevima samo velikim kritičkim naporom može od njega razlikovati strogo individualna stvarnost. Sve ono, što je individualno, vezano je na vrijeme, dok je psihički život arhetipa »nevremenski«, indiferentan prema vremenu<sup>15</sup>.

Prema tako postavljenim principima religiozno je iskustvo ili religiozno doživljavanje samo neki izraz ili oblik nepoznatog nesviestnog života u nama. Pojam o Bogu je samo »neznanstvena« hipoteza. Psihologijski se može samo toliko reći, da kod ljudi razmjerno često nailazimo na arhetip božanstva<sup>16</sup>.

Kritičke primjetbe. — Da ne ponavljamo ono, što smo drugdje već obćenito rekli s obzirom na psihoanalitičku psihologiju religije, napominjemo samo sljedeće:

Krivo je, što Jung lokalizira religiozno doživljavanje izključivo sa stajališta svoje naročite psihoterapeutske metode. Krivo je također, što prema načelima te metode određuje duševnu funkciju religioznog doživljavanja i psihičku bit tog doživljavanja. U okviru čisto terapeutskog postupka takvo promatranje može biti opravdano. Ali je pretjerano i neopravdano, ako se bit religioznog doživljavanja, koje se — i ako možda ne redovito, a ono barem vrlo često — odvija na svjetlim visinama svjestnosti, jednostavno određuje i prosuđuje po još vrlo priepornim i zagonetnim načelima tumačenja snova. Svakako više znamo o religiji, nego o snovima. Stoga nije ni umjestno ni dopušteno, da ono, što je jasnije, tumačimo po onome, što je manje jasno.

Neka sad bude još u originalu naveden tekst, kojim J. W. Hauer na osnovu poviestne građe opisuje bit religije. Sadržaj tog teksta možemo lako dovesti u sklad s onim, što smo utvrdili prema novijim empiričkim istraživanjima psihologije.

<sup>14</sup> C. G. Jung, *Psychologie und Religion*. Str. 74, 60, 97, 116, 148 i 152.

<sup>15</sup> C. G. Jung, *Psychologie und Religion*. Str. 93, 160 i 162.

<sup>16</sup> C. G. Jung, *Psychologie und Religion*. Str. 107—108 i 151.

»Die Religion als Erlebnis stellt sich dar als ein Berührtwerden oder Ergriffensein von einer übermenschlichen Macht unter starken Gefühlen der menschlichen Nichtigkeit, der Scheu und Ehrfurcht, Erhabenheit und Seligkeit. Diese Macht wird als höchste Wirklichkeit erlebt; im Erlebnis selber ist Gewissheit und Wahrheit unmittelbar gegeben; es führt den Menschen hinein in eine geheimnisvolle Verbundenheit mit jener Macht, der er nur schwer entgehen kann, und die den Beginn eines neuen Lebensprozesses ausmacht. Er wird erlöst von der Weltangst, sein Selbst wird gestärkt, gesteigert und erhöht, er erhebt sich zu den Hochgefühlen unbedingter Kraft und unbedingten Wertes. Die Einzigartigkeit der Gefühle des religiösen Erlebnisses deutet auf die Einzigartigkeit der sich offenbarenden Macht; sie wird als »heilig« im Sinne des Überraschenden, Übermenschlichen, Übernatürlichen, Letzt-hinigen empfunden, als ganz andere, als »göttliche«. Sagt der Mensch bewusst und willentlich Ja zu der zwingenden Verbundenheit mit jener Macht, so gelangt er zu Religion als Seelenhaltung...«<sup>17</sup>

### »Empirija« religioznog doživljavanja

Prema napried iznesenoj definiciji religioznog doživljavanja mora biti jasno, da »empiriju« ovdje ne shvaćamo u izključivo prirodnoznastvenom značenju. Naprotiv, po svemu dolazi do izražaja, da se radi o onom izkustvu, što ga možemo imati o pravim duševnim činima.

