

Kritička promišljanja Vilima Keilbacha o genetičkoj etnopsihologiji Wilhelma Wundta u suvremenom kontekstu psihologije religije*

BRUNO MATOS

*Filozofsko-teološki Institut Družbe Isusove, Zagreb, Hrvatska / Philosophical and Theological Institute of the Society of Jesus, Zagreb, Croatia
bm5125924@gmail.com*

UDK 159.922.4Wundt, W.
2-1Keilbach, V.
159.9:2

Izvorni znanstveni članak /
Original scientific paper

Primljeno / Received: 27. 9. 2024.

Prihvaćeno / Accepted: 15. 10. 2024.

Sažetak

Suvremenu kontekstualizaciju Keilbachovih kritičkih promišljanja o Wundtovim tezama iz genetičke etnopsihologije razmotrili smo u četiri dijela ovog rada. Prvi dio je stanovito izlaganje o suvremenom kontekstu, što on jest i što pretpostavlja za vrednovanje Keilbachove kritike. U drugom dijelu smo ukratko izložili Keilbachove prigovore Wundtovoju metodologiji istraživanja s gledišta individualnog pristupa religioznoj svijesti. U trećem dijelu smo razmotrili genetički odnos između religije i religioznog iskustva kod Wundta s obzirom na pragmatičke naglaske suvremene psihologije religije u praksi. Četvrti dio posvećen je genezi religije u Wundtovoju etnopsihologiji u kontekstu suvremenih teorija. Wundtovo shvaćanje razvoja religije podijelili smo pritom u dvije etape prema kategorijama neosobnosti i osobnosti koje Wundt pripisuje svetome kao objektu religioznog doživljaja. Također smo magijsko i mitološko tumačenje svetoga kod Wundta razmotrili unutar hermeneutičkih poveznica Wundta i suvremenih teorija iz psihologije religije i društvene teorije. Pritome smo se posebno osvrnuli na religiozno-spoznajnu stranu kulta žrtve i problematiku autentičnosti kršćanskog iskustva s obzirom na Wundtovo vrednovanje prosvjetiteljskog racionalizma.

Ključne riječi: Vilim Keilbach, Wilhelm Wundt, kritika, genetička etnopsihologija, empirijski pristup, religiozno iskustvo, povijest, racionalizam

* Članak je rezultat istraživanja na projektu *Nove teme u hrvatskoj filozofiji od 1874. do 1945. godine*, IP-2022-10-5438 koji financira Hrvatska zaklada za znanost.

Uvod

Davne 1938. godine, dr. Vilim (Wilhelm) Keilbach (1908. – 1982.), profesor na Katoličkom Bogoslovnom fakultetu u Zagrebu, tada dijelom Kraljevine Jugoslavije, objavljuje u časopisu *Život* svoj članak o genetičkoj etnopsihologiji kao empiričkoj psihologiji religije.¹ U tom članku Keilbach kritički prikazuje temeljna metodološka polazišta, problematiku i ciljeve istraživanja genetičke etnopsihologije kako ju je konstruirao njemački psiholog Wilhelm Wundt (1832. – 1920.). Keilbachov je prikaz genetičke etnopsihologije u spomenutom članku obogaćen njegovim kritičkim refleksijama i referencama na znanstveno-istraživačka polazišta Rudolfa Otta (1869. – 1937.) u povezanosti s ranijim Wundtovim spoznajama. Keilbach je objavio svoju kritiku u vrijeme kad je psihologija religije još bila mlada znanost, a od tada je prošlo dosta vremena, i došlo se do novih spoznaja, teorija i modela istraživanja. Možemo reći kako je došlo do promjene konteksta u kojem psihologija religije pristupa religioznom iskustvu, te ćemo se u našem radu posvetiti analizi Keilbachove kritike Wundta unutar tog konteksta, imajući u vidu njegova ograničenja kao teorijske konstrukcije. Prvo ćemo predstaviti neke relevantne odrednice konteksta u kojem psihologija religije pristupa religioznom iskustvu danas. U drugoj, trećoj i četvrtoj točki razmotrit ćemo Keilbachovu kritiku prema podjeli znanstvenog članka, odnosno prema glavnim temama koje su u njemu istaknute: etnopsihološkoj metodi kod Wundta, društvenom razvoju religije i »pravim« početcima religije, odnosno o religioznosti »primitivnog čovjeka«.

1. Neke posebnosti suvremenog konteksta psihologije religije

Kontekst u širem smislu riječi podrazumijeva određeni okvir zadanih uvjeta ili datosti koji pruža prikladno objašnjenje određenog fenomena. Kontekst nije znanstvena hipoteza, nego teorijska konstrukcija na temelju danih činjenica. Kad je riječ o suvremenom kontekstu psihologije religije, podrazumijevaju se društvene i političke promjene, znanstvena postignuća, novi pogledi u umjetnosti i kulturi. Sve ove promjene se reflektiraju na institucionalnu religiju i religioznost pojedinca. Prvo, globalna panorama religijskog svijeta promijenila se od vremena Keilbacha i Wundta. Stanje u društvu će se promijeniti poslije Drugog svjetskog rata, osobito nakon slabljenja hladnoratovske napetosti između globalnih sila tijekom 80-ih i ranih 90-ih godina, što će dovesti do demokratizacije institucija, građanske emancipacije i sekularizacije. Tako će

¹ Vilim Keilbach. »Genetička etnopsihologija kao empirička psihologija religije«, *Život* 19/8 (1938), pp. 489–503.

se religije naći pred izazovima sekularizacijskih procesa, ideologizacijom i instrumentalizacijom.² Pluralistički kontekst uključuje dvije suprotstavljene tendencije. Jedna, konfliktna, obilježena je isključivošću i predrasudama među ideologijama i svjetonazorima. Globalizam se sukobljava s nacionalizmom, tradicionalizam s liberalnim politikama. Ernest Gellner prepoznaje u tom »konfliktnom« pluralizmu tri, inherentno nepostojana uporišta koja dominiraju duhovnim stanjem našeg vremena: religijski fundamentalizam, relativizam iz aspekta »postmodernizma« i racionalizam prosvjetiteljstva ili racionalistički fundamentalizam.³ Druga tendencija podrazumijeva dijalog i traženje određene vrijednosne platforme, kako ga je Habermas zamislio, »komunikativnog zdravog razuma«, oko kojeg bi se usuglasili kako pripadnici različitih religijskih tradicija među sobom tako i religiozni članovi društva s nereligioznima.

Suvremeni kontekst psihologije religije je prije svega kontekst pluralizma religija, kultura i svjetonazorskih okvira. Na praktičnoj razini, kontekst pluralizma je kontekst društvene naravi, jer se u društvenom životnom prostoru susrećemo s bogatstvom religioznih vjerovanja i različitih identiteta. Drugo, religijsko iskustvo pojedinaca je predmet psihološko-religijskog istraživanja unutar sociokulturne sredine. Treća važna značajka suvremenog konteksta temelji se na pragmatičnom zaokretu prema činjenicama i empiriji, pragmatički zaokret prema iskustvenom promatranju stvarnosti⁴ predstavlja zaokret prema širem interpretativnom okviru religioznog doživljaja od onoga koji je bio bitan Jamesu, a prema kojem je tražio povezanost između dokumentiranih izvještaja o različitim religioznim doživljajima i rezultata empirijskih istraživanja koje je sam provodio. Navedene tri odrednice, pluralizam, sociokulturna sredina u kojoj religiozni pojedinac živi i pragmatizam određuju suvremeni kontekst u kojem promišljamo o aktualnosti Keilbachove kritike Wundtovih tezā, i kako se Keilbachova kritika moguće reflektira na predmet i načine istraživanja prema suvremenim tendencijama psihološko-religijskog istraživanja.

2. Keilbachova promišljanja o Wundtovoj metodologiji istraživanja u kontekstu etnopsihološke metode

Dok u uvodu svog članka Keilbach uglavnom prezentira etnopsihologiju kao novu znanstvenu disciplinu, početak drugog dijela članka započinje s

² Ivan Devčić, *Bog i filozofija* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2013), p. 231.

³ Ernest Gellner, *Postmodernizam, razum i religija* (Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 1992), p. 10.

