ПСИХОЛОГИЈА РЕЛИГИЈЕ

(наставак)

Религија и уметност

О извесној сродности религије и уметности, одн. религиозног и естетичког доживљавања, била је и раније узгред говора. Овде би ваљало о томе засебно говорити. Али овај одељак објављен је недавно у Српском Књижевном Гласнику (од 1 авг. о. г.) те га зато овде нећемо понављати. Морамо поновити само нека места из тог чланка у којима су се поткрале грубље штампарске грешке. Тако напр. на стр. 551 (19 ред озго) стоји: многи су уметници (место уметност), нарочито музику, сматрали као еквиваленат религије. Или (на истој страни, 16 ред оздо)- многима се веза религије и умет-

ности чини много тешка (**место тешња**). Или (последња два реда на тој страни): религија је само идеализација, стварност (место **идеализација стварности**). По некима религија је чак мања (место **мање**) него поезија. На следећој страни (18 ред озго) стоји: религија нестаје (место **настаје**) тек кад човек претпостави више, надчовечанске силе код којих може наћи заштите.

Религија и психопатологија

И до сада смо узгред већ више пута дотицали питање односа релнгиозних доживљаја према душевним поремећајима, нарочито напр. поводом мистичких доживљаја. Али кад се хоће да говори о појавама болесног религиозног живота, онда се мора поставити питање, пре свега, шта је ту нормално а шта ненормално? Где је граница између нормалне и ненормалне религиозности? Између нормалног и ненормалног уопште прелази су тако постепени да је немогућно поставити једну одређену границу између њих. Најзад, абнормално и није чињеничка констатација већ оцењивање по вредности или вредновање, како веле хрватски филозофи.[1] Међутим, јасно је да онај који би стално мислио само на смрт и на живот после смрти или на онај свет, а потпуно заборавио овај свет, не би био нормалан као ни онај који има ма какве друге фикс-идеје" које га преносе у неки други, нереални свет, тако да због тог света снова и фантазије изгуби свест о стварности, „функцију реалности", „пажњу на живот".[2]

Најинтересантније појаве религиозног живота показује религијска психопатологија. Нежна област религиознога, вели Штефес, узима често чудне облике, а у самом лудилу стоји често у центру заблудних идеја.[3] Зато су многи психолози религије у религиозним појавама ненормалног душевног живота налазили типичан образац религиозног живота уопште, јер су такве појаве сматрали само као појачање или увећање нормалних религиозних доживљаја. Религија је једна област човекове природе, вели Џемс, која стоји у необично тесном

[1] E. Ott, Der Zusammenstoss der Psychotherapie mit Weltanschauung und Religion. — Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 1931, p. 221.

[2] Мисао и акција, с. 110.

[3] J. P. Steffes, o. c. p., 93.

односу с облашћу потсвесног.[1] Зато у Џемсовој психологији религије играју најважнију улогу ексцентрична лица, необично подложна хипнози и хистерији.[2] Сличног мишљења су и многи други психолози религије, нарочито у Француској. А одатле је био потребан само један корак даље па да се религиозни појави уопште схвате као патолошки, да се религија сматра као болест, као душевни поремећај.

Нарочито код великих мистика налазе многи симптоме нервних и душевних оболења, пре свега хистерије и неурастеније, и зато мистику своде на илузије и халуцинације. Али Бергсон је, видели смо, с правом критиковао то потцењивање мистике. Ако има мистичког лудила, то не значи, вели, да је мистицизам уопште лудило. Многи виде у мистици само једно патолошко стање, лудило или шарлатанство. Али је веома погрешно тако закључивати отуда што сви људи не познају мистичка стања. Нико не закључује ништа против музике отуда што има немузикалних људи.[3] Било је увек више или мање болесних мистика код којих су се наизменично смењивала стања дубоке депресије и меланхолије с једне стране и стања великог узбуђења с друге стране. А и мистичка екстаза има патолошких облика. Тако и почетно стање епилептичног напада има каткад карактер екстазе.[4] Зато је епилепсија код старих народа сматрана као света болест (morbus sacer). А неки знају и за „свете идиоте" који говоре бесмислице али у којима је тако рећи оваплоћена чиста мистика.[5]

Мистицизам је често сматран као једна врста душевног поремећаја који је довођен у везу нарочито с хистеријом. Доиста мистицизам показује често болесне и апсурдне појаве и постаје религиозном хистеријом.[6] Међутим, не треба губити из вида разлике које међу њима постоје и на које је с правом указивано.[7] Извесне аналогије свакако има нарочито између понеких стања религиозног, мистичког заноса и неких

[1] W. James, D. relig. Erfahrung (нем. превод), p. 379.

[2] R. Jelke, Religionsphilos. 1927, p. 162.

[3] H. Bergson, Les deux sources de la morale et de la religion 1934, p. 243 и д. 262.

[4] J. H. Leuba, Psychologie du mysticisme religieux, p. 301.

[5] S. Hessen, Mystik und Metaphysik. — Logos II, 1; p. 96.

[6] J. P. Steffes, o. c., p. 235.

[7] J. Fröbes. Lehrb. d. exp. Psychol. II, p 473.

ненормалних душевних појава. Зато су с те стране увек привлачила пажњу изванредна душевна стања изазвана аскезом, постом, несаницом, болешћу, грозницом, сретствима која опијају и др. И појаве изненадног религиозног преобраћења сличне су у извесном погледу неким привидно исто тако изненадним (а уствари у потсвесном душевном животу припремљеним) појавама душевног оболења. А познате су теорије по којима је гениje — сваки, не само религиозни гениje (а као такви сматрају се велики мистици) — врло сродан лудилу. Појачан религиозни живот може свакако често створити такве спољашње облике да се они могу сматрати као патолошки, вели Штефес. Али то није разлог да се абнормално и наднормално ставља у исти ред, да се религиозне појаве (визије, екстаза, препорођај, откривење и др.) изједначују са сугестијом, хипнозом, епилепсијом, хистеријом и др.[1]

Као што се говори о физиолошкој психологији религије, тако се, с обзиром на болесне појаве религиозног душевног живота, може говорити о патолошкој психологији религије или о религијској психопатологији. Али не могу се све религиозне душевне појаве сматрати као патолошке. А неки схватају и саму суштину религије као нешто патолошко, као известан душевни поремећај. Још у старо доба било је филозофа који су религију називали светом болешћу.

Али религија није болест. Болесне религије нема. Религија је „здравље душе" и може бити болесна само у колико се сама душа поремети.[2] Отуда није без разлога могла бити постављена чак и једна етичко-религијска теорија душевних болести по којој те болести настају услед разједињења душе онде где се изгубила вера. По том схватању нема душевних поремећаја без отпадања од Бога и једини начин лечења и спречавања лудила налази се у хришћанској вери.[3] Према тој теорији све већи број душевних оболења мора се довести у везу са опадањем религиозности. С обзиром на то повећање броја оболења постављано је питање да ли можда напредак цивилизације не ствара све повољније услове за ши-

[1] J. P. Steffes, o. c., p. 92, 94, 113.

[2] G. Runze, Psychol. d. Relig., p. 131.

[3] E. Harnik, Die religiöse Instanz im Unbewussten (Zeitschr f. Religionspsychol) 1934, p. 193 и д.

рење душевних болести.[1] Док неки виде спас против тога зла у напретку науке, према поменутој теорији спас је у вери. Енглески психијатер Rivers говори, у вези са светским ратом, о нервној нестабилности која је повољан терен за душевне поремећаје. Али, пита се он затим, зар сад, после рата, у тој нестабилности не би требало видети једно средиште енергије које може дати нов полет покретима који, у најразноврснијим облицима, изражавају најдубље, религиозне потребе човечанства.[2]

И они који одбацују психологију религије увиђају њену корист кад су у питању извесне болесне појаве религиозног душевног живота. Јер религиозни поглед на свет највише омогућава равнотежу, јединство и мир душе. Ирелигиозност и асоцијалност или душевна болест иду и сувише често заједно.[3] Зато је потребно да и свештеник уме да разуме болесну душу, јер то познавање душевног живота може помоћи, а не саме беседе.[4] Требало би да свештеник добро познаје и правилно оцењује различне правце модерне психологије и психотерапије. Психоанализа, например, могла би бити врло користан метод у психологији религије. Али она се никад не може мерити с хришћанском религијом, како вели Ферстер, „у погледу на лечење несрећених комплекса у потсвести. Јер хришћанска религија познаје људску болест у основи и даје хаосу спасоносне мисли одозго. Она прибира човека око чврстог средишта његове битности, његовог животног задатка, и извлачи га на тај начин из многоструких периферијских заблуда, док психоанализа не иде даље од периферије".[5]

Овде не можемо засебно говорити о религиозном лудилу које, уосталом, и није нека нарочита душевна болест, како се раније мислило.[6] Оно је обично само симптом општег душевног поремећаја. Његове манифестације могу се поделити, како

---

[1] Увод у Психологију, с. 43.

