

K 13479

---

---

**Współczesne zagadnienia podstawowe Nr. 13.**

---

---

**O. De Munnynck, Z. K.**

Profesor Uniwersytetu w Fryburgu (Szwajcarya).

# W przedśionku psychologii religii.

---

---

Wstęp ogólny do studyum  
psychologicznego nad zja-  
wiskami religijności.

---

---

Za pozwoleniem Autora  
przetłumaczył z francuskiego  
KS. R. WIERZEJSKI.



**WARSZAWA.**

**Nakładem Księgarni Kroniki Rodzinnej, Podwale 4.**

—  
1916.



III 6 13479  
A49,25

W przedsiönku

psychologii religii.

mgr. Jantke

---

Drukarnia Noskowskiego, Warszawa, Warecka 15.

---

---

**Współczesne zagadnienia podstawowe Nr. 13.**

---

---

**O. De Munynck, Z. K.**  
Profesor Uniwersytetu w Fryburgu (Szwajcarya).

# W przedsiönku psychologii religii.

---

---

Wstępn ogólny do studyum  
psychologicznego nad zja-  
wiskami religijności. \* \* \* \*

---

---

Za pozwoleniem Autora  
przetłumaczył z francuskiego  
KS. R. WIERZEJSKI.



**WARSZAWA.**  
Nakładem Księgarni Kroniki Rodzinnej, Podwale 4.

1915.

Nihil obstat  
Dr. C. Sokołowski  
Censor.

---

Nr. 4338. Varsaviae, d. 9 Decembris 1915 a.  
Judex Surrogatus *A. Jełowicki*.  
Secretarius *Julianus Ryster*.

---



## PRZEDMOWA.

*Nil nisi verum!*

W czasopiśmie *Revue des sciences philosophiques et théologiques* <sup>1)</sup> w ósmym roczniku (1914. N. 1) profesor uniwersytetu Fryburskiego (w Szwajcaryi) O. M. P. de Munnynck, Dominikanin, wydrukował studjum *Introduction générale à l'étude psychologique des phénomènes religieux*, stanowiące dość obszerny artykuł <sup>2)</sup>.

Autor, jak sam to wskazuje w tytule, pragnie poruszyć temat zasadniczy i wysoce aktualny. Chodzi bowiem o studjum psychologiczne nad zjawiskami religijności, czyli nad tymi faktami, które zawsze najistoźniej i najgłębiej będą przemawiały do umysłu i serca ludzkiego. Nie po próżnicy Quatrefages nazwał człowieka — animal religiosum.

Zgodnie tedy z założeniami naszych broszur mających omawiać „Współczesne zagadnienia podstawowe”, pracę O. de Munnynck'a dajemy w polskim przekładzie. Obok, zbyt może długiego na-

---

<sup>1)</sup> Paris, Librairie V. Lecoffre, J. Gabalda, Editeur, rue Bonaparte, 90.

<sup>2)</sup> Str. 5—50.

główka, którym autor zatytułował swój artykuł, umieszczamy treściwy i jak. mniemamy, dobrze ujmujący treść, tytuł: *W przedśionku psychologii religii.*

Przekład ks. Roberta Wierzejskiego ścisły, sumienny, przejrany przez teologów, zasługuje na rozpowszechnienie, to też polecamy dziełko niniejsze uwadze Szanownych Czytelników, których nie odstrasza, lecz raczej pociąga lektura gruntownych dzieł i opracowań.

Warszawa.

*Ks. dr. Cz. Sokołowski,  
Profesor teologii dogmatycznej.*

---



## I.

### **Kto może z dobrym skutkiem studyować psychologię religii.**

Każdego, kto przegląda współczesne piśmiennictwo psychologiczne, uderzyć musi olbrzymia ilość prac z zakresu psychologii religii.

Zwłaszcza w Ameryce wszyscy psychologowie, a nawet szersza publiczność, tak się do niej rozciekawili, że po dziś dzień psychologia religii nosi na sobie niejako znamię amerykańskie. Pisma zaś James'a, Starbuck'a, Leuba, Coc, Ladd'a, Moses'a, Cutten'a, Pratt'a i t. d. głośnym echem odbijają się w Europie, przede wszystkim w Anglii i w Niemczech.

W Europie spotykamy na tem polu takie wybitne nazwiska jak: Flournoy, G. M. Stratton, Murisiez, Höffding, Marie, Hébert, Delacroix, Rogues, Fursac, Revault d'Allonnes, Dumas, Vorbrodtt, oraz licznych współpracowników pisma *Zeitschrift für Religionspsychologie*<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Nie leży w zamiarach naszych podawać tu bibliografię tego przedmiotu. Podana w całości, zajęłaby niestychanie wiele miejsca; wzięta częściowo, groziłaby wprowadzeniem w błąd i rozdrażnieniem. — Świeża tej treści praca, jak Geelkerken, *De empirische*

Sądząc z pozoru, rzekłby kto, że to moda tylko, lub, że wyjątkowy talent tego lub owego pisarza przykuwają uwagę świata całego do tego zagadnienia; a jednak tak nie jest, bo ruch tego rodzaju nie będzie nigdy trwał dłużej, gdy został wywołany sztucznie i jest powierzchowny. Skoro zaś, przeciwnie, zagadnienie dane zaprzęta umysły poważne, głębokie, przez dłuższy przeciąg czasu, to musiała wywołać je prawdziwa potrzeba życiowa. Ponieważ dziś tyle głów zajmuje się psychologią „religijną”, musi to być potrzebą czasu, a przy obecnym stanie umysłów nie można, istotnie, jej pominąć milczeniem.

\* \* \*

Lecz zaraz dodajmy, choć to brzmieć może paradoksalnie, że niestety, nic niema tak niereligijnego, jak właśnie współczesna „psychologia religii”.

Prawda, że psychologia z zasady wstrzymuje się od wszelkich sądów o wartości i przedmiotowości tych pojęć i dążeń, nad którymi przeprowadza badania; to też wszyscy psychologowie, jeden za drugim, oświadczają się ze swą systematyczną neutralnością, ze stanowczem a zbawiennem postanowieniem, że na bok odsu-

---

*Godsdienstpsychologie*, Amsterdam, 1909, lub Leuba, *La Psychologie des phénomènes religieux*, Paris, 1904, albo też ostatnie tomy *l'Année psychologique*, Paris, roczniki, lub wreszcie A. Ruge, *Philosophie der Gegenwart*, Heidelberg, 1910 i 1912, 2 t., dadzą wskazówki bibliograficzne.

wać będą wszelkie zagadnienia „transcendentalne”; — lecz ani jeden nie dotrzymuje słowa, i sprzeniewierzają się tej regule metodycznej tak, iż się człowiek pyta sam siebie, czy naprawdę „psychologia religii” przeznaczona jest dla tych, co pragną wyzbyć się wszelkiej religii?

Niektórzy wyrażają pewną „pragmatyczną” sympatyę dla przekonań i praktyk religijnych; do tych należy William James. Lecz nikt nie zdoła utrzymać się na tem chwiejnym stanowisku amerykańskiego pragmatysty, i cała sympatya dla religii sprowadza się do prostego pozaszanowania, jakie zresztą każdy człowiek myślący a uczciwy winien jest szczeremu przekonaniu innych, chociażby najwyraźniej nedorzecznemu.

Ta jednakże sympatya jest tu czemś wyjątkowem. Wielu psychologów, poświęcających się badaniom nad religią, nietylko sami nie posiadają wcale religii, ale nawet tchną ku niej głęboką odrazą, nawet prawdziwą nienawiścią. Ażeby nie być gołosłownym, przytoczę naprzykład o ile mierną, o tyle oburzającą książkę profesora Marie: *Mysticisme et Folie* z niemniej nedorzeczną przedmową dr. Thulié'go!

Prawda, że pewni teologowie protestancy zrucili się całą duszą w wir ruchu psychologicznego; widzą w tej wiedzy nową gałąź studyów teologicznych, oczekującą na dołączenie do całości, a nawet, być może, całą teologię przyszłości. Ich sympatya dla religii jest, oczywiście, wyraźniejsza i głębsza. A jednak każdy kto zna dogmatyczny bezład u współczesnych pasterów protestanckich, kto śledził wogóle

rozwój umysłowości protestantów, przyzna otwarcie, że ta sympatya podlega wielu zastrzeżeniom; że niemal zawsze oznacza takie stanowisko umysłowe, jakie katolik zawahałby się nazwać „religijnem”.