⁴ Josip Oslić, »Psihologija religije u djelu Vilima Keilbacha«, *Bogoslovska smotra* 66/1 (1996), pp. 13–36, na p. 25

Wundtovim pitanjem: Da upoznamo bit i podrijetlo religije, treba li isključivo istraživati subjektivne doživljaje pojedinačne religiozne svijesti?⁵ Istraživanje individualne religiozne svijesti pripada pionirskom nastojanju eksperimentalnih psihologa, čemu je Wundt dao doprinos, no pokazavši interes za evolutivni razvoj naroda, »On u svojoj kasnoj fazi sve više uviđa da se eksperimentom ne mogu obuhvatiti i riješiti sva pitanja psihologije te sve veću važnost pridaje genetičkom, biološkom i sociološkom interpretiranju.«⁶ U takvim se modelima interpretacije ne može izbjeći postulat prirodo-znanstvenog objašnjenja koji traži zakonitost, obrasce i kontinuitet pojave što nije karakteristično za mentalna stanja, a zahtijeva jedan paralelan model između prirodnih pojava i mentalnih stanja. Tako Frederico Kiesow⁷ u razlaganju Wundtove etnopsihologije povodom objavljivanja Wundtova djela *Elementi della psicologia dei popoli*, ističe kako »Psihofizički paralelizam nema, za Wundta karakter načela objašnjenja, već prije karakter heurističkog načela, to jest maksime koja nas vodi u proučavanju odnosa između duše i tijela, empirijski danog kao jedinstva.«⁸ Za Keilbacha je konceptualna razlika između religije i religioznog doživljaja bitna za distinkciju etnološke metode i psihološko-religijske metode.

Religija u širem smislu riječi obuhvaća različite pojave svakodnevnog života: obredi, molitva, kult pokojnika, obilježavanja rođenja i inicijacije. U tom smislu, svaka religija sadrži elemente koji su relevantni za etnologiju. Religiozno iskustvo podrazumijeva dinamičnu interakciju religiozne svijesti i svetoga na individualnoj razini. Psihologija religije je metodički drugačija od etnologije jer se psihologija religije bavi zakonitostima i pojavama religioznog doživljavanja, te je ograničena na čovjekova subjektivna iskustva i na čovjekov osoban odnos prema transcendentnom biću.⁹ Wundt temelji etnopsihologiju na empirijsko-induktivnoj metodi, ali ista metoda određuje psihologiju religije. Želje, zadovoljstva, mašta, snovi, mehanizmi odlučivanja, strahovi mogu biti predmeti empirijskog istraživanja u onoj mjeri u kojoj su dostupni empiriji samog psihologa. Čovjekovo ponašanje, psihosomatska očitovanja nekih trauma ili stresnih situacija kod pojedinaca su »empirijske datosti«, njih potvrđuju

⁵ Keilbach, »Genetička etnopsihologija kao empirička psihologija religije«, p. 490.

⁶ Ivana Skuhala Karasman, »Dvornikovićevo viđenje Wilhelma Wundta«, *Metodički ogledi* 18/1 (2011), pp. 99–110, na p. 102.

⁷ Frederico Kiesow bio je utemeljitelj prve Katedre za psihologiju na Sveučilištu u Torinu. Kao poznavatelj Wundtovog rada u eksperimentalnoj psihologiji, objavio je mnoga stručna djela iz područja psihofiziologije s osobitim zanimanjem za percepciju vida, sluha i okusa. Preminuo je u Torinu 1940. godine. Kiesow, Friederich su Enciclopedia | Sapere.it, (pristupljeno 23. 9. 2024).

⁸ Frederico Kiesow, »Wilhelm Wundt«, *Rivista di biologia* III (1921). <https://archive.org/details/KiesowWundt/page/n1/mode/2up>, (pristupljeno 23. 9. 2024).

⁹ Ošlić, »Psihologija religije u djelu Vilima Keilbacha«, p. 16.

bilješke, promatranja i ishodi terapijskog liječenja. Problem genetičke metode kod Wundta, kakvog vidi Keilbach, leži u identifikaciji religije kao društvenog konstrukta s religioznom sviješću, odnosno religioznim doživljajem pojedinca: Wundt se zadržava na povijesno-etnološkom pristupu, ali s tim pristupom nije do kraja definirao genetički odnos između religioznog doživljaja i religije kao društvenog konstrukta. Referirajući se na Prvoša Slankamenca, Keilbach smatra da se do objašnjenja nastanka religije ne može doći jednostranom etnološkom analizom društva.¹⁰ Drugim riječima, koliko god je relevantan sociološki ambijent u kojem jedna religija nastaje i razvija se s jedne, također je važno uvažiti i dinamiku individualne religioznosti s druge strane. Kod Wundta je taj odnos jednosmjernan.

Keilbach je u svojoj kritici jednoglasan s Wundtom oko jedne točke: njegova odbacivanja Jamesova reduciranja religioznog iskustva na vrijednost.¹¹ No, suvremeni kontekst u kojem psihologija religija pristupa religioznom iskustvu dijelom je konstruiran na Jamesovu pragmatičnom pristupu religiji. Kako ističe Josip Oslić, transformacija iz srednjovjekovne u novovjekovnu paradigmu utjecala je na pragmatičko vrednovanje religioznog iskustva.¹² Keilbach je bio kritičan prema pragmatičkom vrednovanju religije kod Williama Jamesa jednako kao i prema Wundtu. No, značenje »pragmatičkog« u suvremenom kontekstu nosi drugačije značenje od onog kojeg kritizira Keilbach kod Jamesa. Kvalitativni pristup religiji u suvremenim okvirima uključuje različite strategije kao što su upitnici, statistike, intervjui i druge oblike empirijskog istraživanja. Takvi oblici kvalitativnog istraživanja religioznog iskustva kod pojedinaca se usredotočuju na »mjerljiv« i »opipljiv« smisao i značenje sadržaja religioznog iskustva bez obzira kojoj religijskoj tradiciji pripadali. Suprotno tome, genetički odnos kod Wundta, doslovno shvaćen, a priori definira utjecaj religijske tradicije na religioznost pojedinca. Koliko su one nespojive, ne dokazuje sama različita narav njihovih metoda, koliko i nesuglasje na koje ćemo naići u odjeljcima o društvenom razvoju religije, njezinim početcima i hipotetičkom usponu u ideji »humaniteta«.

3. Društveni razvoj religije i religiozni doživljaj

U drugom dijelu svoje kritike Keilbach se osvrće na Wundtove teze o društvenom razvoju religije. Prema Wundtovu prikazu, religije su se razvijale linearno s razvojem nacionalnog identiteta i nacionalne države. Pri tome koristi

¹⁰ Keilbach, »Genetička etnopsihologija kao empirička psihologija religije«, p. 490.

¹¹ Ibid., p. 492.

¹² Oslić, »Psihologija religije u djelu Vilima Keilbacha«, p. 25.

etnološke podatke kako bi potkrijepio svoju teoriju, u čemu Keilbach prepoznaje metodološke propuste, prije svega jer Wundt religiju svodi na »etnopsihološki problem«, što znači

» <...> da je religija kao psihička činjenica u prvom redu *socijalna* pojava, proizvod jedne zajednice. Ona je prema tome u svom postanku i u svom razvitku uvjetovana izvjesnim društvenim ustanovama. Utoliko je ona i *kompleksna* pojava, kompliciranija od proizvoda individualne duše. Kao kompleksna socijalna pojava religija se, doduše, ne protivi zakonima individualne svijesti, nego se samo ne može protumačiti tim zakonima, jer kao takva nije sadržana u individualnoj svijesti.«¹³

U genetičkom odnosu između religije i religioznog iskustva kakvog Keilbach kritizira kod Wundta, religiozno iskustvo se svodi na sadržaj kakvog mu daje religija kao društvena konstrukcija. Prema Keilbachu, čovjek je ujedno religiozno kao i socijalno biće, to jest, »Kao socijalno biće, ima živ odnos prema drugim ljudima, osobito prema svojoj najbližoj rodbini. Sadržaj njegova religioznog doživljavanja obično nije i ne mora biti sasvim jedna originalna novost, nego može biti uzet iz konkretnih vjerskih konfesija, iz stanovitih religioznih tradicija.«¹⁴ No, društveni život nije primarni predmet psihologije religije, on se može uzeti u obzir, ali kao refleksija osobnog religioznog iskustva na društveni život u cjelini. Wundt pretpostavlja kako je oduvijek postojala određena društvena pozadina koja je formirala religioznost pojedinca. Wundt i sam priznaje kako su prijelazi između različitih epoha društvenog razvoja religije utemeljene na hipotezama, ne na empirijsko-induktivnom pristupu. Kako tvrdi u engleskom prijevodu *Elementa psihologije naroda* iz 1915., njegove hipoteze o »prijelazu« ideje o Bogu iz totema »junaka-boga« ne mogu se dokazati empirijskim putem, nego samo pretpostavljaju određenu sukladnost između religije i religiozne svijesti, vodeći se pritom psihološkom vjerojatnošću te sukladnosti.¹⁵ No u pogledu religioznosti »primitivnog čovjeka« on ne daje nikakav odgovor ni argumentirano uporište kojim bi potvrdio da je postojala ili nije postojala neka pozadina institucionalne religije koja bi na izravan način formirala njegovu religioznost ili prema kojoj bi tumačio svoj doživljaj svetoga. Pri tome se moramo vratiti na Keilbachovu kritiku Jamesova pragmatizma koji je neposredno oblikovao kriterije suvremenog psihološko-religijskog istraživanja. Iako James nastoji doći do psihološke biti religioznog iskustva putem raščlanjivanja dokumentacije o takvim slučajevima,

¹³ Keilbach. »Genetička etnopsihologija kao empirička psihologija religije«, p. 490.

