

Što je moderna psihologija religije? *

P R I S T U P

Psihologija religije je danas vrlo aktualna znanost. Skoro bismo mogli reći da je ona danas u modi.

Kako je do toga došlo?

»Historijske« metode prošlog stoljeća vodile su do znatnih rezultata na najrazličnijim naučnim područjima. Naročito je povijest religija proširila vidike religijske znanosti, pa se pod njenim utjecajem moderno protestantsko bogoslovlje takoreći izrodilo u *historizam*. To znači da se bogoslovlje prvenstveno smatralo ispitivanjem religije u njenim historijskim činionicima, u njenoj historijskoj prošlosti. U jednu ruku je to vodilo do nekog relativističkog shvaćanja religije, jer nepregledna mnogovrsnost religija kao da opravdava vjerski relativizam. Svakako je historizam izgubio kontakt s religioznošću. Dok je iza historizma općenito slijedila reakcija u obliku takozvane životne filozofije, u protestantskom bogoslovlju zapažamo kako sve više prevladava jedna *psihološka tendenca* u svrhu naročitog opravdanja i produbljivanja bogoslovskih problema (M. Reischle, G. Runze, E. Troeltsch, A. Harnack, G. Wobbermin, Fr. Heiler, R. Otto i drugi). O pravim filozofskim i bogoslovskim razlozima ove psihološke tendence govorit ćemo poslije. Nešto kasnije zapažamo tu istu tendencu i u katoličkoj stručnoj literaturi, dakako u sasvim drugoj suvislosti (W. Schmidt, B. Bartmann, A. Rademacher i drugi). U tom se očituje svijest, da historijske pojave nisu zadnji odgovor na pitanje o religiji, već da se i one osnivaju na jednom dubljem sloju stvarnosti. Tek duševno proživljavanje stvara historijske oblike religije. Zato se posve naravno ukazala naučna potreba da se ispituje religija unutar samih granica duševnog proživljavanja, religija kao kompleksna subjektivna stvarnost, a to je *religioznost*.

U metodičkom se pogledu psihološko ispitivanje religioznosti najzgodnije nadovezuje na povjesno istraživanje religija. Iako se ni povijest religija ne može odreći svakog psihološkog promatranja religioznih pojava (najmanje to može *poredbena povijest religija*).

* Ovim člankom počinje niz rasprava, u kojima se obrađuju problemi moderne psihologije religije. Rasprave će biti otisnute u posebnoj knjizi.

U r e d n i š t v o .

ja), ona ipak u prvom redu uočuje izvanjske oblike religije, te time tek omogućuje prodiranje u nutarnost religioznosti, zapravo u ono svetište duše, gdje proživljavamo religiju na jedinstven način, to jest sasvim drukčije nego što proživljavamo takozvane profane duševne vrednote. Takvim se postupkom ujedno najbolje izbjegava opasnost apriorističkog konstruiranja religioznosti, jer se polazi od stvarnih činjenica. Osim toga ne treba smetnuti s uma da nam baš povijest religija stavlja na raspolaganje nepregledni niz nepobitnih činjeničnih podataka. Po njima se s pravom možemo i moramo orijentirati.

Religiozno je doživljavanje dio višeg duhovnog života, gdje je svaka pojedina doživljajna nijansa od naročitog značenja. Najplemenitiji duševni čini proživljavaju se u religiji na najintenzivniji i najčišći način. Prema tome je predmet psihologije religije vrlo zanimljiv, što uostalom potvrđuju velike simpatije kojima se u javnosti primaju spisi psihološko-religioznog značaja. Štoviše, zadnjih je decenija nastao naročiti literarni tip s religioznim sadržajem sa stanovišta psihološkog razumijevanja i tumačenja.

Mnogi se, nažalost, zaustavljaju kod čisto psihološkog opisanja religioznih doživljaja i kod čisto psihološkog raščlanjavanja religioznih vrednota, ne pitajući dalje za njihovu metafizičku fundiranost. Neki se čak približuju pravom psihologizmu, isključivom tumačenju religije po psihološkim metodama i teorijama, bez obzira na to da li sama narav predmeta uopće dopušta takvo tumačenje kao zadnji odgovor i zadnje rješenje. Ne bismo nikad smjeli zaboraviti, da ono što je svijesno ne mora biti i istinito.

PSIHOLOGIJA RELIGIJE KAO EMPIRIČKA ZNANOST

Ne ulazeći ovdje u prijem oko pojma religijske znanosti,¹ spominjem da shvaćam *religijsku znanost* kao nauku, koja se bavi ispitivanjem religije uopće, to jest naučno-teoretskim istraživanjem i tumačenjem svih religioznih pojava. Kao takva bitno se razlikuje od bogoslovlja, koje se isključivo bavi religioznim pojavama i religioznim sadržajem jedne određene vjere, koju obično smatra jedinom pravom i ujedno objavljenom religijom. Religijska znanost ima razmjerno kratku prošlost kao metodički izgrađena nauka. Potsjećam samo na slijedeće činjenice. Svojom destruktivnom filozofsko-bogoslovskom kritikom reformacija je religiju u principu izvrgnula sudbini »autonomne« znanosti. Posljedice toga dobro se vide u filozofiji prosvjetiteljstva, naročito u »naravnoj religiji« racionalističkog deizma, za koju kaže A. Sabatier da uopće nije nikakva religija, već samo prazna apstrakcija.² Religijska je

¹ Vidi o tome: J. Wach, *Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. Leipzig 1924.