Powiedzmy poprostu: „psychologia religii” wzięta w całej objętości, taka, jaką obecnie mamy przed oczami, jest antykatolicka i antyreligijna. Śmiało twierdzimy, że bodaj żadna książka w ostatnich latach nie poczyniła tyle spustoszeń w przekonaniach religijnych, ile uważane za sympatyczne dla religii dzieło Williama James'a: *The Varieties of religions Experience*. Jest to nieuniknione, choćby ze względu na przedmiot poruszony. Sprawa religii mimo wszelkie rozmyślnie czy sztucznie zajęte wobec niej stanowisko poruszać będzie naturę ludzką. Czy kto chce, czy nie chce, zagadnienie religii jest zagadnieniem par excellence ludzkim, a gdy ktoś zostaje psychologiem, przecież nie wyzuwa się ze swego człowieczeństwa.

\* \* \*

Gdyby nawet nie było innej pobudki, niż te pożałowania godne dążności współczesnej psychologii religijnej, już przez to samo wynikałby stąd dla katolickiego psychologa nieunikniony obowiązek zabrania głosu w tej sprawie.

Wszakże pobudki natury czysto naukowej każą nam również przyznać, że w „psychologii

religii” rozstrzygające stanowisko należy do psychologa mającego religię tak wykończoną, jaką jest katolicyzm.

\* \* \*

Badanie choćby nawet najbardziej powierzchowne przekonywa nas, że większość psychologów posiada jaknajbeźładniejsze i najdziwaczniejsze pojęcia o religii, o jej istocie, powstaniu, rozciągłości i skutkach. Wypada nieraz zadać sobie pytanie, czy naprawdę mówią oni o tem, co ludzie religijni nazywają „religią”. Słowem, psycholog niereligijny ma stanowczą niższość w dziedzinie badań religijnych.

Ludzie ci, rzecz zrozumiała, nie chcą się na to zgodzić. Na zjeździe psychologicznym w Genewie (1909) Höffding przyznaje, że sąd psychologa o stanie, który mu jest obcy, może być tylko sądem pośrednim, a więc bardzo niebezpiecznym. Położenie psychologa niereligijnego przyrównywa do położenia daltonika, który rozróżniając zaledwie skrajne barwy widma, do pewnego tylko stopnia może sobie wyrobić pojęcie o barwach środkowych, dla siebie niedostępnych. Niestety, rozsądny ten pogląd, poparty elukubracyami psychologów niereligijnych, spotkał się z jaknajbardziej stanowczym oporem.

Bernard-Leroy sądził, że trafi na złoty środek, gdy zaleci jako najkorzystniejsze dla psychologa-badacza religii stanowisko człowieka, co posiadał był religię, ale ją porzucił. Jednakże nawet to ustępstwo na korzyść wymagań obser-

wacyi nie miało szczęścia podobać się naszym skrajnym empirykom. Według ich zdania, religia osobista nietylko jest rzeczą zbyteczną przy analizie religii i tłómaczeniu jej składników psychologicznych, ale przeciwnie bezreligijność wydaje im się warunkiem niezbędnym przedmiotowości w badaniu.

\* \* \*

Zwracają tu uwagę na fakt, że pewne zjawiska psychiczne dają się wybornie badać bez spostrzegania ich we własnej świadomości.

Tak naprzykład — żeby się ograniczyć do jednego wypadku, — psychologowie zbadali „geniusz”. Czyż przez to samo uważają się za ludzi „genialnych”? Nie. Oto poprostu zbadali objawy i skutki „geniuszu”, i stąd wywnioskowali o stanach psychicznych, które się oznacza tem mianem. Dlaczegożby inaczej rzecz się mieć musiała odnośnie do życia religijnego? Można przecież, twierdzą, poznać pisma i postępowanie człowieka nazewnątr, podyktowane mu przez religię, a tak odtworzyć umysłowość ludzi religijnych.

Co więcej, niektóre stany umysłowe, i to najciekawsze, dają się badać jedynie od zewnątrz; tu należą prawie wszystkie stany patologiczne. Poza kilkoma anomaliami powierzchniowymi, jak daltonizm lub pewne synestezye, które przy niejakej kulturze psychologicznej mogą być opisane i zanalizowane przez

samych tych, którzy są niemi dotknięci, do budowania całej psychologii patologicznej mogą się brać jedynie ludzie duchowo zdrowi.

Osobniki o zboczeniach psychicznych szczególnych niezdatne są do ścisłej obserwacji, a tem samem i do analizy naukowej. Ich twierdzenia nader niewielkie wzbudzą zaufanie, ich wyjaśnienia, ściśle biorąc, wcale nie mają wartości. Stąd zachodzi potrzeba, żeby ich psychologię badano od zewnątrz. Z tego samego tytułu — tak głoszą ludzie bezreligijni — nic nie przeszkadza człowiekowi bezreligijnemu zajmować się psychologią religii.

Zresztą nie jestże to fakt codziennej obserwacji, że element podlegający wzruszeniu zdolny jest zamącić osobnikowi sąd o stanie, o którym tenże się wypowiada. Co lubimy, to nam się zawsze wydaje pięknem; doktryny, które nas nietylko przekonywują, lecz nadto rozpalają, wydają nam się zawsze daleko pewniejszymi od innych. Lecz chociaż „serce” jest rzeczą cenną, gdy chodzi o wytworzenie niezłomnego a skutecznego przekonania, toż „serce” staje się szkodliwem przy analizie naukowej i chłodnej obserwacji.

Otóż, jeżeli jakie znamię życia religijnego jest jawnem i wyróżnia się z pośród innych, to należy je zaliczyć do wzruszeń (emocyi). Człowiek religijny szanuje swoją religię aż do przesady; za osobistą obrazę poczytuje sobie to wszystko, co jej wartość obniża. A zatem nie jest w położeniu właściwem do wydawania sądu przedmiotowego, bezstronnego, naukowego

o podmiocie religii oraz jej zjawiskach. Oto co mniema lub zdaje się przypuszczać wielu teoretyków religii. I stąd wnioskuje, że jedynie człowiek bezreligijny może być zdatny do twórczenia psychologii religii.

\* \* \*

Dla każdego, kto zna istotę psychologii oraz jej właściwą metodę, uroszczenia tych psychologów noszą wszelkie cechy jaskrawej niedorzeczności.

Psychologia albo jest znajomością stanów psychicznych, zjawisk świadomościowych, albo nie jest niczem. Jeżeli tedy mówi się o „psychologii religii”, to dlatego, że się pragnie przedstawić religię jako fakt świadomy.

Lecz czyż nie ustalono, że zjawiska świadomości bezpośrednio obserwować można jedynie za pomocą samejże świadomości? Od zewnątrz, przez obserwację z boku, stwierdzamy tylko, co poprzedza i co następuje potem, powiedzmy: przyczyny i skutki stanów psychicznych; te zaś stany same w sobie całkowicie nam się wymykają.

A ktoby śmiał twierdzić, że zjawisko fizjologiczne ma choćby cień przydatności do wyjaśnienia zjawisk psychicznych, w znaczeniu właściwego wyjaśnienia świadomości, skoro stanu świadomości nie da się ująć w ścisłym określeniu?

A zatem pozostaje rzeczą niewątpliwą, że psychologia religii, jak zresztą psychologia ka-



zdego stanu świadomości, daleko większą zapewni sobie przedmiotowość, jeżeli będzie zbudowaną przez osobnika, który zdoła dotknąć jej się za pomocą bezpośredniego poznania (introspekcyi); to musi przyznać każdy, o ile kto nie zechce twierdzić, że trzeba iść dookoła, mając otwartą drogę prostą, lub że obserwowanie wyniku, mającego całkiem odmienną naturę, lepiej nas pouczy o istocie jego przyczyny, niż obserwowanie samej przyczyny.

Nie żywimy bynajmniej złudzenia, iżby metoda introspekcyjna nie miała swoich trudności i niebezpieczeństw. Wiemy doskonale, że przekształcanie rzeczy podmiotowej na przedmiotową wprowadza w grę olbrzymie zagadnienia, które zdradzają co najmniej względność pewnych odkryć introspektywnych. Chętnie też przyznajemy, że bardzo ważna jest psychologia „przedmiotowa” i „doświadczalna”, która dostarcza czegoś innego, niż wglądanie w siebie i może mu służyć za przewodniczkę i sprawdzian. Lecz nie ulega wątpliwości, że nic nie zastąpi wglądania w siebie, i że ono zostanie nazawsze metodą znamienne psychologiczną. Zaświadczamy też ten fakt ciekawy, że szkoła würzburska (O. Külpe), która, jak sama głosi, do wyższych zjawisk życia duchowego stosuje metodę doświadczalną, poprostu wraca, pomimo protestów Wundt'a, do metody introspekcyjnej.