U svojoj monografiji o problemu religioznog doživljaja A. Hammer obširno razpravlja o pojmovima »empirija« i »psihičko«, a prigovara onima, koji su se trudili uvijek samo oko »empirije« religioznog doživljavanja — kao da su tim zanemarili psihički značaj religioznog čina, odnosno kao da su na taj način previše »prirodnoznastveno« razpravljali o religioznom doživljaju<sup>18</sup>. U tom pravcu onda i sam konstruira opreku između »empiričke« i »psihičke« stvarnosti. Ta je oprečnost dakako samo onda razumljiva i opravdana, ako pojam »empirije« uzmemo u smislu običnog prirodnog događanja odnosno događanja u prirodi. Međutim, ta terminologija zbunjuje. Ne vidimo, zašto ne bismo mogli imati izkustva o našim duševnim činima; a to je »empirija« o psihičkoj stvarnosti. »Empirija« pojmovno nije istovjetna s »prirodom«. Kao što je moguće izkustvo o prirodi i o različnim stanjima prirode, tako je ono moguće i o psihičkim činbenicima. Razumije se, da je sam način sticanja tog izkustva vezan na različne

<sup>17</sup> J. W. Hauer, Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen. Stuttgart 1923, str. 45. Vidi također str. 38.

<sup>18</sup> A. Hammer, Vom Problem des religiösen Erlebnisses. Eine psychologische Studie. Würzburg 1939, str. 1—50.



uvjete. To sliedi iz toga, što se radi o sticanju iskustva o različitim slojevima stvarnosti.

Isti je prigovor odnosno nesporazum po sriedi i onda, kad Hammer uzima pojam uzročnosti naprosto u smislu nuždnog slieda unutar granica prirodnog događanja, pa ga zato suprotstavlja »činu« kao onoj stvarnosti, koja je značajna za psihičko doživljavanje<sup>19</sup>. Iz celoga se konteksta vidi, da Hammer jednostavno prelazi preko pojma takozvane slobodne uzročnosti. U stvari slobodna uzročnost po svom pojmu uključuje sve one momente, za koje Hammer misli, da ih jedino uvažujemo, ako govorimo o »činu«, a ne o »uzročnosti«. Ako već govorimo o nekoj bitnoj razlici između učinaka prirodnih uzroka i psihičkog doživljavanja kao učinka slobodne uzročnosti, onda dakako smijemo i moramo priznati, da se radi o različitom načinu uzrokovanja. Nigdje ne postoji psihički doživljaj odijeljen od subjekta kao svog uzroka. Ali »čin«, koji bi se imao shvatiti kao ono, što se suprotstavlja »uzročnosti«, zapravo je učinak subjekta, koji slobodno djeluje, to jest kod kojeg učinak ne sliedi prirodnom nuždošću. Taj »čin« kao psihički učinak ima svoju svojstvenost. O njemu je načelno moguće izvjestno iskustvo. U tom se i sastoji ono, što zovemo »empirijom« čina. — Iz toga se valjda dovoljno vidi, da »empiričko« ili »izkustveno« izpitivanje religioznog doživljavanja ne znači niekanje njegovog psihičkog značaja. Naprotiv, ako u tom izpitivanju postupamo strogo izkustveno, a ne aprioristički, onda smo na najboljem putu. U tom slučaju ne ćemo jednostavno teorijski prosuđivati ono, što valja iztraživati u vidu njegove činjeničnosti, nego ćemo pustiti, da same činjenice govore — dakako, na svoj način.

Tko će reći, da je na pr. metoda takozvane psihologije mišljenja previše vezana na metodu prirodnih znanosti? Baš psihologija mišljenja iztiče, da na području duševnosti nema i ne može biti one »egzaktности« i onog »pokusa«, kako ih poznamo u prirodnim znanostima. Sigurno je i to, da je na pr. odnos spoznajnog subjekta prema izvjestnom fizikalnom procesu kao predmetu iskustva drugi nego kad se radi o iskustvu, što ga imamo o vlastitim duševnim činima. Ipak ne vidimo, zašto bi trebalo čisto »opažajnu refleksiju«, ako je taj izraz uobće na mjestu, odmah proglasiti teorijskim tumačenjem duševnih činbenika. U načelu je sve rečeno, kad kažemo, da je iskustvo o duševnim činima naročito iskustvo ili iskustvo svoje vrste. Drugo je onda, kad pitamo za uvjete tog iskustva i za njegovu razliku od ostalog ne-psihičkog iskustva. Stoji i to, da se ne smijemo zadovoljiti samim iskustvenim konstatiranjem. No teorijsko tumačenje utvrđenog iskustva znači novu zadaću, kojom se bavi metafizika kao normativna znanost.

<sup>19</sup> A. Hammer, Vom Problem des religiösen Erlebnisses. Str. 59-63.