[2] W. H. R. Rivers, L'insiinct et l'inconscient (француски превод) 1931, p. 201.

[3] A. Krauskopf, Die Religion und die Gemeinschaftsmächte 1935, p. 38.

[4] W. Gruehn, Religionspsychol., p. 9, 133.

[5] Ј. Илић, Религија и образовање карактера. Психолошка испитивања и педагошки предлози Ф. В. Ферстера (Богословље) 1926, с. 353.

[6] Д. Јевтић, Религија и душевни болесници (Преглед цркве епархије нишке), 1935, с. 81 и д.

је то чинио Рибо, на депресивне или астеничке облике (као што је религиозна меланхолија или демономанија) и на стеничке облике или егзалтације. Као што депресија потиче из страха, тако болесна егзалтација религиозних осећања произлази из љубави и каткад је удружена с лудилом величине. Један пролазан облик је екстаза која, вели Рибо, посматрана споља има сличности с каталепсијом, тј. с једним хипнотичким стањем. Један сталнији и активнији облик религиозне егзалтације, тј. болесно претераног религиозног осећања, је и теоманија у којој болесник уображава да је Бог или бар надахнут Богом да би људима открио вољу Божју.[1]

У новије време расправљано је не само о вези извесних душевних оболења са митолошким схватањем природе и осећањем религиозног страха, већ и о психологији „хистеричног култа" богородице и Исуса Христа и сл. Чак се покушавало да се и религиозни доживљаји Исуса Христа сведу на сличне патолошке појаве. Онима који религиозне појаве уопште схватају као патолошке, треба и мистерију Христа да објасне „упоредно-психопатолошке студије."[2] А има и списа са насловом „лудило Исусово" и сличних студија у којима се даје како вели Вундерле, једна „унижавајућа слика" карактера Христовог.[3] Такве студије сматрају Христа као епилептичара или чак као параноичара, тј. умоболника, сексуално поремећеног, као ненормалног пијанца и скитницу. По једној таквој француској „студији" (под насловом „Лудило Исусово") Христов случај је типичан случај лудила а Христос је и типичан пример скитнице.[4] Уосталом, као што је познато, и међу савременицима је Христос имао непријатеља од којих је називан лудим и бесомучним, који су тврдили да је демон у Христу и да је Христос полудео.[5]

---

[1] Th. Ribot, La psychol. des sentiments, 8· ed., p. 326 и д.

[2] J. Geyser. Lehrb. d. Psychologie I, 3. A., p. 53; D. Relig. in. Gesch. u. Gegenw. III, c. 155.

[3] G. Wunderle, Eint. in d. mod. Religionspsychologie, p. 60.

[4] Ту књигу (Dr. Binet-Sanglé, La folie de Jésus 1929) нисам имао при руци. Али то и није штета јер, како је речено, научни свет није ни узео у обзир ту књигу којој је с правом оспорена свака научна вредност. — M. Goguel (приказ те књиге), Revue d'Hist. et de Philos. relig. 1930, p. 487, 489.

[5] Л. Толстој, Јеванђеље (прев. Ј. Максимовић) 1924, с. 55, 76, 82. — Свето Писмо Новога Завета (прев. Д. Стефановић), Јов. VIII, 48; X, 20.

За психоанализу, која душевне поремећаје најчешће своди на недостатке и поремећаје сексуалног живота, не постоји никаква мистерија Христа већ само „комплекс Богочовека." Комплекси су потсвесни (у потсвест потиснути) доживљаји, обично из најранијег детињства и најчешће сексуалне природе. Према томе „комплекс Богочовека," као и религиозност уопште своди се на сексуално, на инфантилни Едип-комплекс.[1] Да би се ослободила душевних поремећаја, који су најчешће сексуалне природе, душа ствара идеале, илузије и фикције.[2] Али психоанализа заслужује да се и засебно мало на њој задржимо.

Религија и психоанализа

Кад се говори о односу религије и психопатологије не сме се заборавити питање односа религије и психоанализе. Психоанализа је првобитно такође била само један метод психотерапије, а после се проширила у читав систем који покушава да обухвати све области културног живота па и религију. О односу религије и психоанализе могло би се говорити врло много. Ту би ваљало говорити, пре свега, о односу религије и потсвести или потсвесних нагона. А како су то, по психоанализи, у првом реду сексуални нагони (или жеље) то се овде можемо ограничити у главном на питање односа религије и сексуалног живота.

Примитивну религију, одн. порекло религије објашњава психоанализа из потиснутих сексуалних нагона, из неизживљених потсвесних жеља. Као што душевне поремећаје своди најчешће на сексуалне поремећаје, тако исто покушава психоанализа да и религиозне појаве објасни таквим поремећајима. Већ називу своје књиге „Тотем и табу" даје Фрајд поднаслов: „неколика слагања у душевном животу дивљака и неуротичара." Ради оправдања тог поднаслова наводе се многе појаве у примитивним религијама које се сасвим произвољно тумаче. Зато је то, како вели Клемен, сасвим промашена књига.[3]

Религија је по психоанализи производ спреченог сексуалног задовољства, инфантилних сексуалних доживљаја. Рели-

[1] S. Zimmermann, Filozofija i religija 1936, c. 377 и д.

[2] J. P. Steffes, o. c., p. 107.

[3] C. Clemen, Die Anwendung der Psychoanalyse auf Mythologie und Religionsgeschichte. — Zeitschr. f. d. ges. Psychol. Bd. LXI (1928), p. 80.

гија је „сублимирана еротика", „сублимација несвијесног нагона."[1] Такво тврђење је, наравно, и сувише претерано и зато је с правом критиковано.[2]

Сексуални елеменат има свакако врло велику улогу у многим религијама. Зато се може говорити о значају сексуалне љубави за религију.[3] Сексуални елеменат улазио је дубоко у античку религију и, по правилу, што је један народ био културнији, у толико се је јаче истицала та страна живота, вели Dawson.[4] Али то не може бити разлог да се постанак религије изводи из сексуалног нагона и своди на поремећаје сексуалне функције. Јер онда би се религија, како с правом вели Џемс, могла исто тако сматрати и као поремећај функције варења (и то поткрепљивати култом бога Баха) или као поремећена функција дисања.[5]

Међутим, свакако је врло разумљиво да у мишљењу примитивног човека мора имати огроман значај нарочито сексуална љубав као највиша, стваралачка сила која ствара човека. Једна од најинтересантнијих појава у примитивним религијама је претстава божанске двополности која је макар само наговештена, ако није јасно изражена. Јер сексуални доживљај за примитивно мишљење је религиозни доживљај, вели Карер. Сексуално у сликама, приказима, радњама, не схвата се као грех већ као нешто мистичко, свето. Еротичко је израз највише религиозне тежње. Сексуална мистика у мистеријама култа служи сједињењу с андрогиним (мушко-женским) божанством чије божанство примитивни човек и види у тој истовременој двополности.[6] Учење о андрогинизму првог човека налазимо скоро у свима старим религијама, вели Троицки. А у надличном јединству мушког и женског види и филозофија брака (још Платонова) првобитно савршенство.[7] И Ренан сматра љубав као „право општење с бескрајношћу," као најдубљу тајну света, једном речи као религиозни чин.[8]

---

[1] S. Zimmermann, Filos. i rel., c. 378, 397.

[2] G. Wunderle, Einf. in d. mod. Religionspsychol., p. 62 и S. Zimmermann, на наведеном месту.

[3] G. Runze, Psychol. d. Rel. (Handb. d. vergl. Psychol. II), p. 134.

[4] Ch. Dawson, Progrès et religion (франц. превод) 1935, p. 147.

[5] W. James, D. relig. Erfahr., p. 7 и д.

[6] O. Karrer, D. Relig in d. Menschh. 1934, p. 67 и д.

[7] С. Троицки, Хришћанска филозофија брака 1934, с. 15, 96

[8] М. Ибровац, Ернест Ренан 1930, p. XIII и д.