² »Je comprends maintenant pourquoi la «religion naturelle» n'est pas une religion . . . Au fond, cette prétendue religion n'est que de la philosophie. Elle naquit aux époques de rationalisme, de travail critique, de raison impersonnelle et n'a jamais été qu'une abstraction.« A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*.⁹ Paris (bez godine), str. 26.

znanost ipak tek polovicom 19 stoljeća procvatala, kad je naročito poredbeno istraživanje jezika omogućilo tačnije upoznavanje i razumijevanje mnogih poganskih kultura i religija, o kojima osobito misionari i danas neprestano stiču nove podatke.

Religijsku znanost dijelimo u više disciplina prema različnom stanovištu, s kojeg se promatraju religiozne pojave.

Povijest religija istražuje sadržaj, podrijetlo i razvitak pojedinih konkretnih religija. Ona se, dakle, bavi religijom u objektivnom smislu, i to ukoliko se religija manifestira u različnim konkretnim historijskim oblicima. Takvo istraživanje po svojoj naravi vodi često do dosta tačnog utvrđivanja vremenskih i mjesnih odnosa između pojedinih religija. To opet vodi do boljeg razumijevanja svega onoga čime se pojedine religije naročito odlikuju. — Na toj je osnovi nastala takozvana *poredbena povijest religija*. Ona neće samo tipološki grupirati religiozne pojave i činjenice, nego pozitivno ide za tim da utvrdi njihove međusobne *uzročne* odnose. — U naše se dane sve više govori i o *sociologiji religije*, koja sa socijalnog stanovišta promatra religiozne činjenice. Ona radi općenito o odnosu religije prema građansko-svjetovnom društvu, a ide za tim da pronađe one socijalne oblike, kojima se religija može služiti da što uspješnije postigne svoju svrhu. — *Psihologija religije* ispituje religiju kao nutarnje duševne procese (religioznost), dakle religiju u subjektivnom smislu. — Konačno se *filozofija religije* kao normativna znanost bavi metafizičkim opravdanjem religije bilo u subjektivnom bilo u objektivnom smislu.

Psihologija religije može se definirati kao znanost, koja *istražuje naše subjektivno religiozno proživljavanje ili našu religioznost* (obiectum materiale) *isključivo kao iskustvene činjenice* (obiectum formale). Ona se ne bavi teorijama ili spekulativnim refleksijama o religiji, nego kao empirička znanost jedino nastoji utvrditi i opisati naše stvarno religiozno iskustvo u najrazličnijim njegovim konkretnim oblicima. Religiozno je proživljavanje vrlo komplicirano, a spada u najskriveniju sferu duševnog života. Ono je po cijeloj svojoj naravi tako nježno i tako tajanstveno, da je skoro nemoguće dosegnuti njegovu izvornost. Pravi je religiozni život uronjen u struju nepregledno nijansiranih čuvstava, koja dolaze i prolaze, a koja se u jednu ruku protive svakoj svijesnoj kontroli. To su jedinstveni doživljaji, koji se ne vraćaju šablonski u svom prvotnom čaru, doživljaji koji i nama samima, koji smo ih možda u različnim dimenzijama lično iskusili, ostaju ponajviše nepristupačni, neshvatljivi, zagonetni.³

Religioznost je uglavnom skup onih duševnih čina, kojima čovjek na jedinstven način proživljava svijest svoje ovisnosti o nekom natčovječanskom i nadzemaljskom »božanstvu«, to jest

³ Ovo nekoliko rečenica kao i kasniji izvodi o glavnim prigovorima protiv psihologije religije uzeti su uz male promjene iz mog predavanja: *Moderna psihologija religije*. (Život. 18, 1937, str. 218—232.)

svijest svoje ovisnosti o nekoj naročitoj višoj osobnoj moći. U tom se proživljavanju očituje odnos podređenosti čovjeka prema »božanstvu«. Religioznost je uvijek *dedikativan* stav; nije priznanje ovisnosti i podređenosti u običnom smislu riječi, već je naročito *poklonstveno* priznanje.

U psihologiji religije istražuju se religiozne pojave samo kao naročiti psihički (duševni) procesi ili kao doživljaji naše svijesti. Na osnovi činjeničnog promatranja ima se ustanoviti, da li su to čini razuma, volje ili čuvstva. Možda je religioznost jedinstven čin, kod kojeg su angažirani i razum i volja i čuvstvo. U tom će se slučaju morati dalje ustanoviti, koji su elementi bitni i koji nisu. Od velike je također važnosti da se iz psihologije religije isključe filozofska i bogoslovsko-dogmatska pitanja: na pr. neumrlost duše, Krist, Trojstvo, itd. Ova pitanja mogu doduše dobiti izvjesno psihološko značenje, ali ipak tek onda, kad su već filozofski odnosno dogmatski opravdana. Zato ni ne spadaju direktno u psihologiju religije različni oblici »objektivne« religije, to jest historijske religije kao takve, već se u njoj u prvom redu ispituje subjektivno, individualno religiozno iskustvo. Ali budući da se subjektivnim religioznim doživljavanjem u nekom smislu stvaraju izvjesni obredi i tradicije kao objektivne norme (čime nije rečeno da te norme ne mogu biti pozitivno propisane!), to se također mogu ispitati oni subjektivni motivi, koji vode do takvih objektivnih oblika. Obratno se može i religiozni život pojedinca promatrati i ispitati obzirom na njegovu ovisnost o utjecaju objektivnih tradicija.