\*

\*

\*

Przyznajemy, że niektóre zjawiska świadomości można z dobrym skutkiem analizować, nie będąc ich depozytaryuszem; dotyczy to między innymi geniuszu.

Jednakże strzeżmy się złudzenia pod tym względem. Poznanie osiągnięte tą drogą bywa bardzo niedokładne. Poznaje się geniusz jako coś, co doszło do takiego a takiego wyniku szczegółowego, — coś, co podporządkowane jest pewnym warunkom uprzednim, co wciąga w grę takie a takie znane już nam pierwiastki, czemu towarzyszą takie lub inne okoliczności zewnętrzne.

Ale sam geniusz, samo „*proprium quid*”, co stanowi jego istotę, wewnętrzny sposób, w jaki rozmaite fazy jego działalności spajają się wzajemnie i następują po sobie, zostają dla nas wciąż niedostępne. Nawet sam człowiek genialny nie zdołałby odsłonić ich całkowicie, gdyż z konieczności musiałby posłużyć się analogiami, wziętymi z codziennego życia psychicznego; a więcej niż wątpliwa rzecz, czy mybyśmy zdołali wytłomaczyć je sobie w sposób należyty.

Zgadza się bez trudności na to, że psychologowie bezreligijni, za pomocą zręcznej obserwacji i konsekwentnego rozumowania, mogą nas do pewnego stopnia pouczyć o fakcie z dziedziny religii, ale ich obserwacje muszą pozostać niezupełne, ich wywody zagadkowymi, ich syntezy — podlegającymi nadzwyczajnym zastrzeżeniom.

Ze nad obłąkaniem z konieczności przedsiębrać studia wypada od zewnątrz, to rzecz całkiem zrozumiała; ale samo zbliżanie obłąkania z religią świadczy o usposobieniu, dyskredytującym wszystkie wnioski psychologii religijnej, wysnute przez psychologa, który się ośmiela stosować tę metodę.

Jak i w jakiej mierze możemy poznać stany patologiczne z psychologicznego punktu widzenia? Raz jeszcze podkreślić należy, że doświadczenia jedynie ich objawy zewnętrzne, wewnętrzna zaś strona umysłowości obłąkanego wymyka nam się z pod obserwacji; odtwarzamy ją poprostu przez analogię z psychologią ludzi zdrowych na umyśle, a nasze najprzenikliwsze nawet objaśnienia polegają na sprowadzeniu owych przypuszczalnych stanów umysłowych do zjawisk, które nam podaje psychologia normalna.

Nie chcemy bynajmniej potępiać tej metody; sposób jej postępowania jest dobry, a zresztą nawet nieunikniony. Każdy jednakże od pierwszego wejrzenia poznaje, o ile niżej pod wieloma względami stoi ten sposób od poznawania bezpośredniego (introspekcyi), sprawdzanego za pomocą doświadczeń zewnętrznych; jak chwiejne, sporne, a w ostatecznej analizie zawsze niecałkowite są jego wnioski, gdy je porównamy z uszeregowaniami, których materiał składowy dostarczony jest przez introspekcyę.

Obserwacya bezpośrednia — oto właściwa metoda psychologii, i tylko w razie bezwzględnej konieczności, na wypadek zupełnego bezwładu osobnika, przy jasnem zdawaniu sobie sprawy z zastrzeżeń, które nakładają powyższe okoliczności, wolno zastąpić ją obserwacją od zewnątrz i rozumowaniami, subtelnymi a przenikliwymi wprawdzie, lecz zawsze kosztującymi pracy i tymczasowemi, co jest nieodłączne od psychologii patologicznej.

\*            \*            \*

Jeżeli tedy psychologowie religii utrzymują, że obserwacya zewnętrzna jest tu metodą pożyteczną, że w dziedzinie ich badań zastąpi, i to z powodzeniem, introspekcję, to chyba dlatego, że sądzą, iż ludzie religijni, dlatego że są religijnymi, nie nadają się do obserwacyi wewnętrznej osobistej, że ich religijność psuje im normalne działanie świadomości, czyli że, innemi słowy, religia sama przez się jest zjawiskiem patologicznem (!)

W jakim stanie umysłowości jest ten, kto staje wobec danego zjawiska z powziętem z góry (a priori) przekonaniem o jego anormalności, kto utożsamia je z obłąkaniem, a przynajmniej ze słabością duchową? Tu właśnie odbywa się owa ocena wartości, nie wolna od poruszenia wrażliwości badacza — tej strony, która, jak mówią, prawie zawsze zamąca sąd człowieka. Słowem, gdy się usuwa z dziedziny religii in-

trospekcyę, tem samem wyraża się dla religii pogardę, a ta uniemożliwia wydanie o niej sądu bezstronnego i przedmiotowego.

Przyznajmy, że zaiste czelności potrzeba, żeby się domagać wyłącznego przywileju psychologicznych poszukiwań na polu religii jedynie dla psychologów bezreligijnych.

Twierdzą, że psychologia jest ze swej istoty nauką empiryczną, że jest to wiedza oparta na obserwacyi i doświadczeniu, a odsuwają od niej tych wszystkich, którzy mogą doświadczeniem stwierdzić jej zjawiska. Wyrażają nieufność dla wzruszeń i sądów o wartości, a sami, chcąc sobie niby zapewnić przedmiotowość, rozpoczynają właśnie od orzeczenia wartości i to takiego, jakie wobec przekonań całego świata jest rażącą niedorzecznością. Tu właśnie tkwi czelność, a czelność tak niesłychana, że nas chęć bierze nazwać ją mianem mniej wykwinntem.

Nie lubimy stanowisk krańcowych, zbyt świadomi zawisłości naszego zagadnienia, by tak łatwo dawać wiarę wnioskowi radykalnym. A jednak oczywistość faktów nie pozwala nam się wahać. Przeciwnie, zmusza nas twierdzić, że psychologia religii, a nawet psychologia całkowita jakiegokolwiek zjawiska religijnego, może być dokonana jedynie przez takiego psychologa, który obserwuje te zjawiska we własnej świadomości.

Byłoby niedorzecznem twierdzić, że badania takich jak Leuba, Murisier, Dumas i wielu innych nie mają wcale wartości naukowej.

Są to przecie psychologowie zbyt wytrawni, zbyt zręczni obserwatorzy i przenikliwi analitycy, żeby ich prace na tem polu miały być całkiem bezowocne. Przynajmniej klasyfikują oni zjawiska i poruszają pewne zagadnienia. Ale niepodobna dopatrywać się w tem czegoś więcej nad wskazówki wstępne z domieszką dziwnych przeczeń i niebezpiecznych błędów.

Nie zapominajmy, że wszelkie znaki, zewnętrzne objawy, a nawet wyrażania słowne wyższych stanów świadomości, są szczególnie ciężkie, sztywne i dwuznaczne.

\* \* \*

Z punktu widzenia psychologicznego religia, wzięta w pierwszym swoim źródle, w wewnętrznej swej naturze i w głębi swej istoty, dla zharmonizowania życia człowieka religijnego jest najwyższą zasadą (podwaliną). Istota religii musi rządzić tajnikami osobowości ludzkiej; siedzibę ma na szczytach duszy, u samych źródeł życia; właściwej jej natury nie wykryje się gdzieindziej, niż w łonie najgłębszych myśli, idei i najwznioślejszych dążeń człowieka.

To, co nam w dziedzinie religii odkrywa obserwacya, stanowi przejawy zmienne, skutki bardzo odległe, praktyki zewnętrzne, których

charakter religijny niezawsze datuje się od początku, a które często nawet nic z nim wspólnego nie mają, gdyż takie same objawy mogą się wiązać ze stanami duszy najbardziej między sobą różnymi.

\* \* \*

Namacalne przykłady takich pomyłek co krok spotykamy w psychologicznych pracach nad religią. Weźmy na przykład pewne praktyki umartwienia „dręczenia się” („maceration”). Same przez się, o ile są dostępne obserwacji zewnętrznej, mogą się sprowadzać do jednej z trzech przyczyn psychologicznych, całkowicie odmiennych.

Mogą się ściągać albo do skłonności chorobliwych, które, posunięte do ostateczności, dochodzą nawet do bardzo niereligijnych samookaleczeń. Albo też mogą posiadać w pojęciu osobnika wartość wynagradzającą, a zatem być w związku z przeszłością, którą on uważa za grzeszną. Albo wreszcie bywają niekiedy czynami czysto ascetycznymi w ścisłym tego słowa znaczeniu i mają na widoku możliwe w przyszłości upadki.

Takiego, co się dopuszcza samookaleczeń, dość łatwo zazwyczaj rozpoznać; ale jak określić tak ciekawą dla psychologa różnicę między pokutnikiem a ascetą na mocy praktyk zewnętrznych?