Psihologija religije kao takva ne rješava religijski problem, nego jedino iztražuje njegovu iskustveno-pojavnu stranu. Da li religioznosti uistinu odgovara nešto realno, to jest, da li u redu stvarnosti uistinu postoji predmetni sadržaj religiozne misli (u zadnjem smislu: da li stvarno egzistira Bog), o tom ima da sudi filozofija religije. Iz toga ipak ne sliedi, da se psihologija religije odnosi indiferentno prema religijskom problemu uobće. Naprotiv! Filozofsko mišljenje mora da respektira činjenice. Uslied toga su činjenične konstatacije bilo psihologije religije bilo poviesti religija jedino izpravno izhodište filozofije religije. Pa ako neka teorija dolazi u sukob sa točno utvrđenim činjenicama, onda je to znak, da ona počiva na krivom temelju ili na krivim pretpostavkama.

Poznato je, da ima teorija, prema kojima se religija smatra posljedicom običnog sujevjerja, magijom ili sličnim nastranim proizvodom ljudske mašte. Mišljenje, da je religija fosilan ostatak prošlih vremena, još je dosta umjereno, kad imamo na umu, da je religija kadkad bila proglašena sviestnom samoprevarom ili čistim izrodom ljudske naravi. Svi oni, koji se hoće riešiti svojih religioznih obveza i svoje ćudoredne odgovornosti, sliepo vjeruju u takve tvrdnje, a ne vode računa o onome, što im otkriva nepristrano izpitivanje činjenica.

Moderna psihologija religije došla je, kako smo vidjeli, do neospornog rezultata, da u svakom religioznom doživljavanju prevladava pravo mišljenje i da bez mišljenja naprosto nema religioznosti.

Iz toga nam prije svega mora biti jasno, da religiji kao punovriednoj duhovnoj pojavi pripada veliko značenje. Kao psihička pojava religija je u najmanju ruku ravnopravna sa znanošću, kulturom, umjetnošću. Svojom upravljenošću na nešto »nezemaljsko«, na nešto »više«, religiozno doživljavanje kao da zasluđuje prvenstvo među svim duševnim pojavama. Intenzivno proživljavanje svoje ograničenosti kao i ovisnosti svoga bitka o nećem višem, i to na način, da je angažirana ciela ličnost — to je bez sumnje čin dostojan razumnog ćovjeka. Zato već prosto izpitivanje činjenica osuđuje mišljenje onih, po kojima bi religioznost u najboljem slućaju bila u odnosu podređenosti prema znanosti, kulturi, umjetnosti i ostalim duhovnim tvorevinama ćovjeka.

Misaona struktura religioznog doživljavanja; naime, proživljavanje vlastite ograničenosti i ovisnosti, podsjećća na metafizićke dokaze, kojima tradicionalna filozofija dokazuje egzistenciju Bođuju. Logićka je struktura tih dokaza takva, da se polazi sa izvjestnih činjenica ili datosti, te da se primjenom zakona uzročnosti pod različnim vidom zaključuje na postojanje Boga kao zadnjeg razloga i tvornog uzroka svih tih ćinjenica ili datosti. Drugim riećima, u svim tim dokazima konstatira se izvjestna nedostatnost (ogranićenost — ovisnost), pa

se iz toga logičko-metafizičkim zaključivanjem izvodi egzistencija jednog »višeg«, neograničenog i neovisnog bića (Boga).

Valja ponovo naglasiti, da psihologijsko promatranje religioznog doživljavanja ne rješava pitanje o egzistenciji Božjoj. Ali zato je ipak vrlo poučno i svakako u prilog tradicionalnoj filozofiji, da se misaona struktura religioznog doživljavanja u mnogom pogledu podudara s logičkom strukturom metafizičkih dokaza za egzistenciju Božju.

Možda će nekima biti kamen smutnje to, što je religiozna misao ipak samo »intuitivna« misao, to jest što ona nije tako svjestna i tako razgovietna kao »znanstvena« misao, i što je obavijena tolikim čuvstvima, da je često možemo samo težkom mukom prepoznati kao misao.

Taj prigovor ima doduše svoju privlačnost, ali nikako nije presudan. Takozvano intuitivno obilježje religiozne misli, čini se, da je znak primitivne i spontane sigurnosti, kojom čovjek proživljava religiju. Sve ono što čovjek proživljava spontano i nekakvim prirođenim nagonom (u dobrom smislu rieči), to se u njemu ne rađa slučajno, nego je izljev same njegove naravi. Zato »intuitivnost« religioznog doživljavanja sama po sebi ne daje povoda, da religiju smatramo izrodom naše naravi, već obratno, »intuitivnošću« religioznog doživljavanja zamčena je religioznost kao spontano očitovanje ne samo našega duha, nego i ciele naše ličnosti.