M. Penido razlikuje empirički, filozofski i bogoslovski tip psihologije religije, i to ne kao da se svi dosadašnji radovi na području psihološkog istraživanja religioznosti mogu jednostavno uvrstiti u jednu od ovih kategorija, nego u tom smislu što se po njemu religiozni čin može psihološki ispitati sa stanovišta iskustva, filozofije i bogoslovlja. *Empirički* se tip osniva na samom iskustvu, a može se shvatiti u dvostrukom smislu. Prvo, da nastojimo jednostavno opisati religiozne pojave bez ikakvog obzira na religioznu svijest subjekta, to jest pazeći samo na izvanjsko reagiranje subjekta u različnim »religioznim« situacijama; to je »behavioristički« pravac. Drugo, da se direktno bavimo psihičkim sadržajem religiozne svijesti; to je introspektivni pravac. *Filozofski* je tip psihologije religije zapravo dio filozofije religije, jer se bavi ontološkim raščlanjavanjem religioznih čina. *Bogoslovski* tip psihologije religije promatra religiozne čine pod vidom objave odnosno pod vidom njihove nadnaravnosti, tako da je to formalno teologija, a samo materijalno psihologija. — Penido pobliže ispituje introspektivni pravac empiričkog tipa psihologije religije. Odgovarajući na Schelerove fenomenološke prigovore protiv empiričkog istraživanja religioznosti brani mogućnost psihologije religije, ali odmah naglašuje i njenu »radikalnu nedostatnost«. Ispravno primjećuje da ona kao takva ne odlučuje o samoj specifičnosti religioznih čina, već samo klasificira i opisuje one svjesne čine, za koje subjekt sigurno drži da su religiozni. Pozivajući se na Maritainov pojam znanosti smatra da je psihologija religije nužno ovisna o filozofskim i bogoslovskim orijentacijama, a da ipak ne gubi svoju metodičku autonomiju. U tom je samo toliko istine, da čisto psihološko promatranje ne vodi do zadnjeg odgovora o biti pojedinih pojava što ih istražuje. To ona uostalom ni neće!⁴

⁴ M. T.-L. Penido, *La conscience religieuse. Essai systématique suivi d'illustrations*. Paris 1935, str. 1—40. Vidi moju opširnu recenziju: *Bogoslovska Smotra*, 25, 1937, str. 439—441.

•Život 1938/1 2

GLAVNI PRIGOVORI PROTIV PSIHLOGIJE RELIGIJE

Ima više ozbiljnih prigovora protiv psihologije religije. Reći će se prije svega da konkretni religiozni život nije čisto naravno duševno zbivanje, nego da je sasvim prožet nadnaravnom Božjom milošću, koja ima svoju naročitu nadnaravnu dinamiku i svoje osobite nadnaravne zakone, pa da se svaki pravi religiozni doživljaj uslijed toga direktno protivi psihološko-naučnom promatranju. Reći će se osim toga da je pravi religiozni život i po svom naravnom psihičkom aspektu nepristupačan ne samo tuđem nego i vlastitom opažanju, a da se samo nastrani, egzotični, histerički doživljaji mogu znanstveno ispitati.

Radi se, dakle, uglavnom o dvostrukoj načelnoj poteškoći. *Prva* je poteškoća u tome što stvarno živimo u nadnaravnom redu, i to ili pozitivnim ili negativnim religioznim životom. To je, kažu bogoslovi, zajamčeno Božjom objavom. Čisti je naravni red prema tome samo suha apstrakcija, a kao takav ne može biti predmet konkretnog činjeničkog promatranja.⁵ *Druga* se poteškoća sastoji u tome što religioznost i po svojoj naravnoj komponenti tobože gubi svoj tajanstveni čar i specifički značaj, kad je svijesno promatramo i naučno ispitujemo. Primjena znanstvenog aparata na religioznost značila bi po tom mišljenju njezinu profanaciju, tako da bi se naučno ispitivanje religioznosti zapravo izrodilo u krivotvorenje činjenica.

Svakako treba uvijek imati pred očima granice i pogibli psihološkog istraživanja. One su bitno uslovljene svojstvima predmeta koji se istražuje. Zato i u našem slučaju valja priznati da pravi religiozni život spada u nadnaravnu sferu, u sferu milosti, a da djelovanje milosti konačno ovisi o samoj Božjoj slobodi. Mi dođuše ne možemo razumom svojim dokučiti Božju slobodu, ali usprkos ovoj načelnoj konstataciji znamo da je na pr. sv. Augustin u svojim klasičnim *Ispovijestima* opisao slučajeve »genijalnog psihološkog

⁵ To možda čudno zvuči, ali je sadržajno ispravno. Neku je nejasnoću u tom pitanju skrivila netačna terminologija, po kojoj se ne-kršćanske religije smatraju »naravnim« religijama. Strogo uzevši treba reći da je *naravna* religija ona, koja odgovara čovjeku u stanju čiste naravi. Ali taj red stvarno ne postoji nigdje, ni tamo gdje ljudi bez ikakve svoje lične krivnje ne znaju za objavu. Svagdje postoji »*natura lapsa*«. I zbog ovog bitnog defekta u čovjeku ne može se u pravom smislu riječi govoriti o naravnoj religiji. A na poteškoću, koja preostaje obzirom na religiozni život onih koji ne znaju za kršćansku objavu, ima solidnih odgovora. Na primjer: »Wo immer also ein Mensch die Stimme hört, die ihn zum Guten ruft, und sich dem Ruf erschliesst in ganzer Bereitschaft, ist es ein Zeichen, dass ihn das Licht erleuchtet, das von Gott ist, dass ihn die Gnade führt. Gottes Gnadenwille ist überall da; der Kontakt ist hergestellt, wo Menschen sich dem Heiligen auf-tun im Gewissen.« Ili na drugom mjestu: »Die sichtbare Ordnung ist für die Gnadenwirkung da — aber die Gnade ist nicht beschränkt auf die sichtbare Organisation und Satzung.« O. Karrer, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum.*² Freiburg i. Br. 1934, str. 229—230 i 232. Mjesta u tekstu ističem ja.

opazanja« i da se oni još i danas mogu takmičiti s rezultatima najegzaktnijih istraživanja.⁶ Genijalno opisivanje tih slučajeva nikako ne daje povoda da sumnjamo u njihovu nadnaravnost, već obratno, ono nam služi kao dokaz da se prava religioznost barem u izvjesnim granicama može »egzaktno« promatrati.