¹⁴ Ibid., p. 493.

¹⁵ Wilhelm Wundt, »Preface. Elements of Folk Psychology. Outlines of Psychological History of the Development Mankind«, <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.169466/page/n3/mode/1up>, (pristupljeno 23. 9. 2024).

Keilbach zapaža dva nedostatka: »Prvo, što na štetu znanstvenosti zanemaruje neizmjerne polje 'obične' ili 'svagdašnje' religioznosti; a drugo, što njegovo opisivanje religioznih pojava sadržaje mnogo pragmatističkih primjesa. Drugim riječima, James je još suviše zaokupljen filozofskim predrasudama.«¹⁶Pojam »obične« ili »svakidašnje« religioznosti skriva određene nejasnoće s obzirom da Keilbach u svojoj kritici inzistira na analogijskom pristupu Wundtovoj materiji. Mi bismo trebali iz perspektive našeg »običnog« religioznog doživljaja suditi o religioznom doživljaju naših prethodnika. No, što oblikuje naše »svagdašnje« ili »obično« religijsko iskustvo?

Ako pod »normalnim« religioznim iskustvom uzimamo neko religiozno iskustvo koje ne pripada u kategorije numinoznog ili mističnog iskustva, pretpostavljamo da takvo iskustvo imaju članovi određene vjerske zajednice, bilo da je riječ o katoliku, muslimanu ili hinduistu koji tumače kako izvanredne tako i svakodnevnne situacije u svjetlu teološkog nauka zajednice kojoj pripadaju. Nije nužno da svako svakodnevno iskustvo mora biti religiozno, no iskustvo svakodnevnog ispunjavanja vjerskih i drugih obaveza, svakodnevnne molitve, etičnog ponašanja prema bližnjima u obiteljskoj i radnoj okolini može se tumačiti kao religiozno. Kršćanin tumači, ili barem tako vjerujemo, odlazak na nedjeljnu misu kao susret s Kristom, a ne kao puku obvezu prema instituciji, to je njegovo iskustvo susreta s Bogom unutar sakralne forme. Postoji određeni habitus, izgrađeni sakralni ambijent koji korespondira s religioznim doživljavanjem svetoga i tumačenjem tog doživljaja. Kako svaki kontinuitet implicira i diskontinuitet, tako i obično religiozno iskustvo implicira i mogućnost patoloških oblika religioznog doživljavanja. Ipak, u empirijskom pristupu mentalnom životu pojedinca, psiholog se ne može osloniti na apriorne distinkcije običnog i neobičnog događanja, jer se takvo apriorno polazište ne može zdravorazumski primijeniti niti u prirodnim znanostima.

I sam Keilbach priznaje kako kategoriziranje običnog i neobičnog u pogledu religioznog doživljavanja može biti različito u različitim krajevima i različitim krugovima, a mjerodavan je, pretpostavlja, i sam ukus pojedinca.¹⁷ Kako bi potkrijepio teze o mogućnosti pojavljivanja abnormalnih slučajeva religioznosti, Keilbach iznosi neke primjere iz crkvene zajednice, često napominjući »terapijsku« ulogu ispovjednika. Tako navodi glavne tipove »religioznih psihopata«: histerične, fanatične, depresivne i neurostenične vjernike.¹⁸ Ovi primjeri iz života crkvene zajednice ilustriraju pojedinačne slučajeve mentalnog oboljenja

¹⁶ Vilim Keilbach. »Moderna psihologija religije«, *Život* 18/5 (1937), pp. 218–233, na p. 221.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Vilim Keilbach, *Religiozno doživljavanje. O normalnoj i abnormalnoj religioznosti* (Zagreb: Tisak Narodne tiskare, 1944), p. 77.

koji mogu biti indirektno povezani s religioznim iskustvom, ali ponovno, ne dokazuju što jest »obično« religiozno iskustvo, i dokazuje li mentalno zdravlje, ili njegova aberacija, da je to iskustvo »obično« odnosno »normalno« religiozno iskustvo. U suvremenom kontekstu koncept »običnog« religioznog iskustva može se prihvatiti samo hipotetički.

Prvo, ako je nečija religioznost zdrava, u smislu normalnog mentalnog funkcioniranja i suočavanja s vlastitim dužnostima i odgovornostima, onda takav pojedinac, on ili ona, žive i djeluju prema okviru društveno prihvaćene »normalnosti«. Keilbach pristupa psihopatologiji unutar crkvene zajednice, ali u sekulariziranom suvremenom ambijentu je taj kriterij sekundaran. Hood, Hill i Spilka navode neke faktore koji utječu na mentalno zdravlje, ali u jednom proširenom smislu: prvo, institucionalna religija koja djeluje na socijalizirajući i represivni faktor koji pomaže ljudima da se nose sa stresom i mentalnim poremećajima; drugo, religija koja služi kao »nebo«, zaštitnički faktor nekim mentalno bolesnim osobama; treće, religija pruža osjećaj obveze i korisnog angažmana, te tako terapijski utječe na mentalno zdravlje pojedinaca.¹⁹ Hood, Hill i Spilka govore o religiji kao određenom čimbeniku ili faktoru. Njihova interpretacija religije kao čimbenika koji utječe na mentalno zdravlje pojedinaca odgovara pragmatičkom viđenju funkcionalnosti institucija, pa tako i institucionalne religije na pojedinca.

Drugo, »obično« religiozno iskustvo, kakvog Keilbach situira unutar određene religiozne tradicije, tumači se unutar te tradicije, no postoji kategorija »duhovnog« iskustva koja je po sadržaju srodna religioznom iskustvu, ali ne i po tumačenju. Kategorija »duhovnog« iskustva uvedena je u suvremeni kontekst psihologije religije na tragu hermeneutičkog pristupa Hansa Gadamera. Religiozno iskustvo je iskustvo svetoga kako ga tumači religija, a duhovno iskustvo je iskustvo »duhovnoga«, drugim riječima, svetoga izvan okvira dogmatskog tumačenja određene religije.²⁰ Takvi oblici duhovnog iskustva su karakteristični za suvremeni religijski sinkretizam na fenomenološkoj razini u New Age pokretima, kao i tendencijama prema religijskom univerzalizmu.

Kako se u suvremenom kontekstu religiozno iskustvo praktično analizira, to jest, s obzirom na kategorije funkcije i vrijednosti, čini se suvišnim uspoređivati Wundtovu teoriju s praktičnim aspektom suvremene psihologije. Wundt nastoji dokazati uzročnu vezu između religije i religioznosti, dok praktična analiza, u izvornom Jamesovu smislu, preispituje odnos između religiozne osobe i vrijednosti religioznog doživljaja. Keilbachov koncept »običnog« religioznog

¹⁹ Ralph W. Hood, Jr., Peter C. Hill, Bernard Spilka, *The Psychology of Religion. An Empirical Approach. Fifth Edition* (New York – London: The Guilford Press, 2018), p. 473

²⁰ *Ibid.*, p. 311.

iskustva koncept je koji pripada diskursu vremena kojem je pripadao Keilbach (i Wundt), no kad bismo htjeli primijeniti analogijski pristup iz našeg današnjeg »običnog« religioznog iskustva na religiozno iskustvo prijašnjih kultura, morali bismo prvotno utvrditi sociokulturni okvir unutar kojeg se religiozno iskustvo interpretira kao »obično« i pri tome izdvojiti one oblike koji od njega odstupaju. S jedne strane, Keilbach nije predvidio u kojem će smjeru i u kakvim će se razmjerima fragmentirati slika religijskog pluralizma kakvom je on svjedočio. S druge strane, njegovo odbacivanje pragmatičnog pristupa može se ocijeniti jednako anakroničnim kao i Wundtov redukcionistički pristup prema religioznosti. S obzirom na promjenu paradigme na području psihologije, i na sve implikacije u vidovima metodologije i istraživačkih modela oba su pristupa nespojiva s kontekstom suvremenog odnosa religije i religioznosti.