Trudność jeszcze bardziej daje się odczuć, gdy weźmiemy pod uwagę rozwój zbieżny pe-

wnych stanów umysłowych, które w początkach zajmowały przeciwległe bieguny życia umysłowego.

Rzecz to całkiem naturalna i zupełnie słuszna, w pewnych przesądach ludowych dopatrywać się resztek starożytnej magii. Wierzenia animistyczne wygasły doszczętu; ale z nich pozostała dotąd jakaś nieokreślona trwoga lub nieokreślona ufność, czyli uczuciowy przebłysk wygasłego wierzenia. Niedawno temu we Flandryi każdy chłopak starał się zdobyć grzebną prawą kończynę kreta: miało to niechybnie przynosić szczęście. Nierzadko spotyka się ludzi nawet o tęgiej głowie, chlubiących się ogładą i wiedzą, a jednak nieszczęśliwych prawdziwe amulety; i oni więc nie mogą oprzeć się niedorzecznej skłonności do przypisywania amuletom tajemniczej mocy.

Otóż istnieje uczucie z wprost przeciwległego bieguna, a przecież zbliżone bardzo do czci amuletu, gdyby je sądzić z pozorów.

Dlaczego pewni ludzie o duszy wrażliwej wolą mieszkać w starym wprawdzie domku, ale domku rodzinnym, niż zaopatrzonym we wszelkie wygody mieszkaniu w nowej kamienicy? Dlaczego kultura i wytworność duszy mniej lub więcej świadomie, lecz stale, rozbudzają w nas zamiłowanie do starożytności? Ulubione przedmioty tego rodzaju same w sobie są przecież czemś całkiem materyalnym; cenimy je nie dla materyału, bo ten bywa nieraz bardzo prosty, ani dla kształtu, bo częstokroć jest on niezgrabny.



Lecz dlatego, że łączymy z nimi niezliczone wspomnienia, otaczamy je istną aureolą psychiczną, co wprawia w drganie głębinę duchowego życia naszego, oderwanego od powszedniości i utrapień codziennych. Przedmioty takie mają dla nas właściwy sobie wyraz, duszę, mowę. Jeden tylko krok dalej, nadajmy choćby cień rzeczywistości naszym wyobrażeniom, a gotowiśmy przywiązać do nich zarys jakiś, jakąś cząstkę zmarłych i przypisać im pewną moc ukrytą.

Krok ten zrobiły właśnie niektóre usposobienia marzycielskie, niwecząc często w ten sposób poczucie piękna przez nadużycie go, gdyż poczucie to zanika, skoro jego przedmiot wciągniemy w obieg życia powszedniego, rzeczywistego.

Starożytności, zgrzybiałe domostwa z błogimi wspomnieniami i romantycznymi przybyszami z tamtego świata („duchami”), drogie choć cudaczne pamiątki rodzinne, — wszystko to mocno się zbliża, niemal styka z amuletami; mamy tu pouczający przykład rozwoju zbieżnego.

Magia przybierając coraz niklejszą formę, kończy się na amulecie; proste wspomnienie, przywiązane do przedmiotu materialnego, potęgując się, może nas doprowadzić do takiegoż końca; a wtedy, żeby odróżnić słabość zaboronną od rozkoszy miłośnika piękna, trzeba sięgnąć głębiej w umysłowość danej osoby, na co nie pozwalają znaki zewnętrzne, mające zawsze dwojakie znaczenie.

Nawet u najpoważniejszych psychologów, ilekroć się zapuszczą w dziedzinę religii, co krok spotykamy pomyłki tego rodzaju.

Czyż nie dopatrzono się podobieństwa między obrzędami a „obłąkaniem czynu” („folie d'action”), tem co Niemcy nazywają „Zwang-handlungen” (czyny zmuszające bóstwo działać dla nas przychylnie).

Przy badaniach psychologicznych, zadając osobnikowi badanemu pytania, można oczywiście naprawić niejedną pomyłkę co do poczynionych nad nim obserwacji. Ale zaznaczmy, że wtedy jeżeli nie badacz, to przynajmniej osobnik badany, zmuszony zostaje do obserwacji introspekcyjnej, a sprawozdanie jego może bardzo nieodpowiadać badanemu zjawisku, jeżeli nie posiada on gruntownego psychologicznego wykształcenia. Zresztą czy psycholog bezreligijny będzie mógł w tych razach postawić odpowiednie pytania? A zwłaszcza jak zdoła sobie wytłómaczyć otrzymane odpowiedzi? Wytłómaczenie bowiem zawsze jest niezbędne, a staje się nieraz źródłem wielu grubych pomyłek.

Nie zapominajmy i o tem, że sprawdzanie przez zadawanie osobnikowi pytań nader rzadko możliwe bywa w praktyce; w ogromnej większości wypadków psycholog bezreligijny rozporządza jedynie objawami zewnętrznymi, a te z istoty swej są dwuznaczne; nie będzie mógł tedy ani nawet domyślić się, jak zawile ma przed sobą zagadnienie. Krótko mówiąc, trzeba się zdecydować na wniosek, że nie

będziemy mieli nigdy „psychologii religijności”, o ile jej nie stworzą psychologowie religijni.

\* \* \*

Trzeba przyznać, że dziś lepiej to zrozumiano. Od chwili obecnej datują się pochwały godne próby: ciekawe artykuły w *Stimmen aus Maria Laach*, w *Revue de Philosophie*, poprawne monografie o „mistykach” lub o poszczególnych zjawiskach, prace Pacheu oraz J. Maréchal’a o mistyce, które już dużo rzuciły prawdziwego światła na te zagadnienia a w przyszłości obiecują dać go jeszcze więcej.

W porównaniu z tem, czego dokonali psychologowie bezreligijni, jest to nikła częśćka. Ważną przeto jest rzeczą, zarówno ze względów naukowych jak religijnych, jaknajprędzej tę lukę zapełnić; to też sądzimy, że będzie dobrze od ręki rzucić kilka wskazówek dla wytknięcia drogi do tego celu.

---

## II.

### Przedmiot psychologii religii.

Wszelką naukę określa jej przedmiot. — Przedmiot psychologii religii stanowią zjawiska religijne; ale czemuż jest dla psychologa zjawisko religijne?

Jeżeli poprzestać tylko na pewnych zewnętrznych przejawach religijności, to bezwątpienia modlitwa, ofiara, pewne wierzenia i obrzędy mają oczywiście znaczenie religijne. Lecz niezawsze tak bywa.

Przyrodnik wie z całą pewnością, że dąb jest rośliną, lew zwierzęciem, a jednak staje nieraz zakłopotany wobec pewnych żyjątek niższego rzędu, które zdają się nie wchodzić tak oczywiście w nasze ściśle zakreślone szeregi, brane w rozumieniu pospolitem.

To samo dzieje się w zakresie psychologii. Mgliste wrażenia animistyczne, których dusza wrażliwa doznaje na widok wspaniałych zjawisk przyrody, lub symboliczne tłumaczenie działań świata, mogą jeszcze wcale nie stanowić religii. Jednak trudnoby je było oddzielić od pewnych

stanów religijnych, a co zatem idzie, niezawsze da się nakreślić granicę między religią, a marzycielstwem poety.

Prócz tego nawet określenia ogólne, oparte na faktach najbardziej charakterystycznych, nie są ze sobą zgodne; tak więc na samym wstępie psychologia religii spotyka się ze sporem o właściwy sobie przedmiot.

\* \* \*

Niesłychane już mnóstwo razy próbowano ustalić określenie religii, lecz wyniki były tak rozbieżne, iż czytając te określenia, każdy pyta sam siebie, czyby autorzy tych formuł istotnie mówili o jednej i tej samej rzeczywistości psychologicznej<sup>1)</sup>.

Zauważmy naprzód, że we wszystkich czasach, a przynajmniej od chwili, gdy Lukrecyuszowy „*Graius homo*” odważył się badać wszechświat i wznosić się umysłem „*extra flammantia moenia mundi*”<sup>2)</sup>, istniały dusze bezreligijne i te wygłaszały takie pojęcia o religii, że w samym już określeniu tkwi jej zniweczenie.

W wieku V przed naszą erą Empedokles, pomimo pozornej swej religijności—był bowiem

<sup>1)</sup> Profesor Leuba w *La psychologie des phénomènes religieux*, Paris, 1914, str. 397—420, dr. Bresler w broszurze *Religionshygiene*, str. 22 i nast. i J. Moses w książce *Pathological aspects of Religion*, Worcester, Mass. 1906, str. 5—14, zamieścili długi szereg określeń religii. Różnice między nimi doprawdy aż niepokoją.