I prigovor, da se samo nastrani i histerički religiozni doživljaji mogu znanstveno ispitati, ne stoji. Toliko je doduše sigurno, da se pravi i punovrijedni religiozni život ne može naučno promatrati za vrijeme aktualnog doživljavanja. Ali je, obratno, i to izvan svake sumnje, da često neposredno iza samog proživljavanja možemo u retrospektivnom promatranju izvjesne činioce tačno utvrditi. Na mogućnosti takvog retrospektivnog promatranja religioznosti osnivaju se klasične ispovijesti sv. Augustina, sv. Terezije od Isusa (iz Avile) i mnogih drugih svetaca. Za njih se sigurno ne može reći da su egzotički ili histerički proživljavali svoju religiju.⁷

U principu, dakle, treba reći da možemo opisati različna religiozna činjenična stanja, pokazati psihičku strukturu izvjesnih religioznih procesa i pokazati zakonitost koja je njima svojstvena. To drugim riječima znači da je psihologija religije moguća.

Ipak valja priznati da uistinu postoji *pogibelj psihologiziranja*, to jest pogibelj da se sva religioznost svede na imanentno duševno zbivanje i da se niječe upravljenost toga zbivanja na neku van-subjektivnu, »višu« stvarnost. Međutim, savjestan rad po strogo naučnim načelima i u granicama objektivno opravdanih naučnih zakona savladat će i tu poteškoću. Kad god je psihologija podlegla ovoj opasnosti, krivnja nije bila na psihologiji kao takvoj, nego na psiholozima, koji su svoje relativističke filozofske predrasude unižili u psihologiju i time unakazili svoje metode. U principu je moguće iskustveno-psihološki ispitati religiozne doživljaje i genetički protumačiti duševne procese religioznog doživljavanja. Praktična izvedba tog programa dakako da ovisi o stručnoj spremi i o naučnom patosu pojedinog psihologa.

KAKO SE DIJELI PSIHOLOGIJA RELIGIJE?

Analogno prema psihologiji uopće možemo i psihologiju religije dijeliti na različna pojedinačna područja. H. Pinard de la Boullaye je dijeli na ove tri podređene discipline: na genetičku, patološku i normalnu psihologiju religije. Prva može najviše poslužiti za tumačenje manje razvijenih religioznih tipova, druga za tumačenje nastranih i histeričkih religioznih pojava, a treća za tumačenje obične odnosno normalne religioznosti.⁸ Nešto drukčije

⁶ Werner Gruehn, Religionspsychologie. Breslau 1926, str. 13.

⁷ Poredi među ostalim: Ispovijesti sv. Augustina. Preveo i uradio pisao A. Živković. Zagreb 1930. Zatim: Djela sv. Terezije od Isusa. Sv. T. I: Knjiga o životu. Preveo Fr. Binički, Zagreb 1933.

⁸ H. Pinard de la Boullaye, L'Étude comparée des religions. II: Ses méthodes.⁴ Paris 1929, str. 307 (§ 487).

W. Gruehn. On od početka najviše govori o *normalnoj* psihologiji religije, koja se bavi empiričkim istraživanjem religioznih doživljaja normalnog, to jest običnog i duševno zdravog čovjeka. U njoj se istražuju samo opći oblici religioznosti, a ne uzimaju se direktno u obzir pitanja religioznog razvitka, individualne raznolikosti, patološke nastranosti i mnogovrsne socijalne uvjetovanosti. — *Genetička* psihologija religije istražuje različna pitanja religioznog razvitka. Na primjer: Kako nastaju religiozni čini? Kako nastaje religiozna svijest? Koje su razvojne linije u religioznosti pojedinca? Kakva je razlika između pobožnosti djeteta i pobožnosti odraslog čovjeka, između pobožnosti običnog čovjeka (prosječnog vjernika) i religioznog junaka (sveca)? Koji putevi vode u bezvjerje? — *Diferencijalna* psihologija religije nastoji uočiti individualnu raznolikost religioznih oblika, pa da na osnovi toga razlikuje različite religiozne tipove. — *Patopsihologija* religije bavi se različnim počecima, uzrocima i oblicima religiozne nastranosti. Rijetko je duša potpuno uravnotežena. Tko se malo razumije u probleme moderne psihijatrije i psihoterapije, taj će znati od kolike je važnosti tačno poznavanje religiozno-duševnih abnormalnosti. Spominjem samo pitanja duševne depresije, melankolije, nervoze, histerije, da ne govorim o drugim oboljenjima. U takvim i sličnim psihičkim stanjima prava religioznost ne iščezava potpuno, nego se samo razvija u naročitom, katkad teško shvatljivom pravcu. — *Socijalna* psihologija religije promatra čovjeka u njegovim religiozno-društvenim odnosima. Ma da je religioznost zapravo lični odnos između pojedinca i »božanstva«, pojedinac ipak živi u neprestanom dodiru sa svojom okolinom, u mnogom pogledu pod svijesnim ili nesvijesnim utjecajem te svoje okoline. Utoliko je i njegova religioznost sociološki ili društveno uvjetovana. Štoviše, između pojedinca i društva postoji i u religioznom pogledu naročiti uzajamni odnos. — Konačno se može još govoriti o *primjenjenoj* psihologiji religije, ukoliko se rezultati psihologije religije primjenjuju na praktične probleme, na pr. na pitanja religioznog odgoja, religiozne nastave, askeze i slično.⁹

Ova se razdioba ne smije naprosto izjednačiti s pitanjem metodike. Istina, skoro svako pojedino područje navedene problematike iziskuje naročiti metodički postupak. Ipak je moguće, pa i potrebno, da se metode na bilo kojem spomenutom području međusobno dopunjuju.