У вези с андрогинизмом можемо се сетити и култа фалуса (мушког уда), о коме је већ било речи, одн. о церемонијама плодности, као и о храмовној или светој проституцији, т.ј. о сексуалним односима са свештеницима или свештеницама. Тако је напр. у Азији, нарочито у Сирији, и проституција била постала религиозном функцијом.[1] А оно што је на примитивном ступњу било уподобљавање Богу и претварање у божанско биће, замишљено као двосексуално, на вишем ступњу се зове „мистичким вереништвом" храмовних девица с Богом.[2] Уосталом, како тврди Leuba, између духовне и сексуалне љубави има увек извесне везе.[3]

Андрогими монотеизам, т.ј. вера у једно божанско биће, у исто време мушко и женско, је религија примитивног човечанства. Митом о божанској двополности објашњава се постанак, рађање и стварање свега што постоји. Бог је отац и мати у исто време у небројеним примитивним митима и религијама.[4] Мистерија рађања и плођења изазива већ поменути култ фалуса, као симбол мистериозне силе која све ствара. У многим племенима (у Индији, Мексику и др.) фетишима се даје облик фалуса. Често се и плуг претставља као фалус. При том се замишља да напр. тек небо, као мушко, треба (кишом, сунчевом светлошћу) да оплоди земљу.[5] Са чисто теолошког становишта ту се може говорити о дитеизму (двобоштву) који се критикује као и политеизам.[6]

Учешће сексуалности у религији је разноврсно. Прво, у старим религијама обожава се сила која рађа или ствара и, друго, девичанство се приноси као жртва боговима.[7] А то само показује да је, као и све друго, и сексуално, нарочито сексуално, света збиља, а не да је сексуални нагон (libido) извор и сваког религиозног доживљавања, као што тврди психоанализа. Најзад, како вели Ебингхаус, истински побож-

[1] R. Will, Le culte. Étude d'Hist. et de Philos. relig. I, p. 127; J. P. Steffes, Religionsphilos., p. 59; Relig. in Gesch. u. Gegenw. II, c. 823 (Rühle).

[2] O. Karrer, o. c., p. 70.

[3] H. Delacroix, La psychol. du mysticisme de J. H. Leuba. — Journal de psychol. norm. et pathol. 1926, p. 578 и д.

[4] O. Karrer, o. c., p. 110 и д.

[5] Relig. in Gesch. u. Gegenw. IV, c. 1173 (Rühle).

[6] G. Wunderle, Religionsphilos., p. 156.

[7] J. H. Leuba, Psychol. du mysticisme religieux, p. 201.

ном човеку је служба Богу све што чини.[1] А нарочито примитиван човек чини све преко религије и налази свуда религију.[2]

И новија психологија религије наглашава значај сексуалне љубави, као и снова, за религију.[3] И Рунце, који није само психолог религије него и теолог, сматра најинтензивнију љубавну чежњу, љубав у Платоновом смислу, као подесан кључ за приступ у „ризницу религије". Уосталом, он с правом додаје да је и у Новом Завету уобичајена слика, за идеал заједнице с Богом, чежњиво сједињење вереника. У сваком случају љубав, као и религија, обухвата цео душевни живот човеков и отуда се може говорити о извесној сродности међу њима, не сматрајући ту сродност као partie honteuse (срамни део) религије, како су то неки назвали.[4]

И мистици се служе речима којима и обични људи изражавају љубав. Али то не мора значити да је у мистичкој љубави скривен сексуални нагон. Код већине чувених мистика органско осећање потпуно недостаје. Зато многи споре значај сексуалног елемента.[5] А разумљиво је да су у извесним душевним поремећајима, извесним „болестима осећања," и сексуални симболи претерани. Тако се напр. једна Жанеова болесница замишља себе у сексуалном односу с Богом и бременита од Бога, замишља како доји Бога, како је сама она Исус Христос и сл.[6] Неки говоре и о религиозном мазохизму, нарочито у средњем веку (али и доцније, као и раније).[7] А мазохизмом се назива, на супрот садизму, уживање (сексуално задовољавање) у сопственом мучењу које се трпи од другога.

Између побожности и сексуалности има свакако додира у колико сексуално доживљавање на вишем ступњу обухвата и најфиније функције човековог Ја. Али смисао доживљавања у оба случаја је апсолутно различан. Религиозни доживљаји

---

[1] Ebbinghaus — Dürr, Grundz. d. Psychol. II, p. 565.

[2] G. v. d. Lecuw, La mentalité primitive. — Revue d'Hist. et de Philos. relig. 1935, p. 490.

[3] K. Beth, Religion und Magie, p. 19; G. Runze, Psychol. d. Relig. p. 134.

[4] G. Runze, Religionsphilos., p. 130, 284 и д.

[5] J. Fröbes, Lehrb. d. exp. Psychol. II, p. 461, 473 и д.

[6] P. Janet, Les béatitudes. — Revue philos. 1928. p. 347 350.

[7] K. Beth, o. c. p., 187.

су врло компликовани. Они се удружују са свима другим душевним процесима, нарочито с интензивним осећањима, као што су, пре свега, сексуална задовољства. Али чисто религиозни доживљаји се за цело не могу свести на саме сексуалне доживљаје. Експериментално је утврђено да религиозни доживљаји припадају сасвим другим сферама свести него нагонски сексуални живот.[1]

Историја религије показује да су у вези са религијом често искоришћавана сексуална узбуђења као појачања (у култу фалуса, у оргијама). Мистичко сједињење с Богом налази каткад изражаја у сексуалној симболици. Доживљаји присутности Божје изражавају се каткад, као што смо видели, и органским, нарочито сексуалним осећајима.[2] Али та религијска сексуална симболика није религија и то је у толико мање, у колико је више претерана или неморална. Као што смо видели, између религијског и љубавног односа може се наћи извесне сличности. Највећа привржености Богу осећа се у исто време као највећа слабост. А слична супротност доживљује се и у сексуалној љубави.[3] И постанак претставе Бога надовезује на претставу оца, као што је утврдила експериментална психологија религије, вели Gruehn, али сасвим друкчије но у „комплексу оца" (одн. Едиповом комплексу). Претстава Бога уопште није производ нижих нагона (као што мисле Фојербах, Фројд и др.) већ творевина највишег психичког реда.[4]

О понеким појавама, као о стигматизацији, о којој смо говорили раније (у психологији откривења), могли бисмо још пре говорити и овде. Способност уживљавања у Христове патње на крсту или, ако се хоће, и аутосугестија, свакако може бити необично велика у мистичкој екстази код стигматизованих. Зато се те појаве, као што смо видели, објашњавају више или мање ненормалним, несвесним душевним животом, несвесним покретима (стварањем рана на свом телу) и сугестијом. Они који (као Жане) тврде да су успевали искључити сваку могућност дотичних несвесних покрета (одн. директног

[1] W. Gruehn, Religionspsychologie, p. 51.

[2] K. Girgensohn, D. seel. Aufb. d. relig. Erleb, p. 416 и д, 603; O. Karrer, o. c., p. 89.

[3] W. Gruehn, o. c., p. 114.

[4] W. Gruehn, o. c., p. 121, 127.

саморањавања), а ипак налазили појаву рана, објашњавају то сугестијом. И то је један покушај природног објашњења, али моћ која се ту придаје сугестији (аутосугестији), заиста је невероватна, чудесна, да не кажемо натприродна. А најзад, и то је у ствари утицај духа на тело.

Доживљаје откривења и чуда сматрају многи као више или мање ненормалне појаве. Али, као што смо казали, јасне границе између нормалног и ненормалног у душевном животу уопште нема. А то нарочито важи за тако дубоке или компликоване душевне процесе као што су религиозни доживљаји.

Овде можемо додати још неколико речи и о „индивидуалној психологији" (А. Адлера) која је потекла из психоанализе и првобитно је, као и она, пре свега била један метод психотерапије, т.ј. лечење утицањем на душу. На становишту Адлерове индивидуалне психологије добија каткад, како се чини, и религија значај психотерапије. У сваком случају индивидуална психологија наглашује значај хришћанске идеје једнакости свих људи и љубави према ближњима. Али сам Адлер није никад, ни у детињству, био религиозан, а откривење је за његово натуралистичко схватање нешто немогућно.[1] Бити човек значи, по Адлеру, имати једно осећање ниже вредности или слабости које човека нагони да га савлада.[2] И религиозна тежња човекова ка Богу, ка сличности с Богом или тежња за боголикошћу („за личењем на Бога", како је тај израз Адлеров недавно код нас преведен) тумачи се као израз тежње за савлађивањем осећања слабости. Јака религиозна активност може се тумачити као израз несигурности која би хтела Бога да учини не само савезником већ и слугом да би се тако отклонила и задовољила тежња за моћ.[3] Као што смо видели, свакако има више или мање ненормалних религиозних (и „парарелигиозних") појава. Али то не може бити разлог да се тако сматрају све појаве религиозности.

---

[1] N. Seelhammer, Die Individualpsychologie Alfred Adlers 1934, p. 143.

[2] A. Adler, Zum Leib-Seele-Problem. — Internat. Zeitschr. fur Individualpsychologie 1933, p. 339.

[3] N. Seelhammer, o. c., p. 66; А. Адлер, Познавање човека. Основе индивидуалне психологије (прев. В. Дворниковић и М. Ђурић) 1934, с. 231, 250, 273.