<sup>2)</sup> „Ponad płomienne mury świata” (Dodatek tłumacza).

wróżbitą i kapłanem — nienawidził religii ludu, a panteistyczna jego nauka o „Σφαῖρος” nie pozwalała mu zastąpić jej czem innym. Lukrecyusz uważa ją za złudne a szkodliwe marzenie.

Na początku XVII stulecia Hobbes widział w religii li tylko zabobon, usankcyonowany przez państwo.

W czasach bliższych jeszcze Feuerbach nazywał religię „najzgubniejszą chorobą ludzkości”.

Z pośród współczesnych nam pisarzy Guyau uważa ją za zjawisko normalne na wzór naiwności i strachów wieku dziecięcego; dojrzała ludzkość stanowczo jej się pozbędzie; istotę religii możemy zrozumieć jedynie przy pomocy psychologii dziecięcej.

Wreszcie przytoczmy naiwnie radykalną opinię profesora Sergi'ego, który uważa wszystkie religie, bez względu na stopień ich doskonałości i subtelności, za objaw chorobliwy, tamujący postęp<sup>1)</sup>.

Ci zaś uczeni, którzy badań swoich nie skazili wrogą dla religii postawą i przyznają, że może istnieć religia normalna i zdrowa, tworzą sobie o jej istocie pojęcia bardzo rozbieżne. Niema takiej strony w naturze ludzkiej, gdzieby nie umieszczano istoty lub ośrodka religii<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> *L'origine dei Fenomeni Psicici*, str. 264 i nast.

<sup>2)</sup> Trzymamy się, oczywiście, tych określeń, które wynikają z psychologicznego punktu widzenia. — Łatwo się przekonać, że wyraz „religia” (religio) ma znaczenie dość giętkie. Nawet u pisarzy, których uważać trzeba za powagi na tem polu, spotyka się takie wahania, że trzeba je poznać koniecznie, aby uniknąć straszliwych nieporozumień.

W czasach panowania racjonalizmu („Aufklärung”) usiłowano odłączyć religię od jej form pozytywnych, aby w ten sposób wykryć „religię naturalną”<sup>1)</sup>. Tak czynił naprzykład Wolter. W okresie tym intelektualna strona religii uchodziła za składnik pierwotny.

I później jeszcze daje się skonstatować, że religia nieraz uważana bywa przede wszystkim za przekonanie lub wierzenie. Martineau tak ją określa: „Wierzenie w Boga żyjącego, to jest w rozum i wolę Boską, które rządzą światem i zadzierżgają z ludzkością węzeł natury moralnej”. W następującem zaś określeniu łatwo

---

Z punktu widzenia przedmiotu religia jest zespołem nauk i przykazań, rządzących życiem umysłowem i moralnem w stosunku do Boga. W tem też znaczeniu religia katolicka jest nauką i moralnością Jezusa Chrystusa, podanemi wiernym przez Ewangelię i Kościół.

Z punktu widzenia moralności systematycznej religia jest cnotą moralną, która w nas sprawia, iż Bogu oddajemy cześć należną, jako najwyższemu początkowi wszechrzeczy. Teologowie kładą szczególny nacisk na pojęcie religii, rozumianej w tem znaczeniu. Przedziwny rozbiór tej idei znajdujemy w „Sumie teologicznej” świętego Tomasza, 2, 2. qu. 81.

Z punktu widzenia psychologii religia ma daleko rozleglejsze znaczenie. Jest ona ujęciem podmiotowem tego, co w nas sprawuje przedmiot religii. Ściąga się nie tylko do samych aktów czci, zdaje się obejmować całe życie; święty Tomasz wybornie zaznacza to ozucie w miejscu cyt. art. 8, dobitniej jeszcze w *op. 63 in lib. Boëtii, de Trin.* qu. III, a. 2, gdzie przytacza zdanie świętego Augustyna, który wyraźnie podaje to samo znaczenie religii.

<sup>1)</sup> Por. też tej dążności Lessing dz. *Natan der Weise*.

domyśli się każdy Hegla: „Religia jest to poznanie własnej natury — Absolutu, do którego dochodzi duch skończony”.

Zresztą nawet w naszych czasach pogląd, ten nie został całkiem zarzucony. Goblet d'Alviella widzi właśnie w religii „wierzenie w rzeczywistość bytów nadludzkich, które w tajemniczy sposób wdają się w przeznaczenie człowieka <sup>1)</sup>).

\* \* \*

Jednakże pod wpływem krytycyzmu, jakoteż stopniowego rozkładu wierzeń dogmatycznych w kościołach protestanckich, oraz dążności pragmatycznych, które dokonywują się w naszych oczach w dobie obecnej, większość teoretyków została doprowadzona do tego, iż ośrodek życia religijnego kładą w uczuciu.

Wiemy wszyscy, co o tem mówi Goethe w pierwszej części Fausta. W odpowiedzi na wymówki, czynione przez Małgorzatę, Faust objaśnia, że religia to uczucie nieokreślonej błogości i to właśnie odpowiada poglądom panteistycznym. „Ta wspólność z całością przyrody, jakkolwiek je nazwiesz: szczęściem, miłością lub Bogiem. Ja mu nie daję imienia stałego. To wszystko uczucie. Imię to tylko

<sup>1)</sup> Por. *Almanacco del „Coenobium”* pel. 1912. — Gdzieindziej (*Hibbert Lectures for 1891*) daje on wzór bardziej syntetyczny. Patrz inne określenia „intelektualistyczne” u Leuba, dz. cyt., str. 397—404.



trocha dźwięku, to dym, co osłania żary niebiańskie". Odpowiedź zaś Małgorzaty zawiera w sobie coś więcej niż prostą naiwność: „To wszystko jest piękne i dobre. Nasz proboszcz powiada nieomal to samo, lecz w nieco odmiennych słowach”. Widzimy tutaj spostrzeżenie nader bystre; dla ludu o umyśle mało okrzesanym religia jest rzeczą przede wszystkim uczucia.

Tę samą myśl w sposób bardzo jasny wyraża Schleiermacher. — Religia dla niego to ani filozofia, ani moralność, istotna jej dziedzina — uczucie. Zawiera w sobie coprawda intuicyę (*Anschauung*), lecz jej istota sprowadza się do uczucia zależności wszechświata od Boga, do dążenia duszy ku Nieskończoności<sup>1)</sup>.

Nie schodzi z tego stanowisk i Herbart<sup>2)</sup>, kiedy pojęcie Boga opiera na pomysłach etycznych, których niema co usprawiedliwiać rozumowo, lecz należy brać etycznie, podobnie, jak wrażenie pięknego utworu muzycznego. — Wszechstronna zależność człowieka wydaje mu się niezaprzeczalną; świadomym odgłosem tej zależności w dziedzinie uczucia jest to, co nazywają religią.

Z pośród współczesnych przytaczamy Sabatier'a, który istotę religii upatruje w poczuciu stosunku, który zachodzi między człowiekiem

---

<sup>1)</sup> Schleiermacher, *Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Por. Ebbinghaus-Dürr, *Grundsüge der Psychologie*, II, str. 511 i nast.

<sup>2)</sup> Höffding, *Historie de la Psychologie moderne*, II.

z jednej strony a pierwiastkiem powszechnym z drugiej, od którego człowiek czuje się zależnym, albo wszechświatem, którego czuje się być częścią<sup>1)</sup>. Rola uczucia w życiu religijnem jest tak ogromna, że dla wielu psychologów „religia” i „uczucie religijne” są niewątpliwymi synonimami<sup>2)</sup>.

\* \* \*

Lecz jeszcze jedna dążność zwraca na siebie uwagę. Jest to dążność, która cały ciężar, całą wartość religii umieszcza w czynniku zależnym od woli, to jest w działalności zewnętrznej.

Reinach pojmuje tę działalność, jako coś ujemnego, gdyż chce treść całą religii zawrzeć w następującej nie do uwierzenia dziecinnej formule: Zbiór skrupułów, stojących na przeszkodzie swobodnemu działaniu władz naszych<sup>3)</sup>.

Frazer umieszcza środek ciężkości religii w obrządkach i czynnościach religijnych; istota jej polegać ma według niego na praktykach zadośćczynnych, na zjednywaniu sobie potęg nadludzkich, które mają kierować biegiem przyrody i życia ludzkiego<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Sabatier, *Esquisse d'une Philosophie de la religion*, Paris, str. 183 i in.

<sup>2)</sup> Por. np. Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*.

<sup>3)</sup> Salomon Reinach, *Orpheus*.