PRIMITIVNO PROMATRANJE I SPONTANO ISPOVIJEDANJE

Kao metodičko-empirička znanost psihologija religije ima vrlo kratku prošlost. Nastala je koncem prošlog i početkom ovog stoljeća. Zato se često govori o psihologiji religije kao novoj ili modernoj znanosti. Istina, primjenjivanje novih metoda po uzoru prirodnoznanstvenog i duhovnoznanstvenog istraživanja vodilo je,

⁹ Werner Gruehn, Religionspsychologie. Str. 41—150.

općenito govoreći, do dosta egzaktnih rezultata. Ali se pri tom ujedno pokazalo, da baš religiozno doživljavanje sačinjava najtajanstveniju sferu duševnog života, gdje egzaktne metode često zataje. U toj se činjenici donekle očituje ogromna razlika između izvornog duševnog zbivanja i običnih fizičkih ili kemičkih procesa. Ta je razlika danas i naučno i metafizički zajamčena. O njoj treba voditi računa. Iz toga među ostalim slijedi, da je pojam egzaktnosti nužno *analogan*, to jest da ima drugo značenje na području prirodnih znanosti i drugo značenje na području psiholoških znanosti. Štoviše, kako G. Wunderle primjećuje, osobitost duševnog zbivanja opravdava mogućnost, da u nekim slučajevima upoznajemo prave psihičke čine mnogo bolje i mnogo pouzdanije putem *primitivnog* promatranja ili *spontanog* ispovijedanja, nego putem »egzaktnih« metoda.¹⁰ I zaista, u spisima i ispovijestima onih koji su intenzivno proživljavali svoju religiju, naročito u ispovijestima svetaca, naći ćemo puno gradiva psihološko-religioznog sadržaja. To je gradivo i u naučnom pogledu od velike vrijednosti. Treba doduše priznati da se u tim spisima ne opisuje religioznost s naučnom tendencom ili u naučnu svrhu. Gdje god u djelima odnosno ispovijestima svetaca nailazimo na opisivanje vlastitog religioznog iskustva, uvijek prevladava praktična ili asketska tendenca.

U propisima i molitvama starih poganskih religija često nailazimo na formule, koje su u psihološkom pogledu od velike važnosti. Puno takvih formula ima i u Svetom Pismu, naročito u Psalmima, u knjigama proroka i Mudrosti, u knjizi Joba i u Pjesmi nad pjesmama, pa konačno rijetkom originalnošću i u poslanicama sv. Pavla. Tu se ne samo propisuju zakoni i obredi, već se više nego drugdje plastično opisuju konkretne borbe onih koji uz najveće teškoće pristaju uz Boga i koji pod svaku cijenu teže za punovrijednom, čistom religioznošću. Slično se nenadmašivo psihološko blago nalazi i u posljednjim molitvama onih koji su svojim životom stradali za vjeru, u djelima mučenika.¹¹

Među svecima se najviše ističe sv. *Augustin* kao genijalan promatrač svoje religiozne borbe i izvrstan poznavalac svojih duševnih doživljaja uopće. Još se više treba diviti njegovu načinu izražavanja, koji vrví zornim slikama i igrama riječi, a kojim se upravo majstorski formuliraju najtajanstveniji doživljaji. U *Augustinovim Ispovijestima* ne smijemo doduše tražiti apsolutnu historijsku tačnost. Dokazano je, štoviše, da se neki podaci u njima ne slažu potpuno s onim što znamo o Augustinovu životu na osnovi njegovih ostalih djela. Međutim, to s psihološkog stanovišta nije nikakav naročiti prigovor, jer je sve razumljivo, pošto su *Ispovijesti* zapravo plod jednog retrospektivnog promatranja, i to ot-

¹⁰ G. Wunderle, Einführung in die moderne Religionspsychologie. München 1922, str. 5.

¹¹ Vidi na pr. A. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer. Ihre Aufgaben und ihre Leistungen. München 1932.

prilike 12—13 godina iza samog stvarnog doživljavanja. Nema sumnje da je sv. Augustin prikazao svoju religioznu prošlost onako kako mu je ostala u pamćenju. Živo sjećanje na tu svoju prošlost, mnogovrsnost svojih religioznih odnosa prema ljudima, cijeli svoj religiozno-duhovni razvitak pod skrivenim vodstvom i djelovanjem Božjim, sve to proživljava Augustin u nesebičnoj i čistoj molitvi, u svetom dijalogu s Bogom. U proživljavanju tog svog općenja s Bogom Augustin stvara novi stilski oblik,¹² a njegova jezička formuliranja pokazuju rijetku sposobnost i vještinu psihološkog samopromatranja.¹³

Kao primjer neka služe dva mjesta iz osme i desete knjige *Ispovijesti*, gdje sv. Augustin opisuje duševnu borbu uoči svog obraćenja i vrhunac svoje spoznaje Boga.