4. Od religioznosti »primitivnog čovjeka« do razdoblja »humaniteta«

U zadnjem dijelu svog kritičkog osvrta Keilbach analizira Wundtove teze o razvojnim etapama religije. Faza »primitivnog čovjeka« je prvotna faza čovjekove religioznosti. Kako bi došao do jednog prikaza religioznosti primitivnog čovjeka, a na temelju etnoloških datosti, Wundt iznosi teoriju, sličnu Comteovoj,²¹ prema kojoj se ljudska religioznost razvijala iz »faze primitivnosti« to jest, fetišizma, prema totemističkoj eri, poslije toga razdoblju junaka i bogova, a mi trenutno živimo u razdoblju između monoteizma i realizacije humaniteta.²² Pretpostavljamo, prema Keilbachu,²³ da se koncept junaka (polubogova) i nacionalnih božanstava polako napušta s institucionalnim razvojem monoteističkih religija, kršćanstva, islama i budizma. Koncept »primitivnog čovjeka« se više ne koristi u znanstvenom diskursu, a problematika njegove religioznosti je više zastupljena u kognitivnim teorijama nego li u samoj psihologiji religije. Ideja humaniteta, iako nedovoljno kritički analizirana kod Keilbacha relevantna je u današnjim raspravama o razumu i vjeri, religijskom pluralizmu i religijskoj isključivosti. Keilbach se ne oslanja na detaljniji prikaz ovih ra-

²¹ Auguste Comte donosi tri stadija razvoja društva koja impliciraju različite faze religioznog vjerovanja. Prva teološka faza je faza religioznog vjerovanja, a razvoj završava u pozitivnoj fazi vjerovanja u zakonitosti prirode koji objašnjavaju fenomene čije se objašnjenje prije tražilo u religiji. (Michel Bourdeau. »Auguste Comte«, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/comte/#LawThrSta>, (pristupljeno 23. 9. 2024).

²² Keilbach. »Genetička etnopsihologija kao empirička psihologija religije«, p. 496

²³ Ibid.

zvojnih etapa, naglašava kako ni Wundt nije u tom aspektu bio pregledan,²⁴ a kod Wundta se religioznost »evolutivno« razvijala od neosobnog do osobnog božanskog bića pa do apstrakcije božanskog(»nadosobnog«), mi ćemo se referirati na dva perioda, jedan između »primitivne religioznosti« i politeizma, i drugi od uspostavljanja politeističkih religija do razdoblja »humaniteta«.

4.1. Od neosobnog do osobnog koncepta svetog

Keilbach se ograđuje od preuranjenih zaključaka o religioznosti primitivnog čovjeka koji bi se isključivo oslanjali na etnološku analizu primitivnih društava. Eliade razlikuje suvremenog i »primitivnog« čovjeka prema ritualizaciji kozmičke povijesti: dok suvremeni ne treba poznavati kozmičku povijest koja uključuje mitsko vrijeme nadnaravnih bića (božanstava i božanskih sila), primitivni čovjek ne samo da nije poznao kozmičku povijest nego ga je s vremena na vrijeme ritualno aktualizirao.²⁵ Iako Eliade podrazumijeva kako je »primitivni čovjek« mitološki tumačio svijet, kod Wundta je mitološko tumačenje već jedan viši stupanj od primitivne religioznosti. Kako je »primitivni čovjek« doživljavao božansko? Odgovor na ovo pitanje Wundt nalazi u elementima religijskog vjerovanja u fetiše i toteme, s time da pretpostavljamo kako se mitološko vjerovanje kod Wundta počelo razvijati s totemističkom religijom. »Primitivni čovjek« doživljava božansko kao nadnaravnu silu koja upravlja životom i smrću, što je ogledno u ranim pogrebnim ritualima – kako tijelo pokojnika u njemu izaziva strah, on prema božanskoj sili koja se nalazi u svemu živomu, osjeća kako divljenje tako i jezu.²⁶ On božanskoj sili pripisuje život, tako je doživljava, ali joj također pripisuje moć razaranja, stoga je njegovo vjerovanje u takvo neosobno božansko ambivalentno. Ta ambivalentnost je prisutna u magijskoj praksi u kojoj »primitivni čovjek« traži posredovanje fetiša u kojem se nastanjuje neosobna božanska sila ili kako je Keilbach naziva »demonom«. Magijska praksa prema Wundtu počiva na religijskom vjerovanju koje ne uključuje kauzalno mišljenje. To jest, primitivni čovjek nije bio sposoban koncipirati prirodni svijet na apstraktnoj razini kauzalne povezanosti stvari i pojava u njoj: jedne kao *uzroke*, druge kao *svrhe*.²⁷ Prema tom prirodnom svijetu on istodobno osjeća strah, ali ga taj isti svijet također provocira, na način da potraži smislene veze koji taj svijet čini jednom cjelinom, ne toliko apstraktno, koliko asocijacijski. Kako

²⁴ Ibid.

²⁵ Mircea Eliade, *Mito e Realtà* (Torino: Borla, 1966), <https://archive.org/details/eliade-mircea.-mito-e-realta-1966>, (pristupljeno 26. 9. 2024).

²⁶ Keilbach, »Genetička etnopsihologija kao empirička psihologija religije«, p. 497.

²⁷ Ibid.

Wundt ističe, redoviti slijed događaja kojeg objašnjava logička kauzalnost, temelji se na redovitom slijedu naših percepcija i predodžbi, dok je magijski tumačena kauzalnost sporadična, nepravilna i ovisi o emotivnim stanjima.²⁸ Kako »primitivni čovjek« sve intenzivnije ulazi u interakciju s prirodnim svijetom, osobito faunom, on počinje doživljavati divlje i pitome životinje kao stanovite »nositelje« neosobne božanske sile. Wundtov prethodnik, francuski antropolog Charles de Brosses, donosi primjer fetiša, mumificiranih mačaka i ptica koje se pohranjuju u grobnice staroegipatskih velikaša kako bi ih zaštitili od zlih duhova u trenutku njihova prijelaza u zagrobni život.²⁹ Ipak, religiozni doživljaj životinjā kao vidljivih predstavnika ili posrednika nevidljive božanske sile promijeniti će se s uspostavljanjem totemističke religije, kad se štovanje totema kao prezentacija besmrtnih predaka zamjeni s mitološkim prikazima božanstava. Kako tumači Keilbach,

»<>bitna promjena nastaje tek kad se počinje isticati čovječja ličnost, to jest kad istaknuti pojedinci kao jake ličnosti daju smjer kulturi i cijelom javnom životu. To je era junaka. U času kad se demon 'inkorporira' u junacima, on nije više kao na prijašnjim stupnjevima razvitka promjenljiv proizvod različitih afekata, nego se kao *osobno* biće uzdiže nad sve ljude i junake te postaje nadčovjekom odnosno bogom.«³⁰

Ova promjena religiozne svijesti o božanskome iz apstraktne ambivalentne sile u božanstvo koje posjeduje ljudske vrline i mane, ali kojem se pripisuju zasluge zbog kojih je stekao besmrtnost, ne očituje se samo na razini kulta nego i s promjenom iz magijskog u mitološko tumačenje stvarnosti koja više nije ograničena na prirodni svijet, već prirodni svijet povezuje s kozmičkom povijesti i ulogom pojedinaca koji prema takvim narativima postaju bogovi. Budući da »primitivni čovjek« prema Wundtu, nije povezivao stvari na kauzalan način, nego ih je povezivao u smislenu cjelinu putem magijskog tumačenja, pretpostavljamo kako taj isti »primitivni čovjek« doživljava svijet koji je još u stanju određenog kaosa, ne razdvajajući od njega apstraktne »početke« svijeta. Keilbach naprotiv smatra kako upravo etnološki podaci podupiru tezu kako je primitivni čovjek oduvijek kauzalno, odnosno logički razmišljao, iako na svoj

²⁸ Guglielmo Wundt, *Elementi di Psicologia dei popoli. Lineamenti di una storia psicologica dell'evoluzione dell'umanità* (Torino: Fratelli Bocca, 1929), <https://archive.org/details/wundt-w-psicologia-dei-popoli-1929/mode/>, (pristupljeno 26. 9. 2024).

²⁹ Charles de Brosses, »Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigirite«, 1760, <https://archive.org/details/ducultedes-dieux00brogoog/pagen11/mode/2up>, (pristupljeno 24. 9. 2024).

³⁰ Keilbach, »Genetička etnopsihologija kao empirička psihologija religije«, p. 497.

specifičan način.³¹ Kao neoskolastik, Keilbach neposredno upućuje ovom kritičkom opaskom na povezanost između racionalnosti i religioznog vjerovanja. Nema razlike između religioznosti »primitivnog« i suvremenog čovjeka. Razlika koja se hipotetički nameće, tiče se simboličkog sklopa magijskog tumačenja stvarnosti »primitivnog čovjeka« s animizmom i praznovjermem, budući da psiholozi religije prepoznaju drugačiju funkciju animističkih vjerovanja kod suvremenog čovjeka, kao i njegove motive za usvajanje praznovjernih praksi.