СОЦИЈАЛНА ПСИХОЛОГИЈА РЕЛИГИЈЕ

Као и све више духовне функције, и више но све друге, религија је условљена социјалним факторима. Свака религија има социјални карактер, вели Делакроа. Религијска функција је, пре свега, социјална функција.[1] Сваки религиозни акт је у исто време индивидуалан и социјалан, вели Шелер.[2] Кад би религија била приватна ствар сваког појединца, било би тако рећи толико религије колико и људи. А то не само није случај већ на против. Баш религија, која је с једне стране нешто најинтимније и најличније, с друге стране је једна спона која је увек највише приближавала и удруживала људе. Религија је конститутивни елеменат заједнице. Права заједница је религијска заједница.[3] Социјални карактер религије не може се занемаривати, вели Guérin. Религија је у исто време социјална и индивидуална активност.[4] Религијско развиће је и у појединцима различно према томе каква је заједница којој појединац припада.

У религији једног народа огледа се првобитно његова социјална организација.[5] То је очигледно нарочито код примитивних народа где религија испуњава сав живот заједнице у коме се губи живот појединца. У животу примитивних људи религија игра најважнију улогу, јер обухвата све појаве друштвеног живота. А то није зато што би примитивни човек био у суштини више религиозан него модерни човек већ зато што су материјална и духовна страна његове културе тако нераздвојно везане да се религијски фактор јавља у свим тренуцима његовог живота.[6] Зато се тврдило да код примитивних људи не може ни бити говора о личној религиозности, о сопственом религијском уверењу. Ту је и екстаза при жртвеним свечаностима доживљај масе. Додуше код извесних изабраних људи религија има увек лични карактер. Видовит човек или пророк се издваја од других.[7] Али то су изузеци. Иначе религија испуњава сав друштвени, одн. душевни живот примитивног човека.

---

[1] G. Dumas, Traité de psychologie II, p. 207, 268.
[2] M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen I, p. 557.
[3] A; Kranskopf, Die Religion und die Gemeinschaftsmächte 1935, p. 13.
[4] P, Guérin, Pensée constructive et réalités spirituelles 1934, p. 5, 59.
[5] R. Esler, Sociologie 1903, p. 110.
[6] Ch. Dawson, Progrès et religion 1935, p. 93.
[7] Tor Andrae, Die Frage der religiösen Anlage 1932, p. 33, 53.

Али и у друштвеном животу културног човека религија има такође врло велики значај иако не обухвата сав живот у толикој мери као код примитивног човека. Религијско веровање има увек социјални карактер. Верник је увек део цркве, верске заједнице, вели Делакроа.[1] И најиндивидуалнија религиозна искуства могу се извести из социолошких мотива.[2] Зато се поред индивидуалне ставља колективна психологија религије.[3] Како с правом вели Guérin, субјективна психологија религије у буквалном смислу данас није могућна. Међутим, још нема егзактних темеља ни за једну социјалну психологију религије.[4]

Предмет социјалне или социолошке психологије религије је психологија религијске заједнице, социјални религијски живот. Испитивање религије као социјалног фактора данас се сматра као задатак једне нарочите научне дисциплине, религијске социологије. Религијска социологија је још сасвим нова научна грана коју многи и не признају као самосталну научну дисциплину зато што она још нема своје тачно одређене задатке и методе. Међутим, они који је признају говоре не само о емпиријској него чак и о експерименталној социологији религије. У сваком случају религијска социологија се све више издваја као самостална и неки је већ сматрају као најмлађу грану религијске науке.[5]

Религијска социологија испитује односе између религије и друштва, узајамне утицаје религије на друштво и друштва на религију. А, затим, она испитује развиће и значај основних појмова религијске социологије, као нпр. цркве, свештеника и др.[6] Социјална психологија религије није исто што и религијска социологија, али јој је нужна претпоставка. Социјална психологија религије има увек у виду душе појединих индивидуа у колико оне имају удела у постанку социјалних појава религије. Религијска социологија има у виду првенствено историјске религије и њихове узајамне односе с дру-

[1] G. Dumas, o. c. II, p. 207, 268.
[2] A. Krauskopf. o. c., p. 2.
[3] H Frick, Vergleichende Religionswissenschaft 1928, p. 9.
[4] W. Gruehn, Religionspsychol., p. 140 и д.
[5] A. Krauskopf, o. c., p. 31.
[6] Die Religion in Geschichte und Gegenwart IV, c. 1929 и д. (J. Wach).

штвом. Шта би била религија једног човека који би одрастао сасвим сам, потпуно издвојен од свих других људи, ако би се у томе случају уопште могла јавити? То не знамо. Можд то питање уопште нема смисла. Јер религиозни доживљаји су век условљени социолошки. Зато се мора говорити о социолошким условима као и о социолошким дејствима религије.

Неке социолошке теорије иду чак тако далеко да религиозно осећање своде на социјално осећање, на осећање друштвене заједнице, осећање социјалног јединства.[1] Само друштво, како вели Durckheim, изазива осећање Божанскога, јер оно је нешто више, од чега свако зависи и што од сваког захтева жртве.[2] Религија, из које је поникла сва култура по том схватању је дивинизација (обожење, обоготворење) социјалне свести.[3] Религијска мисао сматра се као директан одблесак политичке и социјалне организације.[4] Пре свега социјализам, „култ масе", ширио је схватање по коме је религија само одблесак социолошких класних борби, вели Штефес. А једна нарочита врста „социјалне религије" је и култ расе и националности.[5]

Религија претпоставља заједницу. Сваки човек добија своју побожност у првом реду од религијског предања, одн. од своје социјалне средине. Религијско предање није могућно без заједнице, вели Шолц. Филозофија религије не би требало да се позива не само ни на каквог мистика већ ни на какво сведочанство које није постало на темељу религијске заједнице.[6] Религијско уверење појединаца налази јемство у општој сагласности, вели Бергсон.[7] Као што показује историја религије и историја културе, врста религиозног става и његов интензитет одређени су у великој мери струјама времена.[8] Зато, на пример, разни покрети безбожности у садашњости не могу остати без утицаја иако им дејство може каткад бити и са-

---

[1] G. Dumas, o. c. II, p. 265; Б. Лоренц, Психологија, с. 261, 263.

[2] J. Fröbes, Lehrb. d. exp. Psychol. II, p. 465.

[3] Ch. Dawson, o. c., p. 78.

[4] G. Wobbermin, System. Theol. nach religionspsychol. Methode I, p. 254.

[5] J. P. Steffes, Religionsphilos., p. 224.

[6] H. Scholz, Religionsphilos., p. 115, 198.

[7] H. Bergson, Les deux scurces, p. 210 и д.

[8] J. P. Steffes, o. c., p. 78.

свим супротно. Отуда је за религију неповољан и екстремни рационализам који сва суштаства (битности), па и Бога, раставља у појмове и тиме уништава, вели Штефес. А то важи и за екстремно практично (утилитаристичко) схватање које и сувише сконцентрише дух на практична питања. Зато, најзад, како се чини, и данас, „после све невоље индивидуалистичког распадања," поново све више осваја црквени облик религије.[1]

Црква, заједница верних има значај самосталног, савршеног облика друштва (societas perfecta) и, као таква (заједница по Божјој вољи), црква је допуна или довршење индивидуалне, унутрашње религиозности.[2] У том смислу могао је Августин рећи да изван цркве нема спасења (extra ecclesiam nulla salus). Јер црква, која је чувар религијске (откривене) истине, је део царства Божјег (pars civitatis coelestis).[3]

Заједничко доживљавање религијских вредности има врло велики значај за живот у заједници и управо је један фактор који утиче на стварање заједнице. Како се ствара и одржава религијска заједница? Или шта ствара и одржава ту заједницу? На то питање може донекле дати одговора и религиозни живот у садашњости. Јер и данас се лако стварају разне религијске секте управо зато што религија није приватна ствар сваког појединца. Зато данас и у протестанским круговима многи критикују индивидуалистичко становиште на коме се досад, веле, и сувише полагало на изразиту личну религиозност. А у Немачкој, на пример, нарочито се наглашује да религиозну личност не одређује само религиозни идеал, који у њој дејствује, већ и заједница, нација, раса. Чак се каже да је место проблема „разум и откривење" сад у првом реду проблем „откривење и заједница". Јер религија произлази из социјалне организације религиозног искуства. Религија је социјална функција.[4] Религија је од увек била један од најмоћнијих фактора за стварање и одржавање заједнице. Јаки религијски покрети удружују људе као што

[1] Ibid., p. 78 и д. 246.

[2] P. Simon, Mythos oder Religion 1935, p. 105.

[3] Mausbauch — Wunderle, Grundzüge der katholischen Apologetik 1934, p. 149; Б. Лоренц, Филовофија Св. Августина (Гл. Српске Правосл. Цркве 1911), с. 310.

[4] A. Krauskopf, Die Religion und die Gemeinschaftsmächte 1935, p. 33, 35.