U dubini duše moje, Ti si me, Gospode, podžigao. U svom stroгом milosrđu pleo si mi bič od straha i srama, da opet ne bih odustao i da se ono, što je još slabo i maleno preostalo, ne bi prekinulo, nego da ponovno ojača i da me još jače stegne. Ja govorah sam sebi u srcu: evo neka bude sada, neka bude odmah! Riječima sam već bio gotov, da počnem odluku. Već sam je skoro izvršio i — nisam izvršio. Ipak nisam ni zapadao u prvašnje stanje, nego stajah posve blizu. Odahnuo sam . . . Pokušah iznova. Bijah nešto manje udaljen od cilja, zatim još malo manje. Već sam ga gotovo dostigao i dohvatio! Ali ja još ne bijah ondje. Niti ga dostigoh, niti ga dohvatih, ne znajući se odlučiti da umrem smrli, a živim životu. Većra je na me djelovalo zlo ukorijenjeno, nego bolje nenaviklo. Sam onaj čas, u koji sam imao postati novi čovjek, ulijevao mi je tim veći strah, čim se više približavao. Ali me nije natrag bacao, niti me je od puta odvrćao, nego me držao neodlučnim. (Knjiga VIII. glava 11.)

Otkako sam Te upoznao, Ti si stalno u mojem pamćenju. Tamo Te nalazim, kadgod se sjećam Tebe i radujem u Tebi. To je moje sveto uživanje, što si mi ga darovao, kad si se u milosrđu svome obazreo na moju sirotinju. — Nego gdje si Ti to u mojem pamćenju, Gospode, gdje Ti stojiš u njemu? Kakvu si to sebi izbicu sagradio? Kakvo svetište podigao? Ti si mojem pamćenju udijelio tu čast, da u njemu ostaješ, to je što istražujem. — Prešao sam iznad onoga dijela njegovoga, što ga imaju i životinje, kad sam o Tebi razmišljao, jer Te ondje nisam našao među slikama tjelesnih stvari. Dopro sam do onoga njegovoga dijela, u kojem sam pohranio osjećaje svoga duha. Ali Te ne nađoh ni tamo. Uronio sam u samo sjedište svoga duha, koje on ima u mojem pamćenju — jer se duh i sebe sjeća — ali Te ni tamo ne bijaše. Kako Ti nisi tjelesna predodžba, niti neki osjećaj živoga bića, kao što ga imamo na pr. kad se veselimo, žalostimo, težimo, bojimo, sjećamo, zaboravljamo i tomu slično, tako Ti isto nisi ni sam duh moj, jer si Ti Gospodar duha. Usto je sve ovo potvrđeno mijeni, a Ti ostaješ nepromjenljiv u vijeke. I Ti si se udostojao prebivati u mom pamćenju, otkako sam Te upoznao! Pa što tražim na kojemu njegovom mjestu prebivaš, kao da tamo ima nekakvih mjesta? Sigurno je, da si u njemu, jer Te se sjećam, otkako sam za Te saznao. I u njemu Te nalazim, kad se Tebe spomenem. — Gdje sam Te dakle našao, da sam Te upoznao? Nisi bogme bio u mojoj svijesti prije nego što sam Te upoznao. Gdje sam Te dakle našao, da sam Te upoznao, ako ne u Tebi, iznad mene? Nema tu mjesta između nas . . .

¹² G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*. I. Leipzig und Berlin 1907, str. 416.

¹³ P. Schäfer, *Das Schuldbewusstsein in den Confessiones des heiligen Augustinus*. Eine religionspsychologische Studie. Würzburg 1930, str. 1 do 26 i 92—116.

Mi se od Tebe odalečujemo i k Tebi približujemo, ali mjesta između nas nema. Ti si, istino, svagdje blizu onima, koji Te za savjet pitaju. Svima zajedno odgovaraš, koji Te pitaju za različne stvari. Ti jasno odgovaraš, ali Te svi jasno ne čuju. Svi Te pitaju što god hoće, ali ne čuju uvijek što oni hoće. Najbolji je službenik Tvoj onaj, koji ne gleda toliko na to, da od Tebe čuje, što bi sam želio, nego radije da uskladi svoju volju s onim, što je čuo od Tebe. — Kasno sam Te uz ljubio, o ljepotu tako stara i toliko nova, kasno sam te zavolio! A gle: Ti bijaše u mojoj nutrini, ali ja izvan sebe! Tamo sam Te tražio. Na ta lijepa bića, koja si stvorio, ružno sam nasrnuo. Ti si bio samnom, ali ja ne bijah s Tobom. Mene su od Tebe držale daleko takve stvari, kojih uopće ne bi bilo, kad ne bi bile u Tebi. Vikao si za mnom i zvao me — probio si moju gluhoću! Zabljesnuo si i zasnijetlio — raspršio si sljepoću moju! Prosuo si miris slatki, — ja ga upih i za Tobom čeznem . . . Okusio sam, pa gladujem i žedam. Taknuo si me i ja gorim za mirom Tvojim . . . (Knjiga X, glava 24—27.)¹⁴