Naš se religiozni život nikako ne sastoji u suhim misaonim činima. Svaki je pravi religiozni čin u isto vrijeme i uviđanje i predanost. Otud njegova velika čuvstvena naglašenost: obuzetost ciele ličnosti. Tek emocionalne nianse daju našoj religioznosti onaj čar i onu tajanstvenost, kojima nema ravnih u ostalom našem duševnom životu.

Moderna psihologija religije otkrila je znanstvenom egzaktnošću naročito ove tri činjenice. Prvo: naše religiozno proživljavanje uključuje baš toliko razumskih momenata, koliko je potrebno, da se opravda razumska fundiranost religije: Drugo: ova misaona srž religioznog proživljavanja obavijena je i prožeta najrazličnijim čuvstvima. Treće: kao pravo stvaralačko proživljavanje, to jest kao uzpostavljanje unutrašnjeg odnosa između duše i Boga, religioznost ima svoju naročitu životnu dinamiku.

Ta dinamika uzhićava srdce čovjekovo i izpunjava ga onim blaženstvom, što ga naslućuju i osjećaju samo oni, koji svetom zbiljom proživljavaju svoju religiju.

---

## L I T E R A T U R A

O. Piper, Das religiöse Erlebnis. Eine kritische Analyse der Schleiermacherschen Reden über die Religion. Göttingen 1922. (F. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Herausgegeben von R. Otto. Göttingen 1926).

J. Schuck, Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Gotteserfahrung. Würzburg 1922.

G. Wunderle, Das religiöse Erleben. Eine bedeutungsgeschichtliche Studie. Paderborn 1922.

Isti, Über das Irrationale im religiösen Erleben. Eine religionspsychologische Betrachtung. Paderborn 1930.

J. W. Hauer, Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen. Stuttgart 1923.

Fr. Heiler, Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung<sup>5</sup>. München 1923.

M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen. Erster Band: Religiöse Erneuerung<sup>2</sup>. Halbband II. Leipzig 1923.

J. Engert, Psychologie und Pädagogik der religiösen Begriffe. Ein Beitrag zur experimentellen Pädagogik. Berlin 1924.

W. Gruehn, Das Werterlebnis. Eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage. Leipzig 1924.

Isti, Religionspsychologie. Breslau 1926.

P. Hofmann, Das religiöse Erlebnis. Seine Struktur, seine Typen und sein Wahrheitsanspruch. Charlottenburg 1925.

W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens<sup>4</sup>. Deutsche Bearbeitung von G. Wobbermin. Leipzig 1925.

C. Schneider, Studien zur Mannigfaltigkeit des religiösen Erlebens. Ein Beitrag zur Psychologie der individuellen Differenzen auf experimenteller Grundlage. (Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung. 4, 1929, naročito uvod i str. 126.)

K. Girgensohn, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage<sup>2</sup>. Nachtrag »Forschungsmethoden und Ergebnisse der exakten empirischen Religionspsychologie seit 1921« von W. Gruehn. Gütersloh 1930.

E. Spranger, Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit<sup>7</sup>. Halle S. 1930. (Na hrvatski preveo V. Filipović pod naslovom: Oblici života. Duhovnoznanstvena psihologija i etika ličnosti. Zagreb 1942.)

Isti, Weltfrömmigkeit. Ein Vortrag. Leipzig 1941.

H. u. K. Schjelderup, Über drei Haupttypen der religiösen Erlebnisformen und ihre psychologische Studie. Berlin 1932.

R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen<sup>23</sup>. München 1936.

W. Keilbach, Die Problematik der Religionen. Eine religionsphilosophische Studie mit besonderer Berücksichtigung der neuen Religionspsychologie. Paderborn 1936.

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

J. Hessen, Die Werte des Heiligen. Eine neue Religionsphilosophie. Regensburg 1938.

A. Willwoll, Über die Struktur des religiösen Erlebens. (Scholastik. 14, 1939, str. 1—21.)

A. Hammer, Vom Problem des religiösen Erlebnisses. Eine psychologische Studie. Würzburg 1939.