периоди рационализма доводе са психолошком нужношћу до неограниченог индивидуализма и распадања сваке заједнице вели Dawson.[1]

Социјални живот религиозног човека је од врло великог значаја за његову религиозност. Социјални односи имају утицаја на религиозни душевни живот појединца као што, и обратно, индивидуални душевни живот има утицаја на живот заједнице. Психолошки постанак различних секти и у наше доба најбоље показује тај узајамни утицај религиозних доживљаја појединаца на живот заједнице и утицај религиозног живота заједнице на душевни живот појединаца. Религиозна осећања се, видели смо, могу лако појачати изражајним покретима религиозности, тј. религиозним радњама, а то је нарочито случај у заједници, јер ту придолазе и карактеристичне појаве психологије масе.[2] То свакако игра веома значајну улогу у психолошком постанку религијске заједнице и зато је то такође проблем социјалне психологије религије. Отуда би се овде могло много говорити о утицају литургије, у којој су осећања тако рећи материјализована, како вели Guérin.[3] Али сама маса и заједница не ствара религију, како то многи замишљају.

Огроман значај који од увек има религија у друштву, нарочито примитивном, показује се, пре свега, у њеном утицају на породични живот (на пр, у крштењу новорођенчади, у обреду венчања итд.). У већини религија постоје нарочити богови за поједине сталеже, напр. бог ратника и др. У хришћанству место тога поједини сталежи славе овог или оног свеца као свог заштитника.[4]

Религија као социјална појава развија се и мења с развитком људског друштва и његове културе. Уосталом већ и код појединих људи религија, као саставни део душевног живота, мења се с променама, с развојем и напретком душевног живота. Као један од „закона" историјског развића религије сматра се обично победа монотеистичке религије над политеистичком и универзалне религије над националном.

---

[1] Ch. Dawson, o. c., p. 143.
[2] R. Müller—Freienfels, Psychol. d. Rel. I, p. 95.
[3] P. Guérin, Pensée constructive et réalités spirituelles, p. 74.
[4] R. Müller—Freienfels, o. c. I. p. 95.

Међутим, и без обзира на питање да ли развиће религије иде увек тим путем, до такве победе се не долази увек, и одједном, те се зато на вишем ступњу религије могу наћи многи елементи са нижих ступњева. У сваком случају религија све више губи чулне и материјалне облике и све више добија чисто духовни и етички карактер, као што то показују највиши историјски облици религије. У осталом, као што смо видели, развиће религије не мора увек значити промену на боље, већ каткад постоји, напротив, назадовање од виших, савршенијих облика ка мање савршеним. Код највиших религија, религија откривења, већ сам постанак религије окарактерисан је оним што је највише, што се сматра као директно откривење Божје.

ОД СУБЈЕКТИВНЕ КА ОБЈЕКТИВНОЈ РЕЛИГИЈИ

Од религије у субјективном смислу. тј. од субјективног веровања, унутрашњег верског расположења или унутрашње побожности треба разликовати вероисповест као формалну припадност једној објективној религији, одн. једној црквеној (верској) заједници. Вероисповест у правом смислу је усвајање учења цркве (организоване религијске заједнице), а не само спољашња везаност за њу. Међутим, субјективна и објективна религија су у најтешњој вези. Дубоке религиозности нема, видели смо, без извесних спољашњих маиифестација, извесних религиозних радњи, као што су, пре свега, разни облици молитве. А те религиозне радње су битан фактор и религије као социјалне институције, тј. објективне или „институционалне" религије коју неки зову и социјализованом религијом (vergesellschaftete Religion.)[1] У такве радње долази на првом месту заједничко молење Богу у литургији. Индивидуална молитва постаје колективном, литургијском молитвом која изражава душевно стање религиозне заједнице.[2]

Објективну религију чине оне конкретне, видљиве појаве које се називају религиозне, свете, божанске, табу, мана, као и демонске и ђаволске.[3] Предмет објективне религије су религиозне радње, религиозни обичаји и обреди. Али ту до-

[1] Ibidem, p. 8.
[2] R. Will. Le culte I, p. 225.
[3] G. Runze, Psychol. d. Relig., p. 117.

лазе и религиозне мисли у колико постају опште признате у једној религијској заједници (цркви) где на послетку добијају облик догми и систематског религијског учења. Чим се изговори реч религија, ми обично мислимо на религијске догме и на метафизику коју оне у себи садрже, вели Бергсон.[1]

Сви акти личне религије (молитве, жртве, ходочашћа и др.) налазе се и као саставни делови објективне религије, јер они не остају изражај спонтаних осећања већ постају канонизовани (прописани) акти религијске заједнице. Религиозне радње се канонизују (прописују) и тако постају обредима који су важан елеменат објективне а преко ње опет и субјективне религије. Напр. лична молитва је последица једног религиозног расположења, а институционална молитва (прописана, канонска формула молитве) се чита да би душа дошла у то религиозно расположење.[2] У сваком случају и објективна религија, тј. религија као социјална институција, као скуп мита, догми и обреда, како вели Милер-Фрајефелс, може бити предмет психологије религије иако се ту примењује више метод социјалне психологије и психологије народа него индивидулне психологије.[3] У осталом, испитивање субјективне религије нераздвојно је од испитивања објективне религије, као и обратно.[4] Зато би се и овде (у социјалној психологији религије) могло расправљати, како то и чине многи, о жртвама, о заједничким молитвама у литургији, као и о религијским обредима уопште, у колико су они битан фактор објективне религије. Али ми смо о њима говорили раније.

Религија се уопштава, објективира и канонизује, кад лични религиозни доживљај не остане само лични већ буде прихваћен од једне веће заједнице. Тако се стварају догме и обреди који су најважнији саставни делови објективне религије. Јако религиозно доживљавање тежи за уопштавањем и ширењем. А на тај начин се и слаба религиозна осећања појачавају. Тако се узајамним изједначавањем између религијских вођа и вођених ствара општа религиозност. То је пут ка ин-

[1] H. Bergson, Les deux sources, p. 100.
[2] R. Müller–Freienfels II, p. 52.
[3] O. c. I, p. 9.
[4] G. Runze, o. c., p. 117.

ституционалној или објективној религији која је надлична уопштена и канонизована.[1] У психологији религије може се дакле говорити о различним путевима којима се од субјективне, личне религије иде ка објективној религији. Од личне религије постаје организована, објективна религија процесима уопштавања, објективирања, канонизовања (тј. формулисања и логичког обрађивања религијских учења) и интелектуализовања, како вели Милер-Фрајенфелс. Тиме се битно мењају и сами религиозни доживљаји. Тако се напр. претстава Бога која је првобитно непосредан доживљај, ближе одређује по својим атрибутима. Исто тако се канонизују и религиозне радње, напр. молитва, првобитно један спонтан акт, постаје обред који се обавља по извесним прописаним правилима.[2]

Како тврде многи (тако звани „ирационалисти"), прво долазе религиозни доживљаји па тек после, као нешто секундарно, мисаона (и догматска) обрада религије. Међутим, како други мисле, религија се не може објашњавати из самих осећања већ из заједничких основних погледа, тј. мисли. Човек је социјално биће, „политичка животиња", како је то још Аристотел рекао. Човек не може без заједнице и управо у религиозном животу појединцу је потребна заједница, јер религиозни ентузијазам не одржава се трајно као индивидуална појава).[3] Сама осећања свакако нису довољна. „Сваки мисаони човјек у својој скепси и руковођен критичким духом проматрања не задовољава се с религијском идеологијом заснованом у лепотном осјећању или етичкој вредности док она није увиђена и — логиком".[4] На сваки начин психолошки је погрешан сваки ирационализам који би религију хтео свести искључиво на осећања, али исто тако и сваки рационализам који у религији и сувише наглашује чисто теоријску (филозофску) страну, мишљење и знање. Јер вера није знање. Вера је зато вера што учи оно што не може да се зна, вели Шопенхауер.[5] Али то су питања која може да расправља филозофија (а не психологија) религије.

---

[1] R. Müller—Freienfels, O. c. I, p 79, 82 и д.

[2] O. c. I, p. 81 и д., 85, 100.

[3] G. Wunderle, Über das Irrationale im religiösen Erleben 1930, p. 17, 19.

[4] С. Цимерман, Неколико ријечи о Николају Велимировићу. — Хришћански живот 1922, с. 607.

[5] A. Schopenhauer, Parerga und Paralipomena IV, § 177.