Razmjerno tačno promatranje vlastitog i tuđeg religioznog života nalazimo u spisima sv. Bernarda. Njegovo je religiozno doživljavanje vrlo bogato. Sam je doduše znao reći da nema naročito religioznog iskustva, osobito da nema dovoljno iskustva u pitanjima ekstaze i drugih vanrednih pojava. Ali to su očita retorička pretjerivanja, koja su utoliko razumljiva i opravdana što sv. Bernard iz asketskih razloga želi što manje govoriti o svom vlastitom religioznom životu, jer prezire izvanjsku slavu. Osim toga se boji opasnosti profanacije, jer bi lako moglo prestati djelovanje milosti u duši. Jedino iz uvjerenja, da je dužan podučavati svoju braću, svladava svaki strah te govori u tako ganutljivom i potresnom tonu, kako može govoriti samo onaj koji je u velikoj mjeri iskusio sve ono što drugima predočuje. Jedanput, štoviše, izričito kaže da u poduci počinje od svog vlastitog obraćenja, a stoji na stanovištu da mora drugima saopćiti ono čime im može pomoći. Ovakav načelan stav sa sviješću potpune odgovornosti pretpostavlja tačno i savjesno promatranje vlastitog religioznog života. Bernardovi su doživljaji tako čuvstveno naglašeni, da se sigurno mora raditi o intenzivnom proživljavanju. A čini se da su se ti doživljaji češće vraćali, pa da je i njihovo opisivanje dosta pouzdano. Izričito se sv. Bernard poziva i na promatranje tuđe religioznosti. Kao opat samostana morao je tačno ispitati zvanje novaka i biti im otac u duhovnom životu. Njegovo je iskustvo na tom području dobro poznato. A mogao je tačno promatrati zato, što je sam imao intenzivan religiozni život. — U Bernardovim se spisima na široko opisuje religiozno obraćenje, kojim zapravo počinje religiozno doživljavanje i religiozni razvitak, zatim religiozna suhoparnost, u kojoj je čovjek sasvim pasivan i neraspoložen, pa se pod različnim vidom prema biblijskim slikama prikazuje sjedinjenje duše s Bogom. Pri tome se dosta tačno razlikuju emocionalni i intelektualni činioci kao i naravni i nadnaravni principi doživljavanja.¹⁵

¹⁴ Uglavnom prema navedenom prijevodu A. Živkovića, str. 202 i 272—274.

¹⁵ Sve po monografiji: J. Schuck, Das religiöse Erlebnis beim hl. Bernhard von Clairvaux. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Gotteserfahrung. Würzburg 1922.

Kao daljni primjer dosta tačnog psihološkog promatranja vlastitog religioznog života navodim neka mjesta iz djela sv. Terezije od Isusa. Raspravljajući o takozvanom četvrtom stupnju molitve piše među ostalim ovo:

»Dok duša traži Boga, osjeća, da u prevelikoj i prijatnoj nasladi slabi i nekako se onosvješćuje. Stane joj dah i iščeznu sve tjelesne sile, pa ne može ni rukama micati van s velikom mukom. Oči se zatvore, sve ako i neće da ih sklopi. Ako li ih drži otvorene, ne vidi gotovo ništa. Ako čita, ne može pravo pogoditi ni izgovoriti slova, pa ih gotovo ne može dobro ni poznati. Vidi, da je pred njom slovo. No razum joj ne pomaže, pa ga ne zna čitati, ako bi i htjela. Čuje, ali ne razumije, što čuje. I tako joj sjetila ne koriste, van joj smetaju, da ne može do kraja ostati u svome užitku, i tako joj više škode. Govoriti ne može, jer ne može pravo složiti riječi niti ima snage, da je uzmogne izgovoriti, sve ako je pogodi složiti. Izgubi se naime sva vanjska snaga, a pomnože se sile duševne, da duša uzmogne bolje uživati svoju slavu. I vanjska je naslada, što se čuti, velika i posve očevidna. — Ova molitva ne udi, pa bila i neznam koliko duga. Meni barem nije nikad naudila i ne sjećam se, kada god mi je Gospodin iskazao tu milost, pa bila kako mu drago bolesna, da sam osjetila ikakvu nevoljkost, van mi je vazda bilo mnogo bolje. No kakvo zlo može uzrokovati tako veliko dobro? Vanjski su učinci tako očevidni, te se ne može ni posumnjati, da je bio veliki povod; jer je oduzeo sile s tako velikom nasladom, da ih ostavi još jače . . . — Duša ostaje iza ove molitve i sjedinjena prepuna nježnosti, tako te bi se htjela raspliniti, ne od muke, već od slatkih suza. Vidi, da je okupana u njima, a da i ne čuti niti zna, kada i kako ih je isplakala. No veliko joj je veselje, kad vidi, kako je žestina ognja ublažena vodom, koja uzrokuje, da žarče gori. Čini se, da je ovo arapski govor; no događa se tako. Ja sam nekoliko puta bila tako izvan sebe, te nisam znala, je li samo san ona slava, što sam je osjećala, ili me je zbilja zapala. No videći, da sam puna one vode, koja je tako žestoko i žurno kapala, te se činilo, da je izljevava onaj nebeski oblak, vidjeh, da ovo nije bio san. Bilo je to na početku, kad je ono ukratko prolazilo.« (Knjiga o životu. Glava XVIII, 10—11; glava XIX, 1.)¹⁶

Za povijest metode u psihologiji religije je sv. Terezija od najvećeg značenja. Najviše zato što je — po svoj prilici kao prva u tako opširnom, donekle moderno-sistematskom obliku — opisala svoje religiozno iskustvo na osnovi retrospektivnog samopromatranja. Ona je to učinila po nalogu svog duhovnog vode, dakle prije svega iz duhovnih razloga. Na to potsjećaju česta samoponiženja u njenom prikazu. Možda je njen izvještaj baš obzirom na to, što su po sredi religiozni motivi, do najmanje sitnice tako vjeran i iskren, tako otvoren i jasan, da su je čak moderni psiholozi nazvali »uzorom shvaćanja i prikazivanja doživljaja«.¹⁷

Slični se opisi mogu naći u djelima sv. Ivana od Križa, Filipa od Presv. Trojstva, sv. Franje Saleškog i mnogih drugih mistika.

Samo usput spominjem da psihološke spoznaje Petra Abelarda, sv. Alberta Velikog, sv. Bonaventure, sv. Tome Akvinskog i drugih istaknutih skolastika još nisu sistematski prikazane. To bi u znanstvenom pogledu bila vrlo zahvalna zadaća.