Oblici »primitivnog« religijskog vjerovanja kojeg su tijekom 19. stoljeća proučavali etnolozi i antropolozi na svojim putovanjima novim kontinentima i upoznavanjima sa starosjedilačkim plemenima dobili su zajednički nazivnik – animizam, odnosilo se to na fetišističke ili totemističke prezentacije svetog. U sferi religioznog iskustva animist doživljava prisutnost »božanske sile« koja upravlja prirodnim događajima i njegovim osobnim egzistencijalnim situacijama. Ipak, animistički doživljaj božanske sile koji se pripisivao u prošlosti isključivo »primitivnom čovjeku« nalazimo u religioznom ponašanju pojedinaca bez obzira kojoj religijskoj tradiciji pripadali. Animizam je jedna vrsta religiozne kognicije, prema Shermeru, Guthrieu i Haldaneu, kognicije koja se tijekom evolucije ljudskog mozga razvila u svrhu jedne tendencije da tražimo smislene obrasce u besmislenoj buci.³² Ti obrasci nisu nužno nekog neobjašnjivog, nadnaravnog podrijetla (jer ne bi bili obrasci) nego je riječ o događajima i pojavama koje smo skloni tumačiti u skladu s našim religioznim doživljajem nadnaravne djelatne prisutnosti kojoj pripisujemo, na temelju usklađenih obrazaca, kontinuitet i smislenost. Uzevši u obzir kako je magijsko vjerovanje pred-religijsko vjerovanje kao i totemizam, pretpostavlja se kako je ono također epistemička baza modernim oblicima animističke prakse kao religiozne kognicije.

No magijsko se vjerovanje, i slijedom toga magijsko tumačenje u suvremenom kontekstu, barem u razvijenim društvima Zapada, kauzalno veže za fenomen praznovjerja. Praznovjerje prema suvremenim istraživanjima u psihologiji religije ima korijene u iracionalnom strahu jednako kao i magijsko vjerovanje kod Wundta. Burrhus Frederic Skinner je tijekom prve polovice prošlog stoljeća htio dokazati na istraživanju konkretnih primjera kako praznovjerno tumačenje uspjeha, primjerice, kod atletičara koji nosi »sretne čarape« kako bi pobijedio u trci, proizlazi iz iracionalnog straha od nesreće, u ovom slučaju od gubitka utrke.³³ Praznovjerno ponašanje čini se, bi bilo motivirano dubokim osjećajem

³¹ Ibid.

³² Hood, Jr., Hill, Spilka, *The Psychology of Religion. An Empirical Approach. Fifth Edition*, p. 64.

³³ Ibid., p. 29.

nesigurnosti. Na razini individualnog ponašanja, suvremeni se čovjek jednako disponira prema egzistencijalnim situacijama kao i »primitivni čovjek« kad je riječ o pribjegavanju magiji ili praznovjerju. S osvrtnom na paleoantropologiju, taj primordijalni čovjek bio je izloženiji prirodnim fenomenima i opasnostima koje od njih dolaze nego moderni pojedinac. Strah od opasnosti je ostao, možda s manjim intenzitetom nego prije, ali i dalje ostaje motivom praznovjernog ponašanja i magijskog vjerovanja u nepredvidive božanske sile. No, velika je razlika između religioznog iskustva »primitivnog čovjeka« o kojem govori Wundt i pojedinca u suvremenom sociokulturnom kontekstu koji može biti ili član neke organizirane religije ili ateist, ili agnostik.

Vjerovanje i ponašanje kod pripadnika organiziranih religija načelno ne uključuje praznovjerje, jer »<većina religijskih vjerovanja i ponašanja ne ispunjavaju kriterije praznovjerja. Religije većinom imaju dobro organizirane teologije koje objašnjavaju religiozna ponašanja na racionalan način, barem prema onima koji do njih drže.«³⁴ Doktrinarno izuzimanje praznovjernih ili magijskih sadržaja iz vjerovanja, ne isključuje mogućnost da i pripadnici velikih religija neće posegnuti za praznovjerjem, i da se neće u jednom trenutku ponašati u skladu s njime. Praznovjerje nije doktrinarna komponenta organizirane religije, koliko može biti komponenta religioznog ponašanja. U odnosu prema magijskom vjerovanju praiskonskih religija odvija se određena diverzija: dok je magijsko vjerovanje »starih« poslužilo kao teorijski temelj praznovjernoj praksi danas, suvremeni čovjek, prema sociolozima religije, suočen s poteškoćama kao što je siromaštvo, bolest ili politički prevrati stvara nova magijska vjerovanja koja nisu povezana s poganskom baštinom.³⁵ Suvremeno vrednovanje animističkih vjerovanja kao religijske kognicije i praznovjernih praksi ukazuje kako su razvojne faze religije kod Wundta statički postavljene, te Wundt nije pretpostavio kako je odnos između tri oblika vjerovanja dinamičan i fluidan upravo na temelju eksperimentalnog empirijskog pristupa.

Prijelaz iz magijskog doživljavanja neosobnog svetog u mitološko doživljavanje bogova kojima se pripisuje osobnost implicira kod Wundta autentični nastanak organizirane religije. Mit se u toj tranziciji preoblikovao u jedan stabilni okvir religioznog tumačenja svijeta. Kako tvrdi Celestin Tomić, mit nastaje neovisno o religiji, no on ubrzo postaje sadržajem i temeljnom bazom religija, stvara nosivi stup uz obrede i zakon.³⁶ Ipak, kod Wundta ove distinkcije i poimanju božanskog ne odražavaju toliko samu promjenu koncepta svetog,

³⁴ Ibid.

³⁵ Gordan Črpić, Jakov Jukić, »Alternativna religija«, *Bogoslovska smotra* 68/4 (1998), pp. 589–617, na p. 594.

³⁶ Celestin Tomić, »Mit i religija«, *Crkva u svijetu* 26/92–93 (1991), pp. 133–142, na p. 135.

koliko funkcionalnu ulogu mita vezanu uz mitološko vjerovanje i doživljavanje. Umjesto praznovjernog straha od nepoznatih sila, sada osobni bog, bogovi ili božice postaju uzorima ponašanja, imaju odgojnu, edukativnu i socijalizacijsku ulogu. Od mitskog vjerovanja, važnija je njegova uloga u socijalizaciji pojedinca, no na kognitivnoj razini čovjek »stvara« mitove.

Prema Nilsu Holmu³⁷ kako sazrijevamo konstruiramo modele koji nas osposobljavaju da iskusimo svijet kao smislen, i ako ih ne konstruiramo onda doživljavamo kaos, paniku i očaj.³⁸ Drugim riječima, mitsko shvaćanje svijeta, odnosno konstrukcija modela mitskog viđenja svijeta služe kao stanoviti obrambeni mehanizmi pred egzistencijalnim poteškoćama. Otkako smo došli na svijet, započinje naša borba za životni prostor, za izgradnju jednog smislenog odnosa prema okolini, jer mi trebamo jedan narativ, našu vlastitu povijest i svijet iskustva.³⁹ Mitološko viđenje stvarnosti stvar je prenošenja znanja u odgoju, što ne treba isključiti kad je riječ o Keilbachovoj kritici, kao i posredovanje sjećanja. Prema Holmu, sjećanje koje u sebi nosimo sadrži kako kognitivnu tako i emotivnu komponentu, prva se učvršćuje u slike i izraze koje susrećemo i pohranjuje ih u poretku koji nije u potpunosti kronološki ili logički dosljedan.⁴⁰ Na sličan način, Keilbach fundira ulogu memorije u religioznom sazrijevanju.⁴¹ Budući da je »primitivni čovjek« kauzalno, odnosno logički razmišljao, on je pohranjivao prošla iskustva pa tako i religijska, i na neposredan način kreirao tradiciju koju će prenijeti na iduće naraštaje. To je još jedan argument protiv Wundtova redukcionizma.

4.2. Od monoteizma prema razdoblju »humaniteta«

Keilbach smatra kako je razvojna psihologija sa svojim eksperimentima dokazala kako kauzalno mišljenje, slobodno i autonomno od utjecaja religije kao društvene institucije, vodi do spoznaje jednoga Boga.⁴² Ona dakle, nije nastala na evolutivni način, nego je uvijek bila prisutna u religioznoj svijesti čovjeka. Problem koji se nazire u Keilbachovoj kritici Wundtova prikaza razvoja religije, što Wundt očekuje da kršćanstvo i budizam (ne navodeći njihove doktrinarne razlike) postanu, pod utjecajem racionalizacije, »opće religije« čovječanstva.