Ако је религија само осећање, тј. нешто чисто субјективно тако да свако може мислити о Богу што хоће и свако друкчије, онда не може ни бити правог предмета религије или предмета религије која се сматра правом, истинитом религијом. Зато су биле потребне догме, тј. извесне одредбе о вери које се сматрају као основне верске истине. Догме се заснивају на Откривењу и све догме сачињавају у ствари једну Истину: Богочовека.[1]" Религија има, видели смо, једну субјективну и једну објективну страну. С једне стране је вера којом се верује а с друге вера која се верује (fides qua и fides quae creditur).[2] Догма је покушај да се сазнање религијских генија сачува од кварења и слабљења, а не да се религија сведе на појмове и рационално знање.[3] Религијске истине (догме) су само покушаји да се религијска искуства изразе, вели Flournoy.[4] Догме су, по Шлајермахеру, само израз религиозних душевних стања. Оне су секундарни производи чији је смисао и сврха у томе да буду разумне обраде и формулисања религиозног доживљавања која имају да служе одржавању и саопштавању онога што је битно. Догме су само пролазна, и ако нужна, љуска истине, јер питање је да ли је једна догма збиља довољан изражај или би се могао наћи и бољи, вели Кеселер.[5]

Функција религије је, пре свега, социјална и пошто она хоће да заснује заједницу свести то се мора испољавати и у догмама а не само у обредима.[6] Догме су симболи. Оне имају, пре свега, моралан и практичан значај. Догме имају само практичан смисао а не неко позитивно и одређено интелектуално значење, вели Le Roy[7]. За образложење догме по-

---

[1] Јустин Поповић, Догматика I, с. 11, 17; Т. Титов, Догматика и наука. — Богословље I, с. 216.

[2] Die Relig. in Gesch. u. Gegenw. IV, с. 1928 (Wobbermin); G. Runze, Religionsphilos., p. 28.

[3] J. P. Steffes, Religionsphilos., p. 251 и д.

[4] J. Fröbes, Lehrb. d. exp. Psychol. II, d. 453.

[5] K. Kesseler. Religionsphilos., p. 110; G. Wunderle, Eint. in d. mod. Religionspsychol., p. 92.

[6] G. Dumas, Traité de psychol. II, p. 268.

[7] H. Dela croíx, La Foi et la Raison. — Revue philos. 1922, p. 14; G, Dumas, O. c. II, p. 274.

требно је да њоме и живимо, вели Карсавин.[1] А исто мисли и еп. Николај кад вели да је догматика исписана на последњем листу етике а не на првом[2]. За рационалистичко схватање многих критичара религије догма је сујеверје, јер „строги рационализам" спори натприродно откривење.[3] Међутим, као што смо видели, догма се има сматрати као практична верска истина, тј. као нешто што у првом реду значи вредност за практичан религијски живот.

У чисто теоријском (филозофском) погледу догме могу бити посматране као хипотезе, јер се не може доказати да постоји Бог онакав каквог претпоставља религијско веровање изложено у догмама. Али исто тако ни највећи безбожник не може доказати да такав Бог не постоји: ту се може само веровати. Отуда се може рећи да основне религијске истине (догме) имају много више практичан но теоријски значај. Међутим, теологија као наука је нешто друго него непосредно религиозно искуство (доживљавање) и зато мора имати извесне опште појмове, извесна објективна мерила ради издвајања оног што се са становишта једне позитивне религије може сматрати као права религија за разлику од других, нерелигијских појава или управо схватања. Али то је више проблем религијске теорије сазнања него психологије религије.

Као о једном чисто психолошком процесу говори се нарочито о интелектуализовању религије. Неки, као Рибо, говоре о интелектуализовању религије у том смислу што, услед слабљења религиозног осећања, од њега остаје, најзад, веле, само неодређено поштовање Непознатога. Тако религија, по Рибоу, тежи да постане филозофија религије.[4] У сваком случају потпуно интелектуализована религија престаје бити религија.[5] Али да религија постепено прелази у филозофију (метафизику), као што мисли Рибо, свакако није тачно, јер веровање и филозофско тумачење могу истовремено постојати у религиозној души и код једне исте индивидуе.[6] Уо-

[1] Л. П. Карсавинъ, О началахъ — Богословље 1927 (приказ Т. Титова), с. 322.

[2] Речи о свечовеку 1920, г. 254.

[3] Mausbach — Gutberlet, Grundzüge d. kathol. Apologetik 1934, p. 19.

[4] Th. Ribot. La psychol. des sentiments, p. 319 и д.

[5] R. Müller—Freienfels, o, c. I, p. 89.

[6] G. Dumas. Traité de psychol. II, p. 269.

сталом, и сама филозофска учења могу бити стваралачка, стварати моралне и религијске вредности.[1]

Исто тако битан фактор религије као и догме, и важније но догме, јесу религиозне радње које су увек симболичне. Такве су радње напр. крштење или причешће које су, као симболичке радње, далеко старије него хришћанство, вели Вунт.[2] Вера по њему означава првобитно везаност за извесне норме култа, јер вера и култ одговарају једно другом. Та везаност је, вели, с религијског култа прешла на верско учење. А из везаности за једну спољашну норму религија је постала најличније питање савести.[3] Тако се данас врло често, нарочито у протестантској цркви, религија сматра као чисто унутрашња, лична („приватна") ствар сваког појединца. Али зато се с правом говори о кризи у протестанској теологији, што је свакако у вези с недостацима објективне религије у протестантској цркви.

Поред поменутих процеса којима се од личне религије иде ка општој религији, говори се, опет са чисто психолошког становишта, и о процесима морализовања и естетизовања религије. Према томе о односу религије и морала могло би се, као и о односу религије и уметности, расправљати и у психологији религије. Јер религиозни доживљај има сродности, као што смо видели, с етичким и естетичким доживљајем. Отуда се питање односа религије и морала, које је врло важно питање филозофије религије, може донекле схватити и као питање психологије религије.

Међутим, док једни (као Кант и толики други) просто своде религију на морал, други тврде, на супрот томе, да су религија и морал првобитно потпуно одвојени и да су се тек постепено приближавали једно другом, религија моралу као и морал религији.[4] Религиозна функција и морална функција првобитно су потпуно различне, вели Делакроа, као и Рибо пре њега.[5] Религиозно осећање и морално осећање у почетку су, по Рибоу, два потпуно одвојена облика емоционалног жи-

---

[1] J. Nabert, Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. — Revue de Metaph. et de Mor. 1928, p. 224.

[2] W. Wundt, Völkprpsychol. VI, p. 584 и д.

[3] W. Wundt, o. c. VI, p. 545 и д.

[4] R. Müller—Freienfels, o. c. I, p. 90.

[5] G. Dumas, o. c. II, p. 279.

вота. Религиозно осећање је, вели, првобитно било не само страно моралу већ чак и супротно. Отуда има религија и без морала.[1] Али што се више приближујемо нашем времену у толико више се религија чини заснована на моралу, вели Sageret.[2] Морални елеменат, који се нама чини битан, у религији код нижих раса једва постоји.[3] Има примитивних народа који у своју религију не уносе моралне појмове, вели Милер Фрајенфелс. И писци Старог Завета затекли су, вели, многобројне мите без моралне тенденције које су они после морализовали. А то морализовање отишло је још даље у Хришћанству. Тако се религија мењала под утицајем моралних схватања. Кантово гледиште, — да религија потиче из морала — не слаже се са историјско-психолошким чињеницама.[4]

Религија и морал развијали су се независно једна од другог и по Бергсоновом мишљењу. Морална сила добија касно облик Божанства. Али примитивне религије не могу се сматрати иморалним или равнодушним према моралу. Религија је једна дефанзивна реакција против разума, одн. против егоизма, јер, чим се мисли, постоји опасност да се мисли само на себе.[5] Док многи (као напр. Вунт и др.) говоре о двоструком корену религије, метафизичком и етичком, други знају само за њено етичко порекло. Многи, као што смо видели, просто своде религију на морал. Али религија се не да свести на морал као ни на уметност. Историја религије је пуна религијских облика у којима етичко и естетичко потпуно недостаје.[6] Као што смо већ видели, питање односа религије и морала свакако може бити схваћено и као проблем психологије религије. Али много више него питање односа религије и уметности оно задире на само у проблем суштине већ и у проблем вредности и културног значаја религије. А о тим проблемима свакако не може расправљати сама психологија (већ филозофија) религије.

У тесној вези с питањем односа религије и морала је и питање религијског васпитања које спада у област практичне

[1] Th. Ribot, La psychol. des sentiments, p. 317 и д.
[2] J. Sageret, La religion de l'athée 1922, p. 162.
[3] J. Fröbes, Lehrb. d. exp. Psychol. II, p. 464.
[4] R. Müller—Freienfels, o. c. I, p. 89 и д.
[5] H. Bergson, Les deux sources, p. 92 и д., 219, 221.
[6] R Jelke, Religionsphilos., p. 281.