<sup>4)</sup> J. G. Frazer, *The golden Bough*, I, str. 63.

Poza tem mamy znakomite słowa świętego Jakóba, który też zdaje się kłaść istotę religii w pierwiastku woli, mówiąc z właściwą sobie stanowczością: „Nabożeństwo (religio) czyste i niepokalane u Boga i Ojca, to jest: nawiedzać sieroty i wdowy w ucisku ich, a siebie zachować niezmazanym od tego świata<sup>1)</sup>).

Po wszystkie czasy umysły nawykłe do czynu, ludzie „rebus agendis nati”, objawiali skłonność do przedstawiania rzeczy pod tym kątem. Josiah Moses opowiada, iż pewien poganin zgłosił się do rabi Hillela ze słowami: „Ucz mnie; ale pod tym warunkiem, że mnie nauczysz całego prawa przez czas, kiedy stać będę na jednej nodze”. Mistrz odpowiedział: „Nie czyni bliźniemu tego, co tobie niemiło. Oto całe prawo (przez prawo zaś rozumie religię); reszta to tylko powtarzanie i tłumaczenie”<sup>2)</sup>.

Nawet ze współczesnych nam niektórzy tak silny kładą nacisk na to pojmowanie religii, że dochodzą do wykluczenia wszelkich innych, przeciwnych poglądów. Dlatego to Marshall<sup>3)</sup> pisze: Podporządkowanie dążności samolubnych (individualistic) dążnościom altruistycznym (racial) wydaje mi się samą istotą religii. Wiara w bóstwo, powszechnie do niego przywiązana, jest ze stanowiska psychologicznego dódatkiem raczej, niż zasadniczym pierwiastkiem uczucia religijnego.

1) *Epist. cathol. S. Jacobi*, I, 27.

2) Dz. cyt., str. 8.

3) Przytacza go Moses, dz. cyt., str. 8.

\* \* \*

Tak tedy niema dziedziny w naturze ludzkiej, którejby nie podawano za główną siedzibę religii. Lecz to właśnie skłania do spostrzeżenia, że takiego przeciwieństwa czynników umysłowych, uczuciowych i woli dłużej znosić niepodobna.

Szkoła amerykańska, zbита z tropu tą niestanną rozbieżnością, uchyla się całkiem od wszelkiego określenia religii, gubi się jednak w błędniku faktów, których religijny charakter jest bardzo wątpliwy.

Eucken<sup>1)</sup> sprawia wrażenie, jakoby w pojęcie religii wprowadzał całe życie.

Caird<sup>2)</sup> twierdzi, że „świadomość religijna jest to w zasadzie świadomość Istoty, która ogarnia życie nasze całe i nadaje mu jedność i kierunek, która wynosi nas ponad nas samych i łączy ograniczone i przejściowe bytowanie nasze z rzeczywistością odwieczną”. Religia zatem ma być tak rozległą, jak życie świadome.

Zresztą pojęcie to obecnie spotykamy u większości psychologów<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> *Hauptprobleme der Religionsphilosophie*, passim.

<sup>2)</sup> *The evolution of Theology in the greek philosophies*, I, str. 32.

<sup>3)</sup> James Leuba, *The psychological origin and the nature of religion* (1909) lub *La psychologie des phénomènes religieux*, Paris, 1914, roz. I. — G. B. Cutten, *The psychological phenomena of Christianity*, New-York, 1909, roz. II.

\* \* \*

Sama już różnorodność określeń religii mówi nam, że religia, jako budowa psychologiczna, musi być tak rozległa, jak życie ludzkie; ponieważ zaś, z drugiej strony, posiada niezaprzeczalną jednolitość, musimy ją uznać za bardzo daleko sięgający pierwiastek „zjednoczenia”. Postaramy się to wytłómaczyć.

Ilekcroć w świadomości naszej wykrywamy jakiś stan lub zjawisko, rychło spostrzegamy, że niema stanu, któryby zostawał w odosobnieniu od innych.

Wytyczne punkty, na których skupia się uwaga świadomości introspekcyjnej, są, oczywiście, najrozmaitsze, lecz różnią się nie więcej niż fale, które następują po sobie kolejno, wzajemnie się pociągają, wpadają na siebie i mieszają się ze sobą na powierzchni oceanu.

Mówimy naprzykład o dążnościach, o życiu uczuciowem i wzruszeniowem; lecz czemuże być może pragnienie bez rozpoznanego przedmiotu. czyli bez pojęcia lub obrazu odpowiedniego? Wszystko to trzyma się siebie na całej powierzchni świadomości, i jeżeli my tam rozróżniamy jednocześnie mnóstwo form, które psychologia opisowa kataloguje, psychologia zaś władz wyodrębnia, to w rzeczy samej widzimy tylko grzbiety fal, które w swym zespole stanowią jedno tylko parcie dynamiczne.

Lecz nietylko na rozciągłość łączą się ze sobą zjawiska psychiczne. Łączą się także na głębokość, to też wiry życia osobistego wyrzucają na powierzchnię nowe wciąż stany. Nie trudno nam bywa rozpoznać obrazy, pojęcia i cały szereg towarzyszących im wzruszeń i dążeń, połączonych w gromady dość trwałe.

Na rozległym morzu duszy istnieją prądy stałe, i wiemy naprzód z pewnością przynajmniej względną, że dany stan duchowy, przesuwając się przed oczyma świadomości, sprowadzi pewien stan inny, który się z nim zwykle wiąże, czy to dzięki przedmiotowi, czy też dzięki węzłom, zadzierżgniętym przez dawne życie nasze.

Wyrzekając się wszelkich porównań zwodniczych, powiemy, że wszelki stan świadomości naszej odzywa się w całej naszej osobie i że stany następne idą po sobie według praw stałych, zwanych prawami kojarzenia, co do których zresztą psychologowie nie wypowiedzieli jeszcze ostatniego słowa.

Lecz gdy się bada którąś z tych grup naturalnych, widzi się zwykle, że wchodzące w skład jej liczne pojęcia, obrazy i czynności krążą dokoła jednego punktu środkowego, pojęcie lub obrazu, który najbardziej obchodzi, który przyciąga do siebie składniki, należące do tej grupy.

Kiedy naprzykład przywodzę sobie na pamięć obowiązki mego zawodu, to znaczna ilość pojęć i pomysłów układa się dokoła tego pojęcia głównego. Będę zbierał zapiski, wertował

najświeższe prace z tego zakresu, zabiorę się do rozważań osobistych, ułożę plan wykładów. Oto w jaki sposób układa się znaczna część mego życia, która ulega wpływom obowiązków zawodowych.

Wygląda to tak, jakgdyby w zaznaczonym dopiero co prądzie psychicznym powstał wir jakiś, którego środek stanowi pojęcie obowiązku zawodowego i to pojęcie życiową siłą swoją wprawiło w ruch jednolity a zgodny we wszystkich swych częściach ogromną ilość czynników psychicznych.

Inny, pospolitszy obraz dostarczy może dokładniejszego porównania. Podobnie jak planety krążą dokoła słońca, trzymając się swych orbit dzięki przyciągającej sile jego, tak znaczna część naszych pojęć, pragnień i czynności wiruje po pewnej przestrzeni, gdyż ulegają one wpływowi kierowniczemu i zespalającemu jakiejś myśli głównej.

Ale choćby najbardziej pochłaniały nas obowiązki zawodu, nigdy jednak nie dojdą one do tego, żeby ogarnęły życie nasze w całości. Równoległe z nimi zajmują nas również inne jeszcze sprawy; te mianowicie, które nas wiążą z kółkiem znajomych, lub ze zwykłymi rozrywkami. Każdy taki przedmiot wytwarza osobną grupę, lub raczej stanowi ośrodek nowej grupy i wiruje w sposób podobny do tamtego, ale od niego niezależny.

Rozmaitość ta wszakże i ta niezależność wcale nie zakłócają jednolitości życia.

Zrozumieć nietrudno, że dwa albo kilka takich układów planetarnych mogą wirować jak jedno dokoła jednej sprawy wyższej. Wyobraźmy sobie człowieka, poświęcającego się polityce. Różnorodne sprawy są mu powierzone: uczestniczy w głównym prawodawstwie kraju, zajmuje się zarządem swej gminy, prowadzi sprawy pewnych stowarzyszeń, a nawet sprawy pojedynczych osób. Każda z tych trosk stanowi osobny wir, oddzielny układ ciężenia, lecz każda wraz ze swym układem schodzi do roli jednej tylko planety w stosunku do słońca wyższego, do sprawy bardziej środkowej. W danym wypadku dla naszego polityka taką sprawą środkową jest dobro kraju czy też wywyższenie własne.