³⁷ Nils G. Holm, »The Integrated Role Theory for the Psychology of Religion: Concepts and Perspectives«, u: Bernard Spilka, Daniel N. McIntosh (ur.), *The Psychology of Religion: Theoretical Approaches* (Boulder: Westview Press, 1997), pp. 73–85, na p. 73.

³⁸ Ibid., p. 77.

³⁹ Ibid., p. 79.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Keilbach, »Genetička etnopsihologija kao empirička psihologija religije«, p. 498.

⁴² Ibid.

Wundt nam u svojem izlaganju o razdoblju humaniteta podastire hipotezu o uzajamnom odnosu razvoja općih religija s razvojem globalne multidržavne ili multinacionalne zajednice. Kako se opće religije (budizam i kršćanstvo) šire, taj proces podrazumijeva i gubljenje onih podjela, političkih, upravnih ili gospodarskih koje su dominirale u međunacionalnim odnosima u vrijeme nacionalnih religija. Gubljenje političkih, kulturnih i religijskih podjela bila bi tek posljedica unutarnje preobrazbe opće religije (kršćanstva ili budizma ili njihova sinkretizma). Pri tome, Wundt zaboravlja da, kad je riječ o zapadnom monoteizmu, napuštanje poganskog politeizma nije bilo, povijesno gledajući, ishod dijakroničkog nego sinkroničkog procesa. Genetička pozadina ovog procesa je kod Wundta dijakronička jer se ona ne temelji na jednom preokretu u religioznom vjerovanju određene nacionalne skupine, nego na pretpostavci kako je čovjek imao religioznu potrebu za osobnim Bogom koji u tom procesu, na religiozno-spoznajnoj razini, postaje nedostupan i neshvatljiv.⁴³ Te su promjene očite u kultu i službenom vjerovanju, no Wundt promatra ovaj proces u svijetlu »racionalizacije« kršćanstva. Na tragu Kantova razumijevanja prosvjetiteljstva (*Aufklärung*), Wundt smatra da će kršćanstvo uz pomoć Prosvjetiteljstva i u sintezi s »racionalnom religijom« postati, kroz jednu filozofsku transformaciju općom racionalnom religijom svijeta.⁴⁴ To je tek preduvjet za realizaciju ideje »humaniteta«. Kako Wundt tvrdi,

»<...> Kao religija čovječanstva, kršćanstvo je u sebe tijekom svakog razdoblja integriralo tendencije i čežnje koje su dominirale tim vremenom, kao idealne duhovne snage. U biti, jedina konstanta koja je bila prisutna tijekom te transformacije jest generalno religiozni doživljaj: doživljaj pripadnosti vidljivog svijeta idealnom nadosjetilnom svijetu, doživljaj koji postaje sastavnim dijelom opće religije u povijesnoj evoluciji iste opće religije koja traži izvanjsku podršku.«⁴⁵

Izvanjska struktura razvoja kršćanstva kao univerzalne i racionalne religije se očituje u kultu, ponajviše kultu žrtve. Tijekom svih epoha razvoja religije, kako je Wundt predstavlja, žrtva ima kako obredni, tako i religiozno-iskustveni karakter, ali ima i jaku socijalnu ulogu, jer na određen način povezuje zajednicu i onoga koji prinosi žrtvu. Wundt smatra kako euharistija u sebi sadrži cjelokupan razvoj od prvih ljudskih i životinjskih žrtava prema ne-krvnoj žrtvi, u kruhu koji prema njemu, nosi simboliku Krista koji u sebi sjedinjuje čovječanstvo s božanskim.⁴⁶ Keilbach se u svojoj kritici ne dotiče Wundtove etnološke analize

⁴³ Guglielmo Wundt, *Elementi di Psicologia dei popoli. Lineamenti di una storia psicologica dell'evoluzione dell'umanità*, p. 490.

⁴⁴ Ibid., p. 500.

⁴⁵ Ibid., p. 492.

⁴⁶ Ibid., p. 435.

kulta žrtve, no suvremene spoznaje iz društvene teorije i antropologije nam ukazuju na to da Wundtovo poimanje racionalizacije i sekularizacije religije ima svoja teorijska polazišta u njegovu razumijevanju sakralnog žrtvovanja. Prema Wundtu, euharistija kao »usavršeni« oblik obrednog žrtvovanja aktualizira religioznu potrebu svakog čovjeka za obilježavanjem važnih datuma, okupljanja u zajednici i zajedničkog blagovanja, na razini religiozne svijesti to je uvijek povratak na početak.⁴⁷ Pitanje je naravno, po čemu se onda moderni, racionalni čovjek razlikuje od »primitivnoga« u shvaćanju žrtve kao obrednog čina?

Wundt prepoznaje napredak u zamjeni krvnih s nekrvnim žrtvama, ali nasilje je uvijek, neposredno ili posredno, pratilo čin žrtve u pretkršćanskoj povijesti. U politeističkim religijama prinošenje žrtve u ratnim okolnostima se tumačilo dvojako, ovisno o ishodu rata. U religioznoj svijesti pripadnika nacionalne religije, religije u kojoj se prikazuje žrtva kako bi se osigurala pobjeda u ratu protiv onih »drugih«, ratna se pobjeda doživljavala kao naklonost božanstva a poraz kao nemilost, ostavljenost od bogova. Prinošenje žrtve moglo je biti motivirano i drugim doživljajima božanstva kao što su: osvetoljubivost, pravednost, dobrohotnost ili gnjev. Euharistija kao nekrvni, nenasilni obred žrtve sjedinjuje sve te religiozne doživljaje i potrebe za žrtvovanjem, jer ako shvatimo Wundtovu tezu u strogo evolucionističkom smislu, te potrebe su i dalje ostale u religioznoj svijesti kao jedna vrsta atavizma. Prosvjetiteljstvo bi trebalo promijeniti shvaćanje religijski motiviranog nasilja, pa tako i shvaćanje žrtve. Ali Prosvjetiteljstvo, kako tvrdi Milbank, gleda na kulturno prakticiranje žrtve u okviru podijele povijesti na iracionalno ili barbarsko i racionalno, te su se i prosvjetitelji suočili s pitanjem kako objasniti ovaj prijelaz između dva razdoblja.⁴⁸ Prema Johnu Milbanku, Durkheim se čini blizak Wundtovim pogledima iako njegovo poimanje ide dalje u prošlost: obred žrtvovanja u svom nasilnom karakteru nije toliko niti vezan za prolijevanje krvi žrtve, koliko uz sam strah od smrti i pogrebne obrede, to jest, čin žrtvovanja je kolektivni mehanizam koji suzbija negativne doživljaje (strah) potaknute suočavanjem s pokojnikovim tijelom.⁴⁹ U prosvjetiteljskoj misli žrtva se ne tumači samo kao ostatak »primitivne« ili barbarske prošlosti. U Wundtovoj viziji razvoja opće

⁴⁷ Wilhelm Wundt, *Elements of Folk Psychology. Outlines of Psychological History of the Development of Mankind*, (London – New York: George Allen & Unwin – The Macmillan Company, 1916), p. 448. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.169466/page/n3/mode/lup?veiw=theater&q448>, (pristupljeno 23. 9. 2024).

⁴⁸ John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell Publishing, 2013), p. 69.

⁴⁹ Ibid., p. 70.

religije, kult žrtve je obilježen sakralnim odnosom nacije prema nacionalnom božanstvu, ali kako »racionalizirati« žrtvu? Pozitivistička post-prosvjetiteljska sociologija nošena je idealom društva kao znanstvene činjenice (*le fait sociale*) i prema tome su razlike između pristupa religiji između Wundta, Durkheima i Webera tek nijanse. Durkheim, kako Milbank⁵⁰ zamjećuje, daje društvu jedan integritet koji poprima religijske konture: društvo poštuje samo sebe u kombiniranju liberalne vrednote samoodređenja pojedinca s religioznim štovanjem države.⁵¹ U tom smislu, žrtva je izgubila karakter obrednog odnosa prema svetome, ali je dobila funkcionalnu, sekularnu ulogu – društvo, da ne ostane tek nekim bezličnim aglomeratom pojedinaca, treba žrtvu kako bi s vremena na vrijeme idealiziralo svoju svrhu.