или примењене психологије религије. То је једно од њених најважнијих питања. Према томе овде треба поменути значај психологије религије за религијско васпитање и методику религијске наставе, као и за питања религијске праксе, социјалне делатности цркве, свештеника, проповедника и др. Тако је, на пример, већ нешто рађено и у „психологији припремања проповеди", тј. психолошки је испитивано спремање верске (свештене) беседе.[1] О применама психологије религије говори се и у најширем смислу, напр. о значају егзактне религијско-психолошке анализе за историјска истраживања. Али о применама у правом смислу може се говорити нарочито на пољу практичне теологије, у питањима црквене праксе, катихетике (питања религијске наставе), омилитике (питања црквеног беседништва), литургике и др. А из психологије религије потекао је понеки значајан потстрек чак и за изграђивање литургије, вели Gruehn. Али на прво место долазе задаци религијског васпитања и наставе где се поставља питање, пре свега, да ли се религија може учити. Задатак је психологије религије да служи старању за душу, јер то је најважније поље практичне теологије, иако је ту први вођа Исус Христос и отуда извесна независност тог високог задатка од сваке строге науке[2].

И питање односа веровања и знања, религије и науке (одн. филозофије), могло би бити предмет психологије религије. Али то важно питање наводи нас на питање истинитости религије које је нераздвојно од питања саме њене суштине. А то питање, видећемо, не може решавати психологија религија, јер то је једно од најважнијих питања филозофије религије.

Најзад, у психологији религије може се говорити и о вези религије с привредним животом, као и о политизовању религије, тј. о њеној вези с политичким организацијама која је сад све лабавија, док је некад била тако тесна да је црква имала и врло велику политичку моћ[3]. Као и друге појаве друштвеног живота, привреда свакако има великог утицаја на религијски живот. Али и обратно. Тако, на пример, пост показује утицај религије на исхрану, дакле на привредни жи-

---

[1] Ch. Geyer, Zur Psychologie der Predigtvorbereitung. — Archiv für Religionspsychologie 1921, p. 4 и д.

[2] W. Gruehn, Religionspsychol., p. 146 и д., 149.

[3] R. Müller—Freienfels, o. c. I, p. 94 и д.

вот. А с обзиром на везу религије и привредног живота овде би се могло говорити и о табу, као и о тотему, о приношењу жртава и др. По некима, као што знамо, религија је производ социјалних и привредних фактора. Међутим, с правом се наглашава и супротно, тј. утицај религије на облик привреде. Неки су чак и порекло земљорадње, као и сточарства (припитомљавања животиња), налазили у религији, тј. у првим обредима чији је циљ био да изазову повећање природних производа земље (одн. чување „светих" животиња). Јер то нису била само питања практичне природе већ свете мистерије чија је тајна била чувана у срцу религије[1].

У вези с овим питањима овде би се могло говорити чак и о односу религије и технике.[2] Али све су то у ствари питања односа религије и културе у најширем смислу. А то нису питања психологије већ филозофије религије.

ПСИХОЛОШКЕ ТЕОРИЈЕ О ПОСТАНКУ И СУШТИНИ РЕЛИГИЈЕ.

Питање смисла и суштине религиозног доживљавања је проблем филозофије религије. Али питање суштине религије може се донекле схватити и као чисто психолошко питање. Теорије о суштини религије у том смислу чине, како вели Рунце, субјективни проблем религије, тј. проблем психологије[3] религије. Неки то испитивање суштине религије зову, видели смо, и феноменологијом религије. Феноменологија религије, веле, тражи суштину свега религиознога а ту суштину чини вера у присуство једне трансцендентне реалности и стварна веза човекова с том вишом реалности.[4] Као што смо видели, психологија религије прилази много ближе питању суштина религије него историја религије. Али и она му се само приближава ако хоће да остане емпиријска психологија религије.[5] Неки се противе сваком строгом одређењу суштине религије, јер им се то не чини могућно, већ суштину религије изводе

---

[1] Ch. Dawson, Progrès et religion, p. 105.

[2] Б. Лоренц, Мисао и акција, с. 117; Техника и филозофија („Време", 1932 г.).

[3] G. Runze, o. c., p. 113.

[4] F. Heiler, Das Gebet. p. 24.

[5] R. Jelke, o. c., p. 18.

из њене вредности а њену истинитост из њених последица, њеног дејства, као прагматисти[1]. Неки налазе суштину (однистиност) религије у њеном значају за развитак духовног живота. Религија је вера у апсолутност духовног живота, а Бог није друго до идеја апсолутног духовног живота. Али то је у ствари прагматизам, само, како вели Шолц, несвестан прагматизам[2].

У чему је емпиријска реалност, емпиријска или психичка суштина религије? О томе смо у ствари већ и раније доста говорили. Психичка суштина религије по једним је осећање, по другима сазнање, а по трећима воља, јер психички процеси су или процеси осећања или мишљења (сазнања) или воље. Тако, например, Хегел своди религију на сазнање, а Кант на морал, одн. на вољу. Религија је по Канту сазнање наших дужности као божанских заповести. На вољу (нагон, тежњу, жељу) своди религију и Фојербах. А највише присталица имају свакако емоционалне теорије по којима суштину религије чине осећања. Већина психолога религије своде религију на осећања и фантазију или, у најновије време, на више или мање ненормалне појаве потсвести.

На питање шта је религија у суштини дају одговора и различне теорије о постанку религије. Јер питање суштине религије своде многи на питање њеног порекла. А доиста теорије о пореклу религије излазе врло често на питање њене психичке природе (напр. да је религија сазнање и др.), вели с правом Вунт.[3] Уосталом, истраживање суштине и истраживање порекла религије су нераздвојно везани, као што је и испитивање субјективне религије везано се испитивањем објективне религије.[4] О теоријама којима се објашњава постанак првих религиозних претстава (богова) у човечанству — о „преисторијској теогонији", како то зове Рунце — говорили смо раније. Али питање је, пре свега, да ли прво долази проблем суштине па проблем постанка или обратно. Да ли је прво питање како постаје религија (увек, у садашњости као и у прошлости и будућности) или шта је

[1] G. Runze, o. c., p. 286; R. Müller—Freienfels, o. c. I, p. 84.
[2] H. Scholz, Religionsphilos., p. 247, 249.
[3] W. Wundt, Völkerpsychol. VI, p. 510.
[4] G. Runze, Psychol. d. Relig., p. 117, 122.

религија. Свакако прво долази питање суштине, вели Рунце, јер треба знати шта је то чије се порекло истражује. А осим тога само питање суштине, које је иначе бескрајно тешко, не би требало компликовати још и питањем порекла.[1] Пре питања о пореклу религије долази питање шта је религија. А то се може одредити само из садашње религије.[2] Уосталом, свако одређивање суштине религије већ претпоставља известан, ма још нејасан поглед на ту суштину.[3] Пошто је пак питање суштине у ствари филозофски проблем, који не може решити сама психологија религије, то је јасно да се преко психолошких теорија о суштини религије неприметно прелази у филозофију религије. А нема скоро ниједног великог мислиоца у филозофији кога није мучио проблем религије, одн. Бога.

После психолошке анализе религиозне свести овде ћемо у кратко изнети најважније психолошке теорије о природи религије, тј. покушаје да се религија схвати чисто психолошки. А скоро све психолошке теорије о суштини религије имају и данас својих присталица, вели Гиргензон.[4] Раније је било говора о постанку религије у објективном смислу, одн. о постанку различних претстава о боговима. Теорије којима се објашњава постанак религије у човечанству, анимистичке, преанимистичке и друге, као што смо видели, великим делом су психолошке. То важи нарочито за анимизам по коме се вера у богове развила из вере у духове, у живот душе после смрти.[5] После смо говорили и о постајању и нестајању субјективне религије (религиозности), а узгред се дотицали и најважнијих схватања о психичкој суштини религије која чине предмет овог одељка.

Овде можемо поменути већ и покушаје да се суштина религије схвати етимолошки, из самог њеног имена, из постанка те речи (религија) и њеног првобитног значења. Религија је латинска реч која се изводи од различних других речи и тумачи према значењу тих речи. По једнима (који ту реч изводе од religare одн. religatio = веза) религија значи везаност за Божанство, свест о зависности од Бога. По другима

[1] О. с., р. 123 и д.
[2] J. Fröbes, Lehrb. d. exp. Psychol. II, p. 451.
[3] K. Kesseler, Religionsphilos., p. 36.
[4] K. Girgensohn, D. seelische Aufbau d. relig. Erleb., p. 3.
[5] R. Müller—Freienfels, o. c. I, p. 72.