W ten sposób da się wyobrazić w życiu każdej jednostki cały gmach takich ześrodkowań o coraz to większej pojemności; da się też pojąć taki ideał, któryby całe życie jednoczył i ujmował w jeden niezmierny układ; w nim wszelkie myśli, wszelkie dążenia i czynności byłyby pod wpływem przyciągania wywieranego przez jedną i tę samą sprawę główną, która w szczególny sposób znamionuje istnienie i wartość danej jednostki.

Do pewnego stopnia wszelkie życie płodne w czyny bywa ześrodkowane. Przychodzi na nas wprawdzie okres życia, prawdziwy Sturm und Drangperiode, kiedy najrozmaitsze dążności poczynają ze sobą walczyć o pierwszeństwo. Mamy świadomość bogatej siły żywotnej, co się w nas aż przelewa w nadmiarze.



Bujamy wtedy od jednego celu do drugiego, a każdy na chwilę pochłania wszystkie siły duszy.

Dla natur bardzo bogatych, dla tych, co się rzucają ku wszystkiemu co ludzkie, walka staje się zwykle przeciąglą i ciężką. Wszelki zanik lub uzależnienie od którejkolwiek ze stron naszej osobowości wydaje nam się wtedy bolesną ofiarą i stratą. Bywa tak, że ani jedna sprawa nie osiągnie ostatecznego zwycięstwa; wtedy zazwyczaj życie nie wychodzi poza granice przeciętności. Przechyla się ono na rozmaite strony i dzieli się między spraw kilka; w żadnej nie sięga szczytu, gdyż na wznoszenie się nie może poświęcić więcej nad cząstkę swojego życia. Wszelkie życie owocne w czyny bywa ześrodkowaniem.

Zresztą mamy wiedzieć, że życie moralne domaga się takiego ustopniowania w pierwiastkach umysłowych, tworzących naszą osobowość.

W większości wypadków, we wszystkich zwykłych okolicznościach życia, działamy za ledwie powierzchnią duszy naszej, mniej lub więcej zastyglą w te kształty, jakie jej nadały nabyte zwyczaje; pod nią zaś wre głębia życia prawdziwego.

Wstajemy co rano, ubieramy się, bez namysłu rozpoczynamy pracę, wiedzeni skojarzeniami utrwalonemi, przyzwyczajeniem nabytem. Lecz niech się wydarzy coś niepowszedniego, niech okoliczność przypadkowa, nieprzewidziana, wstrząśnie naszym spokojem lub naszym

życiem moralnem, zerwie się wtedy nie czynności zwyczajnych i będziemy działali „z całej duszy”, to jest za pomocą zasobów ukrytych, żywych jeszcze a giętkich, które stanowią właśnie tło naszej wolności.

Analiza czynu dobrowolnego prowadzi nas do poznania nieuniknionej konieczności możliwych zatrzymań się w łańcuchu mniej lub więcej „automatycznych” czynności; nowy ruch tutaj zostaje nadany przez działalność owej zasady najwyższej, jednoczącej wszystkie akty życia naszego.

\* \* \*

Nie nie wyciska takiej pieczęci na życiu naszym, jak ten jednoczący pierwiastek. Najbogatszym i najcałkowitszym jest taki żywot, który, nie tracąc ani trochę ze swej wydajnej jednolitości, poświęca najmniej pierwiastków ludzkich i w jeden zwięzły snop ujmuje urzeczywistnienie jaknajliczniejszych dążeń przyrodzonych, kierując wszystkimi za pomocą jednej i tej samej zasady najwyższej.

Żywot najbogatszy — w szlachetność czy w zbrodnię — tem się odznacza, że jego zasada ześrodkowująca najsilniej ujmuje w swe ręce kierownictwo pierwiastków osobistych, i nie pozwala żadnemu z nich biec równolegle, niezależnie, co szkodziłoby zamiarom ostatecznym, które tkwią w ośrodku duszy.

Lecz żywot najszlachetniejszy, najlepszy, niezawsze bywa najbardziej bogaty, wydajny.

Posiada on jedynie najwznioślejszą zasadę ześrodkowania. Oto dlatego żywoty drobne mogą zasługiwać nieraz na cześć niezmiernie wielką, a dusze niepokażne sięgać aż w Nieskończoność.

Wszystko przeto zależy od tego, jaki jest nasz pierwiastek ześrodkowania. Rozwarcie jego kąta znamionuje rozciągłość życia naszego; jego moc jest miarą naszej wydajności; jego wzniosłość stanowi o naszej godności.

\* \* \*

Oczywiście, że takie ześrodkowanie żywotów ludzkich bywa zawsze tylko względne. Każdy ma jakieś słabostki i przez to samo już każdy mniej lub więcej się rozprasza.

Ileć się w siebie, ileć się szczerze stwierdzimy wartość naszego życia, ujrzemy obok wielkiej rzeki życiowej drobne strumyki równoległe, które się rozpraszają w nieurodzajnych piaskach błahostek. Lecz przez to samo pojmujemy, jaki jest ten ideał, który trzeba osiągnąć; widzimy, że jedyną rzeczą niezbędną w życiu moralnym jest ześrodkowanie szerokie, silne a wzniosłe.

Odłóżmy na chwilę nabok i bogactwo żywota i siłę, z jaką ośrodek ogarnia wszystkie czynniki składowe, i rzućmy okiem na sam ów ośrodek, ażeby określić jego wartość względną i miejsce wśród drabiny bytów rzeczywistych.

Mamy w swej naturze całą dziedzinę czuciową. Dopokąd trzyma się ona swej roli, jest w zupełności ludzką, czyli świętą, szlachetną, czcigodną. Lecz rola jej nie przekracza roli tylko narzędzia. Ten zaś, kto z niej sobie czyni główną zasadę życia, staje się istotą godną wzgardy; to człowiek nieużyteczny, próżniak, rozpustnik, obżartuch, skąpiec, podły wreszcie; mowa potoczna zbytnio mu pochlebi, gdy nazwie go samolubem.

Są także dążności mniej grube, choć również niższe: sława, żądza wywyższenia. Nie trzeba długo szukać, by w otoczeniu naszym znaleźć mniej lub więcej wybitny wzór człowieka dumnego.

Wstąpmy wyżej. Spotkamy rozum, który olśniewa wiele serc szlachetnych, wielkich. Dla bardzo wielu względów prawda jest królową świata; stąd łatwo zrozumieć, że tyle dusz wybranych za podstawę istnienia obiera sobie poszukiwanie i zdobywanie prawdy. Są to ludzie ześrodkowani na punkcie wiedzy.

A przecież można wyobrazić sobie coś jeszcze bardziej wzniosłego. Faust nie mógł się zdecydować na początku wszechrzeczy postawić ani słowa, ani uczucia, ani siły. Zapala wściekłość w szatanie, pierwiastku błędu, przeczenia i złego, pisząc: Na początku było Działanie. Ma to znaczenie symboliczne.

Umysły podniosłe a przenikliwe odkrywają, że pojęcie nie jest samo przez się kresem w życiu człowieka,—że intuicyja (kontemplacyja) częstokroć musi zmierzać do czynu,—że prawda

nie dała miary swego bytu, gdy niewydała Dobra. A wobec tego ośrodek skupiający wzbija się jeszcze wyżej, gdyż pod parciem umysłu osiada wśród woli.

Dokonywa się to w ludziach ześrodkowanych na punkcie cnoty; są oni solą ziemi i chlubą świata, a po promiennem ich przejściu przez ludzkość zostaje umniejszenie łez, ujęcie trochy cierpień, brzydoty i błota moralnego.

\* \* \*

Zauważmy, że ośrodek w całym tem stopniowaniu pozostaje zasadniczo ludzkim. Obiera on siedzibę albo w dziedzinie umysłowej, albo w umyśle albo w woli. Od tej lub od tamtej z tych władz oczekuje się tu doskonałości; dlatego byłoby wyrażeniem nieścisleń, przynajmniej etymologicznie, nadawać miano samoluba jedynie tym, co się ześrodkowują na życiu zmysłowym, na rozkoszy i podłości.

Człowiek wtedy w dążeniu do rzeczy wyższych prześciga w końcu samego siebie. Mniejsza o to narazie, skąd pochodzi owo życie najwyższe, lecz jest to rzecz pewna, że wznosimy się nad wszelkie względności przyrody, życia, nas samych, i wchodzimy w zetknięcie z tem, co Boskie.

Świat zjawisk, który nauka sprowadza do swych kategori, życie ludzkie, jeszcze szersze i szlachetniejsze od świata, to jeszcze nie wszystko. Cała rzeczywistość wszechświata, cała działalność przyrody, każą się domyślać jakiegoś najwyższego źródła bytu i działania.