¹⁶ Prema navedenom prijevodu Fr. Biničkog, str. 99—100 i 102.

¹⁷ Tako G. Wunderle, Einführung in die moderne Religionspsychologie. Str. 28—29. Wunderle navodi sud T. K. Oesterreicha, koji kaže za sv. Tereziju: »Ihre Beschreibungen sind von so ausserordentlicher Feinheit, dass sie kaum von irgend einem modernen Psychologen übertroffen werden könnten.«

Pojam religioznog doživljavanja nije tek plod moderne psihologije religije, nego je već poznat u spisima srednjovjekovnih skolastika i mistika, koji bez naučno-psihološke namjere promatraju i opisuju svoje uzvišene religiozne doživljaje. U srednjovjekovnoj se skolastičkoj filozofiji i teologiji pisci često i pozivaju na doživljavanje ili iskustvo kao izvor spoznaje, naročito kad se radi o vanrednim religioznim pojavama.¹⁸

To treba imati na umu, kad se radi o historijskom razvitku psihologije religije. Možda ćemo stvar najzgodnije tako formulirati, da kažemo: Srednjovjekovno kršćanstvo doduše ne zna za psihologiju religije (kao znanost!), ali vrlo dobro zna za takvo promatranje religije, koje u mnogom pogledu odgovara metodičkim zahtjevima današnje psihologije.

L i t e r a t u r a

Članci, prikazi i polemike: O. *Scheel*, Die moderne Religionspsychologie. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. 18, 1908, str. 1—38.) E. W. *Mayer*, Ueber Religionspsychologie. (Isti časopis, str. 293—324.) *Katzer* (bez imena), Religionspsychologie. (Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik. Bd. 7^a. Herausgegeben von W. *Rein*. Langensalza 1908, str. 407—416.) J. *Goldstein*, Moderne Religionspsychologie. (Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik. 3, 1909, str. 7—26.) J. *Bessmer*, Die Religion und das sog. Unterbewusstsein. (Stimmen aus Maria-Laach. 76, 1909, str. 60 do 75.) J. B. *Linuurzky* (od 1911 godine: Lindworsky), Die Religionspsychologie, ein neuer Zweig der empirischen Psychologie. (Isti časopis. 78, 1910, str. 505—519.) M. *Ettlinger*, Eine religionspsychologische Debatte. (Hochland. 8 [I], 1910/11, str. 112—115.) A. *Rademacher*, Die Religionspsychologie, ihre Entstehungsgeschichte, Methode und Bewertung. (Theologie und Glaube. 3, 1911, str. 633—647.) C. *Gutberlet*, Religionspsychologie. (Philosophisches Jahrbuch. 24, 1911, str. 147—176.) Th. *Hoepfner*, Beiträge zur Scheidung zwischen Religionsphilosophie und Religionspsychologie. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 5, 1911/12, str. 37—56.) H. *Rust*, Die Aufgabe der Religionspsychologie. (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 55 [N. F. 20], 1914, str. 313—340.) J. *Feldmann*, Die moderne Religionspsychologie. Paderborn 1921. K. *Beth*, Aufgabe und Methode der Religionspsychologie. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 3, 1930, str. 5—9.) A. *Tumarkin*, Aufgaben der Religionspsychologie. (Zeitschrift für Religionspsychologie. 4, 1931, str. 60—64.) B. *Lorenc*, Psychologija religije. (Bogoslovlje. 11, 1936, str. 336—391.) — Sustavna djela i uvodi: E. *Koch*, Die Psychologie in der Religionswissenschaft. Freiburg i. B. und Leipzig 1896. R. *de la Grasserie*, De la psychologie des religions. Paris 1899. R. *Wielandt*, Das Programm der Religionspsychologie. Tübingen 1910. H. *Faber*, Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik. Tübingen 1913. E. *Pariser*, Einführung in die Religionspsychologie. Halle a. S. 1914. T. K. *Oesterreich*, Die religiöse Erfahrung als philosophisches Problem. Berlin 1915. Isti, Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Berlin 1917. H. *Faber*, Prinzipientragen der Religionspsychologie. Heilbronn 1918. W. *Koepf*, Einführung in das Studium der Religionspsychologie. Tübingen 1920. R. *Müller-Freienfels*, Psychologie der Religion. 2. Bde. Berlin und Leipzig 1920. G. *Kunze*, Psychologie der Religion. (G. *Katka*, Handbuch der vergleichenden

¹⁸ G. *Wunderle*, Das religiöse Erleben. Eine bedeutungsgeschichtliche und psychologische Studie. Paderborn 1922.

Psychologie. II, str. 91—180, München 1922.) G. Wunderle, Einführung in die moderne Religionspsychologie. München 1922. K. Gigensohn, Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie.² Leipzig und Erlangen 1925. W. Gruehn, Religionspsychologie. Breslau 1926. A. Messer, Religionspsychologie. (Einführung in die neuere Psychologie.⁴ Herausgegeben von E. Saupé. Osterwieck 1931, str. 260—279.) M. T.-L. Penido, La conscience religieuse. Paris 1935. V. Keilbach, Problem religije. Zagreb 1935. — Iscrpna literatura: G. Berguer, Revue et bibliographie générales de psychologie religieuse. (Archives de Psychologie. 14, 1914, str. 1—91; od str. 53—91 sama literatura. Posebno izdanje: Psychologie religieuse. Revue et bibliographie générales. Genève 1914.) E. Kinast—G. Sperl, Religionspsychologische Grundlegung. Leipzig 1928. (Navedeno preko 350 naslova.) Archiv für Religionspsychologie und Seelenführung, 4, 1929 (puno recenzija novijih publikacija).

Dr. Vilim Keilbach