Ipak, u post-sekularnoj društveno-teorijskoj misli, Wundtovo poimanje »funkcije« žrtve blisko je Freudovom psihoanalitičkom konceptu sakralne žrtve kao identifikacije s primordijalnim mitološkim narativom. Iako u njegovoj kritici nema referentne povezanosti između Freuda i Wundta, Keilbach će spomenuti kako je religija kod Wundta prolazna pojava i projekcija,⁵² što kontekstualno zbližava Wundtove i Freudove interpretacije žrtve. Govoreći o transformaciji neosobnog božanstva u osobno, Wundt ne spominje simbol oca u totemizmu na način kako ga interpretira Freud, no u poglavlju o općim religijama, ipak spominje da je kršćanstvo preuzelo iz judaizma očinski karakter Boga i odnos između Boga Oca i Krista Božjeg Sina prenijelo na odnos Boga i ljudskog roda u cjelini.⁵³ U društveno-teorijskoj interpretaciji postmodernog frojdovskog narativa religije kod Regine Schwartz, nalazimo suptilnu povezanost između magijskog i mitskog vjerovanja koje ostaje prisutno u Freudovom viđenju monoteizma. Schwartz uspoređuje Freudovu konstrukciju prapovijesne religioznosti u *Totemu i tabuu* (1912.) s kasnijim djelom *Mojsije i monoteizam* (1937.), iz koje proizlazi kako je ambivalentan motiv mržnje odnosno ljubavi jednako prisutan kako u mitološkom politeističkom vjerovanju tako i u judeokršćanskom monoteizmu.⁵⁴ Freud je religijsko vjerovanje današnjih kršćana i Židova sveo na jednu vrstu identifikacije vjernika s povijesnim narativom, identifikacije u kojoj na površinu izlazi religijski impuls, koji je prije zatomljen,

⁵⁰ Ibid., p. 63.

⁵¹ Ibid.

⁵² Keilbach, »Genetička etnopsihologija kao empirička psihologija religije«, p. 498.

⁵³ Guglielmo Wundt, *Elementi di Psicologia dei popoli*, p. 489.

⁵⁴ Regina M. Schwartz, »Freud's God«, u: Phillip Blond (ur.), *Post-secular Philosophy: Between Philosophy and Theology* (London – New York: Routledge, 1998), p. 286.

potisnut, impuls krivnje zbog ubijenog patrijarha, u Freudovu slučaju, Mojsija.⁵⁵ Tako identifikacija vjernika s povijesnim narativom postaje egzistencijalnom utjehom u koju vjernik traži imaginarno utočište od kriza i opasnosti.

Freudova psihoanalitičko reduciranje religioznog iskustva na neurozu izazvanu »proživljavanjem« krivnje zbog ubijenog oca, prema kojoj se jednako osjeća kako mržnja tako i ljubav (povezivanje), u suvremenom kontekstu se uzima s rezervama, iako se u nekim istraživanjima empirijski potvrđuje. Kako ističe Vasilis Saroglou, Freudova se hipoteza ne može dokazati na povijesno-kolektivnoj razini, no suvremena su psihološko-religijska istraživanja pokazala: prvo, kako religije u određenoj mjeri pružaju zaštitničku i skrbničku funkciju u različitim okolnostima; drugo, mnoge su studije pokazale da reprezentacija Boga među maloljetnicima i odraslima uključuje očinske osobine (npr. autoritet, poredak, zakon, struktura) iako je ova reprezentacija složenija od one kakvu je Freud hipotetički postavio.⁵⁶ Freudova psihoanaliza empirijski se može potvrditi na izdvojenim primjerima religioznog doživljavanja i ponašanja, ne može se primijeniti na religiju kao instituciju. Kao što se čovjek kod Freuda mora osloboditi svojih religijskih vjerovanja koja su ga činila ovisnim o Bogu Ocu, zbog osjećaja krivnje nataložene u podsvijesti, tako i Wundt problematizira razvoj religije prema razdoblju humaniteta kao ostvarenja ljudskih ideala. Kako bi se mogao humanitet ostvariti u punom potencijalu, kršćanstvo mora postati ne samo općom, nego i racionalnom religijom.

Monoteistička slika o Bogu Ocu prema Wundtu treba prevladati u procesu post-prosvjetiteljske sinteze kršćanstva i racionalne religije. Bog je kod Kanta regulativni princip, savršeno dobro koje daje svrhu izvršavanju kategoričkog imperativa. Wundtu je irelevantno jesu li Isus Krist i Buda uopće postojali kao povijesne osobe, bitan mu je ideal sjedinjenja ljudskog roda s božanskim, to jest, ideal ljudskog savršenstva.⁵⁷ Kršćanstvo se u praksi vodi istim idealima kao i humanizam: sloboda, ljudska prava i jednakost. Wundt prepoznaje te elemente kojima pripisuje i misionarski uspjeh rane Crkve. Sinteza između kršćanstva i racionalne religije podrazumijeva sintezu s Kantovim postulatima praktičnog uma, pri čemu religiozni doživljaj Boga nije relevantan nego ga se reducira na iracionalne komponente. Nije bitno u što se vjeruje, nego kako se primjenjuju moralne norme koje proizlaze iz te vjere. Prema Gellneru, kršćanstvo i spoznajna etika prosvjetiteljstva bliske su zbog dogmatične naravi njihova vjerovanja u

⁵⁵ Ibid., p. 288.

⁵⁶ Vasilis Saroglou, »Psychology of Religion and Culture«, *Encyclopedia of Life Support Systems (EOLSS)*, <http://www.eolss.net/>, (pristupljeno 17. 9. 2024).

⁵⁷ Wilhelm Wundt, *Elements of Folk Psychology. Outlines of Psychological History of the Development of Mankind*.

jednu istinu, ali istodobno spoznajna etika prosvjetiteljstva odbacuje ideju da je jedinstvena istina teološkog karaktera, to jest, da je povezana s privilegiranim Izvorom.⁵⁸ Wundt očekuje kako će se racionalizacijom kršćanstva promijeniti i koncept o Bogu. Racionalizacija religioznog doživljaja ukazala bi nam na neutemeljenost svih zabluda o Bogu koje su akumulirane u kršćanstvu kroz njegov povijesni proces prema humanitetu. No prema Gellneru, prosvjetiteljski racionalizam (i na njemu utemeljena etika) ubrzo se pokazao previše apstraktnim i intelektualno nedostupnim, kako tvrdi, zapadnjački intelektualci su se u osobnim nevoljama radije obraćali za pomoć psihoanalizi.⁵⁹ Keilbach i piše svoju kritiku u društvenom ambijentu u kojem ideologije komunizma i nacizma cvjetaju na ostacima prosvjetiteljskih snova o savršenom društvu koje se trebalo globalno ostvariti potaknuto revolucionarnim idejama, ali time je uzdrmana racionalistička potka psihološkog pristupa religiji. Za prosvjetiteljski nadahnutog intelektualca Keilbachova vremena Isus iz Nazareta je povijesno nedokazan lik, gotovo mitski, ali je s druge strane Kantov Bog kao regulativni princip previše apstraktan.

Wundt predbacuje apstraktnost kršćanskoj dogmi koja je pripisala Bogu kategorije koje su nespojive s konceptom osobe.⁶⁰ Wundt ne griješi kad kaže da je koncept apstraktnog Boga nespojiv s kategorijom osobnosti koja mu se pripisuje u objavljenoj religiji. Govor o Bogu koji je beskonačan, a mi konačni, da je apsolutan, a mi nismo, on nepromjenjiv, a mi podložni promjenama (kontingentni), ostaje analogijom koja u izražaju ne govori još ništa o stupnju realiteta religioznog iskustva, to jest, u kojoj je mjeri stvaran njegov objekt.

Ako je, prema Wundtu, religiozni doživljaj svetoga u kršćanstvu, tek iracionalni sklop pradavnih atavizama koje je kršćanstvo asimiliralo, a kršćanska teologija nastojala apstrahirati usvajajući termine iz antičke filozofske teologije, onda nema razlike između kršćanskog doživljaja ikone i magijskog ili politeističkog doživljaja idola kao prikaza »poosobljenog« Boga baziranog na identifikaciji smrtnika s mitološkim ličnostima. Ipak postoji razlika između ikone i idola u smislu kako je idol umjetnička prezentacija predodžbe božanstva, a ikona prezentacija Isusa Krista kao Bogočovjeka. Prema Beckovoj komparativnoj analizi Freuda i Jamesa, suvremeni kršćanin se teško nosi sa svojim doživljajem Krista kao Bogočovjeka, kao Utjelovljenog Boga. Proučavajući »efekt Thomasa Kinkadea« na religiozna vjerovanja današnjih kršćana i u korelaciji s Jamesovom teorijom o »zdravoj/bolesnoj« religioznosti, Beck smatra

⁵⁸ Gellner, *Postmodernizam, razum i religija*, p.104.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 106.

⁶⁰ Guglielmo Wundt, *Elementi di Psicologia dei popoli*, p. 89.

kako estetska dimenzija religioznog doživljaja Krista ovisi o razini apstrakcije umjetničkog prikaza Isusa.⁶¹

Pitanje o ikonološkom prikazu Isusa ne zadire toliko u estetsku problematiku, koliko se tiče odnosa prema zbilji. Kršćanima je ponekad, suočavajući se s teškim životnim okolnostima bliža »kičasta« nego apstraktna prezentacija Krista u umjetnosti, što govori u prilog dominantnom funkcionalnom tumačenju religioznog doživljaja svetog čak i na estetskoj razini.⁶² Problem doživljaja Krista kao ikone, ne više kao umjetničkog prikaza nego kao fenomena, također je prisutan u fenomenološkom pristupu Jean-Luca Mariona.