та реч (изведена од relegere = поново читати и промишљати) значи чешће и управо савесно промишљање о боговима, као и потребно душевно расположење, страхопоштовање, богопоштовање, једном речи, култ богова (deorum cultus), како је то тумачио још Цицерон. Неки су реч религија изводили од religere (re-eligere = поново бирати), јер религијом, веле, поново бирамо Бога кога смо изгубили.[1] У новије време се нагиње том извођењу (од religere које је супротно од negligere = занемаривати, не поштовати), што у ствари опет излази на савесно посматрање и страхопоштовање.[2] Религија је према томе унутрашња пребраност и озбиљно старање. Или, по другом тумачењу, религија је веза, обавеза.[3] Најзад, неким старим писцима реч религија (коју су они изводили од relinquere = оставити) значи отстрањење неког предмета из профане употребе и, слетствено, његово освећење и посвећење Богу.[4] Као што се види и као што је с правом наглашено, етимолошко извођење значења речи религија је врло сумњиво и зато је оно данас скоро сасвим напуштено.[5]

Као што смо видели, чињени су и различни покушаји да се упоредник изучавањем језика, одн. имена богова, дође до најстарије религије, одн. њене суштине. По некима речи су првобитно биле мађије.[6] А религија је по неким теоријама, видели смо, постала из мађије. По лингвистичкој или „номистичкој" теорији појам Бога може, тек кад је везан за једно особно име, да се развије даље у миту и култу. Према томе религија се је могла развити непосредно из језика и независно од мита.[7] Пошто је религија, пре свега, душевна функција, то је појмљиво да се њеној суштини покушава приближити прво са стране емпиријске психологије религије иако је она, као што смо видели, млада наука која, како вели Штефес, још показује велика колебања, неизвесности и једностраности у методима и циљевима. Али, пре свега, психологија религије

[1] G. Runze, Psychol. d. Rel., p. 128; Religionsphilos., p. 30; J. P. Steffes, Religionsphilos., p. 30; V. Cathrein, Moralphilosophie II, 5 A., p. 4.
[2] R. Jelke, Religionsphilos., p. 66.
[3] Mausbach—Wunderle, Grundz. d. kathol. Apologetik 1934 p. 5.
[4] V. Cathrein, p. 4 и д.: А. Поповић, Религија и морал 1932, с. 40 и д.
[5] R. Jelke, o. c., p. 66; V. Cathrein, o. c., p. 4.
[6] С. Фројд, Увод у психоанализу (српски превод 1933), г. 31.
[7] G. Runze, o. c., p. 85 и д., 108 и д.

не сме бити психологизам који ту религију своди на психологију због чега неки (као Шелер), видели смо, одбацују сву психологију религију као опасну по религију.[1]

Овде бисмо могли поменути, пре свега, теорије које религију своде на митологију, а о којима смо раније говорили. Поминали смо значај који многи придају сновима и фантазији. Многима (као Фојербаху, Вунту и др.) религија је производ фантазије. Преставе о боговима створила је митолошка фантазија. У томе налазе чисто психолошко објашњење религије све теорије које питање о суштини религије своде на питање о постанку митолошких претстава о боговима. Такве су напр. теорије по којима је најстарија религија култ предака (манизам) или култ хероја и царева. Психолошки процес којим од далеких предака постају богови опет је процес фантазије. Наиме, што су ти преци или хероји раније живели и што су више били заборављени у толико су више идеализовани и тако постајали боговима. Према томе претставе о боговима могле би се објаснити познатим психичким процесима заборављања и идеализовања, тј. фантастичним допуњавањем заборављених стварних утисака, наравно, под утицајем осећања и жеља.[2] Богови према томе нису друго до идеални (у фантазији идеализовани) људи. Већина психолога, као што смо видели, налазе суштину религије у осећањима. Најдубљи од свих старијих психолога религије, Јум, покушава објаснити религију чисто психолошки, не из рационалних већ из ирационалних мотива, не из разума већ из осећања, пре свега, страха и наде. По једној од најстаријих психолошких теорија порекло религије је у страху, изазваном напр. природним катастрофама, као што је земљотрес и др. А нарочито страхом од смрти и од мртвих објашњава се постанак првих религиозних претстава, добрих и злих духова (демона), одн. богова. Богове је начинио прво страх (primus in orbe deos fecit timor).[3] Међутим, права, чиста религиозност није страх већ страхопоштовање. Зато је с правом речено да религија почиње онде где је потпуно ишчезао страх иако је страх првобитно сва-

[1] J. P. Steffes, o. c., p. 84 и д., 90 и д.

[2] Б Лоренц, Психологија, с. 144.

[3] G. Runze, Psychol. d. Relig., p. 164; Th. Ribot, Psychol. des sentiments, p. 312.

како веома важан елемената религиозних претстава, како с правом вели Рунце. Страх и жеља су у почецима религије на најразноврсније начине сједињени.[1] Или, како вели Ебингхаус, страх и невоља су корени религије.[2] А уопште је веома распрострањено мишљење да је религија производ страха (или чак кукавиштва, како је мислио Ниче), слабости и незнања. Најзад по некима, видели смо, порекло религије је у очајању.

Страх је свакако важан мотив религије. Али вера у богове није постала из страха већ је претходила страху. Страх може изазвати чежњу за једним божанским заштитником. Али и осећања захвалности могу исто тако изазвати ту чежњу.[3] Првобитно и битно вера значи поверење, вели Бергсон, јер прво порекло религије није страх већ реакција н обезбеђење против страха.[4]

Многи у постанку религије наглашавају жељу за самоодржавањем или за срећом, вољу за моћи и тежњу за вечним животом и вечним блаженством. Богови су само човекове жеље, тј. то су сами људи начињени боговима, како учи „антропотеизам" (Фојербаха и др.). Религија је, тврди се, постала из страха од смрти и жеље да се она што више одгоди, из жеље за бесмртношћу. Религија је тежња за највишим и трајним, потпуним задовољством или за срећом која се не може постићи у овом свету и, слетствено, то је тежња за једним вишим, божанским светом. Тежња или жеља је, нема сумње, такође врло важан мотив у постанку религиозних претстава. И религију у највишем облику карактерише жеља за вишим животом. Права религија у чисто психолошком погледу и није друго да та жеља за вишим и највишим људским могућностима, тежња ка највишему, ка Богочовеку. У колико је јача религиозност у толико је та тежња озбиљнија, активнија. А то је управо тежња за враћањем праизвору из кога је све постало.

Као што смо видели, већина психолога данас мисли да је порекло и суштина религије у осећањима, у страху и нади, одн. жељи. На потсвесне или несвесне жеље сексуалног по-

[1] G. Runze, Religionsphilos., p. 126 и д.; Psychol. d. Relig., p. 136, 168.

[2] H. Ebbinghaus, Psychologie (Systematische Philosophie, Kultur der Gegenwart) 1921, p. 190.

[3] G. Wunderle, Religionsphilos., p. 61 и д.

[4] H. Bergson, Les deux sources, p. 160 и д.

рекла труди се да сведе сву религију психоанализа. Жеља и страх су на сваки начин врло важни мотиви религиозности који играју велику улогу у стварању ових или оних религиозних претстава. Али то не значи да се религија у својој најдубљој суштини да свести на те мотиве или да сва религија потиче из страха и жеље. А то смо могли рећи и за социолошке теорије које религију своде на осећање социјалног јединства. На психолошке теорије излазе не само теорије (психопатолошке, психоаналитичке и др.) за које су религиозни појави више или мање болесни душевни појави већ и социолошке и, у крајњој линији, све филозофске теорије уопште. Јер те теорије своде религију обично на морал или на уметност или на филозофију, управо на једну врсту примитивне филозофије која у ствари није друго до митологија. А свођење религије на мит је психолошка теорија. То је врло појмљиво, јер све теорије које религију хоће да објасне чисто научно, исто онако као и све друге природне појаве, морају је објашњавати психолошки, као појав душевног живота. За онога који у религији види нешто што далеко превазилази свако људско знање, остаје једино супранатуралистичко схватање, тј. теорија натприродног откривења. Од свих теорија најчудније је свакако тврђење неких старих филозофа (софиста) по коме су религију измислили лукави државници и свештеници. Али ако су религију измислили свештеници, онда настаје питање, видели смо, ко је измислио свештенике, одн. откуда појам светог и божанског?

Из свега до сад реченог јасно је да се и не може говорити о једном јединственом психолошком пореклу религије. Немогућно је изоловати један једини одређени тип вере и религијске праксе као извор целог религијског развића.[1] Многобројна искуства су, у различним временима, могла у различним душама изазвати религиозно или „свето осећање", осећање светог, божанског. Уосталом, ми и данас можемо да посматрамо стварање религијских објеката и да проучавамо њихово рађање и њихову садржину.[2] На сваки начин може

[1] Ch. Dawson, Progrès et religion, p. 78.

[2] Ch. Hauter, Essai sur l'objet religieux. — Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 1929, p. 44.

се говорити о метафизичком и етичком корену религије.[1] То су доиста два корена, два битна извора религиозности. Као што смо раније видели, постоје рационални и ирационални мотиви религиозности. А у сваком случају можемо рећи да суштину религиознога чини веза душе с једном надсветском (и надрационалном) реалности.[2] Питање психичке суштине религиозног доживљавања свакако може бити предмет психологије религије. Али питање о садржајној суштини религије, како вели Вобермин, претставља проблем смисла.[3] А после свега досад реченог јасно је да тај проблем не може бити предмет емпиријске психологије религије.