Slično sv. Augustinu i Levinasu, Marion dolazi do ikone kao subjekta, ne objekta religiozne svijesti, ikone kao druge osobe koja me zove i mene naziva.⁶³ Marion postavlja razliku koja se ne temelji toliko na teološkoj, koliko na fenomenološkoj razini. Kako smatra Marion, jedan Bog je »Bog bez Bitka«, to jest, dok se idolu mogu pripisati karakteristike iz prirode ili čovjekove naravi, ikona nadilazi mogućnosti i sposobnosti svijesti.⁶⁴ No, ovaj odnos prema ikoni u religioznom doživljaju nije zato statičan, u smislu pasivnosti promatrača, onoga koji doživljava sveto. Marion definira dinamizam ovog odnosa prema značenju ljubavi (agapea) prema Bogu kao bezuvjetnom daru, to jest, »<t> znači da jedino misao ljubavi, odnosno dara i darivanja, može misliti Boga tako da Bog ostane Bog; Bog se ne misli više na temelju naših pojmova, već polazeći od samoga njegova darivanja. Na Božje darivanje ljubavi jedino istinski može odgovoriti samo misao darivanja.«⁶⁵ Keilbachova je definicija religiozne svijesti koherentna s Marionovom teorijom o idolu i ikonu u tom smislu jer religiozna svijest koja je intuitivno konstituirana ne obuhvaća sveto koje bi bilo svedeno na predodžbu. U Wundtovu viđenju svjetske religije (kršćanstva) ne razaznajemo što bi bila uopće njezina doktrina i moral. On hoće lišiti kršćanstvo svih iracionalnih elemenata koje je kršćanstvo u nekim segmentima usvojilo. Ostali bi humanistički principi. Pitanje je naravno što bi ostalo od kršćanstva.

⁶¹ Richard Beck, *The Varieties and Illusions of Religious Experience. The Authenticity of Faith* (Ablene: Ablene Christian University Press, 2012), p. 216.

⁶² *Ibid.*, p. 218.

⁶³ Merold Westphal: »Continental Philosophy of Religion«, u: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2007), p. 484.

⁶⁴ Bruce Ellis Benson, »Continental Philosophy of Religion«, u: Paul Copan, Chad Meister (ur.), *Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues* (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), p. 238.

⁶⁵ Ivica Raguž, »Dano je. Uvod u misao francuskog filozofa Jeana-Luca Mariona«, *Filozofska istraživanja* 25/13 (2005), pp. 695–715, na p. 697.

Zaključak

Znanstveni rad od petnaestak stranica kojeg je dr. Vilim Keilbach posvetio kritičkoj analizi genetičke etnopsihologije njemačkog psihologa Wilhelma Wundta pripada onom dijelu Keilbachova opusa kritičkih i polemičkih spisa u kojem prepoznajemo njegov apologetski i precizan pristup koji je istovremeno dijaloški otvoren prema novim tendencijama na području filozofije, teologije i psihologije religije. Praktična narav suvremenog istraživanja u psihologiji, koja se ogleda u današnjoj primjeni modela kao što su upitnici vodi nas konstataciji kako je Keilbachova kritika proizvod polemičkog duha koji je prevladavao u znanstvenim prijemorima između različitih i često suprotstavljenih akademskih kružoka koji bi se iz današnjeg aspekta više vrednovali kao svjetonazorski nego li činjenično utemeljeni. Ipak, Keilbachu se ne može osporiti otvorenost za rezultate istraživanja na polju psihologije na kojima je i Wundt postigao rezultate koji su i danas relevantni u psihologiji. Iako Keilbach nastupa s neotomističkih i apologetskih zasada, on ne odbacuje Wundtov doprinos eksperimentalnoj grani psihologije, nego ukazuje na teze koje se, s obzirom na interdisciplinarni karakter Wundtove »genetičke etnopsihologije«, čine dvojbenim i problematičnim.

U suvremenom kontekstu psihologije religije njegovi se prigovori mogu razmotriti imajući prvotno u vidu religiozno iskustvo pojedinca kao osnovni predmet psihološko-religioznog istraživanja. Temeljno je težište Keilbachove kritike religioznost i religiozno iskustvo »primitivnog čovjeka«. Sam koncept »primitivnog čovjeka« kontroverzan je i neuporabljiv u današnjem diskursu, ne samo psihologije religije nego i ostalih humanističkih disciplina. Mi smo ga navodili imajući u vidu dva suprotstavljena pristupa religioznoj svijesti: jednog u kojem Wundt problematizira religioznu svijest unutar svoje hipoteze o razvoju religije i postupne preobrazbe religioznog iskustva iz doživljaja neosobnog božanstva prema doživljaju osobnog božanstva u politeizmu i monoteizmu; drugog prema kojem Keilbach drži da je religioznost u svojoj biti ostala nepromijenjena, i kako je čovjek od svojih početaka bio racionalno sposoban spoznati Boga. Ove različite pristupe razmotrili smo u četvrtom dijelu ovog rada u kojem smo se vodili podjelom razvojnih etapa religioznog iskustva na prvo od »primitivne religioznosti« do pojave politeizma, i drugo, od politeizma do razdoblja »humaniteta«.

Iako Wundt uvjetuje magijsko tumačenje iracionalnim strahom »primitivnog čovjeka« od utjecaja neosobne božanske sile koja se posebno manifestira u pogođenosti smrću bližnjih, suvremene teorije ukazuju na dosljednost Keilbachova mišljenja: magijsko tumačenje je ostalo prisutno u fenomenima praznovjernog ponašanja, no ono ne konstituirala tumačenja religioznog iskustva

pripadnika organizirane religije. Mitološko vjerovanje prema Wundtu je usko povezano s antropomorfizacijom božanstava, no u suvremenim psihološko-religioznim teorijama suočavanja (eng. *coping*), dolazimo do pretpostavke da je mitološko vjerovanje i tumačenje usko vezano uz mehanizme »unutarnjeg mentalnog svijeta« u kojem prevladavaju norme logičkog zaključivanja, što je tvrdio i Keilbach. U Wundtovom prikazu monoteizma i prijelaza prema razdoblju »humaniteta« izdvojili smo kult žrtve kojeg smo razmotrili unutar suvremenih teorija Radikalne Ortodoksije, fenomenologije religioznog doživljaja i socijalne antropologije. Došli smo do zaključka kako su Wundtove teze o funkcionalnoj ulozi obreda žrtve i kršćanskom kultu žrtve, odnosno euharistiji, na hermeneutički način povezane s frejdovskim i sociološko-pozitivističkim redukcionizmom. Koncept povijesno i svjetski imanentnog Boga, Boga humaniteta, nije sveto religioznog iskustva, posebno kršćanskog iskustva, nego plod post-prosvjetiteljskog optimizma, što opravdava Keilbachovu sumnjičavost, ne toliko prema Wundtovoj istraživačkoj marljivosti koliko prema idejama o svrsi racionalizacije kršćanstva, koje na kraju, teško možemo razlikovati od narativa modernih utopija.

Vilim Keilbach's Critical Reflections on the Genetic Ethnopsychology of Wilhelm Wundt in the Contemporary Context of the Psychology of Religion

Summary

This article contextualizes Keilbach's critique of Wilhelm Wundt's genetic ethnopsychology within the contemporary psychology of religion, divided into four main parts. The first part provides an exposition of the contemporary context, explaining its significance and implications for evaluating Keilbach's critique. The second part briefly presents Keilbach's remarks on Wundt's methodology from the perspective of an individual approach to religious consciousness. The third part examines the genetic relationship between religion and religious experience in Wundt's work, emphasizing the practical aspects of contemporary psychology of religion. The fourth part is dedicated to the genesis of religion in Wundt's ethnopsychology, analyzed within the framework of contemporary theories. This developmental scheme is divided into two periods, considering the categories of impersonality and personality that Wundt attributes to the holy as an object of religious experience. We analyze Wundt's magical and mythological interpretations of the sacred through the hermeneutical connections between Keilbach and contemporary theories from psychology of religion and social theories. In evaluating Wundt's Enlightenment rationalism, we emphasize the

epistemological and religious aspects of the cult of sacrifice and the problem of the authenticity of Christian experience.

Key words: Vilim Keilbach, Wilhelm Wundt, critique, genetic ethnopsychology, empirical approach, religious experience, history, rationalism