A wobec tego jakim prawem sprowadzilibyśmy nasze życie, nasze istnienie, do siebie samych tylko? Jesteśmy tylko depozytaryuszami swego życia, działaczami podrzędnymi; pierwiastek zaś względny nie może stanowić ostatecznego dla siebie celu.

A zatem musimy stanowczo uznać, że pierwiastek jednoczący objawy życia istnieje wzwyż ponad naszą poziomością. Ponad dziedziną umysłu, ponad wszelką działalnością, prawdą i cnotą otwiera się nam dostęp do zasady wyższej od nas samych, a tak całe swe życie ześrodkować możemy około naczelnej idei — Bóstwa.

Na tem właśnie polega religia, i w świetle tych danych psychologii można zrozumieć, co chciał wyrazić Moebius <sup>1)</sup>, twierdząc, że człowiek religijny stawia ośrodek życia poza sobą samym.

\* \* \*

Może kto powie, że taka zasada ześrodkowania jest czystem złudzeniem. Tem samem wydałby on wyrok zagłady na religię; religia w takim razie byłaby gonieniem za czczą marą, poddaniem człowieka pod panowanie przywidzeń naiwnej wyobraźni.

Stanowisko skrajnych ateuszów bezwarunkowo dziś nie wytrzymuje krytyki.

---

<sup>1)</sup> *Stachyologie. — Drei Gespräche über Religion*, Leipzig, 1901, str. 47.

Weidel <sup>1)</sup> stwierdza, że pogląd ten może być jedynie aktem nieusprawiedliwionej wiary. Trzyma się on jeszcze, na nieszczęście, wśród tłumów, lecz w świecie filozoficznym na grubo ateizm patrzą dziś jak na przeżytek, coś z okresu minionego.

Naogół wprawdzie nie zgadzają się ci filozofowie na Boga osobowego, pozazjawiskowego (transcendentalnego), lecz nikt już nie wierzy, żeby nauka zamknięta w zjawiskach mogła nam odsłonić rzeczywistość w całej pełni.

Narazie nie chodzi tu o obronę religii. Stwierdzamy tylko, że jest ona prawidłowym zjawiskiem w duszy ludzkiej i od pierwszego wejrzenia jasnym się staje, że musi ona życiu nadawać wzniosłość najwyższą.

Widzieliśmy dopiero co, że wzniosłość istnienia człowieka, jakkolwiek niepokazną byłaby zawartość jego, zależy od dążności ostatecznych, które się w nim ujawniają.

Ponieważ stanowisko religijne wznosi nas ponad człowieka i przyrodę, ponieważ nas zmusza do szukania więzów bytu i czynu na łonie Absolutu, przeto religia brana sama w sobie przedstawia się jako źródło najwyższej wzniosłości.

Ponadto ma ona tę przewagę nad innymi zasadami ześrodkowania, że nienakłada na istnienie nasze żadnych ograniczeń.

---

<sup>1)</sup> *Zur Psychologie des Dogmas. W Zeitschrift für Religionspsychologie, t. II.*

Człowiek ześrodkowany na punkcie umysłowym musi ze względu na niego poświęcić wszelką wartość, jakaby usilne działanie mogło nadać jego życiu; ześrodkowany zaś na życiu czynnym musi się wyrzec kariery na polu naukowem. Bo żadna zasada nie przewyższająca człowieka nie może ogarnąć go całego. Boga zaś wystawiamy sobie jako przyczynę wszej rzeczywistości, a zatem niema nic takiego na świecie lub w istocie ludzkiej, czegooby nie można skierować ku Niemu.

Rozumie się, że i ludzie religijni narówni ze wszystkimi innymi muszą się ześrodkować na jednej określonej części działalności ludzkiej; obierają sobie ją jednak nie tylko dlatego, że szukają celu najwyższego dla działalności. Boski pierwiastek, który postawili na szczycie całego istnienia swojego, daje im nieustanne zetknięcie z całym życiem i pozwala zrozumieć związki wielkości, tkwiące w całym zespole rzeczywistości.

\* \* \*

Z drugiej zaś strony dla tych samych względów religia nie pozwala, żeby zaginęło cokolwiek z życia, z jakiejbądź jego właściwości.

Warunki istnienia wkładają na nas wprowadzie nieuniknione ograniczenia, lecz w głębi bytu naszego pomimo to zostają wszystkie nasze dążenia w całej swej różnorodności.

Chcąc uniknąć pełnego złych następstw kalectwa istoty naszej, musimy sobie zawsze



stwarzać obok działalności głównej pewne zajęcia poboczne. Inżynier chętnie odkłada nieraz na bok swoje obliczenia i sprawy materyjalne i oddaje się literaturze lub sztuce; my wszyscy od czasu do czasu usiłujemy wyrwać się z kieratu pracy zawodowej, zwracając się do jakiejś ogólnoludzkiej działalności. Nie nad to słusniejszego; niemniej wszakże i to prawda, że w ten sposób pewną część sił swoich odrywamy od celu życia.

Tymczasem od celu religijnego nie wolno odrywać nic a nic, gdyż niema w człowieku takiej działalności, któraby nie miała ostatecznego uwieńczenia swego w Bogu.

Oczywiście tutaj mówimy jeszcze o ideale. Niestety, wszyscy trwonimy czasem cząsteczki sił osobistych. A przecież ześrodkowanie na punkcie religii sprzeciwia się zawsze tym słabostkom, a tak rzecz oczywista, że środkowanie to samo przez się nietylko okazuje się najszlachetniejszym, lecz zarazem najszerszym i najpotężniejszym ze wszystkich, jakie tylko stosować można do wysiłków i pomysłów ludzkich.

\* \* \*

Na tej podstawie daje się uchwycić ta trocha prawdy, zawarta w owych rozbieżnych mniemaniach i cząstkowych poglądach, któreśmy przytoczyli na początku pracy niniejszej.

Religia obejmuje naraz myśl, uczucie i działanie; obejmuje nie przez wypadkowe postawienie jednego obok drugiego, ale przez zjedno-

czenie ich w życiu wyższem. Dlatego to religię możemy określić pod względem psychologicznym jako: Zjednoczenie wszystkich przejawów życia na podstawie pierwiastka, jakim jest Bóg.

Gdyby kto chciał to pojęcie zestawić z pojęciem, nakreślonym przez Platona w *Eutyfronie* albo nawet z pojęciem kantowskim w dz. „*Religii w granicach rozumu*”, nie powinien zapominać, że byłoby to porównanie, oparte na luźnych tylko analogiach.

Celem Platona zarówno jak Kanta, zdaje się być usiłowanie, aby dowieść że niema szczególnych obowiązków względem Boga, że „pobożność” *óσια*, (pietas) albo „religia”, jest tylko szczególnym trybem, pewnem uczuciem, towarzyszącem postępowaniu moralnemu, temu co się nazywa *δίκαιον*.

Taki jednak pogląd nie da się utrzymać z punktu widzenia psychologii. Niepodobna bowiem wytrwać w „usposobieniu” religijnem bez odpowiednich czynów religijnych, naprzykład bez modlitwy.

Pogląd taki jest też przedmiotowo fałszywym, gdyż pewne działania ludzkie jedynie do Boga się odnoszą, a życie zaś całkowite nie da się nigdy „ześrodkować w zależności od pierwiastka Boskiego”, jeżeli nie przypuścimy, że religia jest „odrębną cnotą”.

Ponadto, wyżej podane określenie religii wykazuje jak dowolnym, podlegającym dysku-

syi jest pogląd Murisier'a <sup>1)</sup>, który domaga się przy badaniach psychologicznych nad religijnością wykluczenia tego, co może sprzyjać religii.

W tem jednak tkwi niebezpieczny dwuznacznik. Religia ma ogarniać całe życie, podobnie jak „forma” określa swoją „materję”. A zatem, oczywiście, musi być jakieś życie, któreby można uczynić religijnem.

Wyklucza się zaś to tylko, co niweczy religię. Tak tedy określenie nasze, stojąc pośredku między dwu pojęciami skrajnemi, wydaje nam się najodpowiedniejszym do kierowania badaniami na polu psychologii religijnej.

\* \* \*

Określenie to nie stosuje się do religii w znaczeniu oderwanem, do tego mianowicie, co z niej zostaje po usunięciu wszelkich różnic.

Taki schemat religii nie miałby w sobie nic ciekawego dla psychologa. Określenie nasze jest obszerne (intergratywne) <sup>2)</sup>, oznacza religię doskonałą, idealną, przez wykluczenie wszelkich stron słabych, wszystkiego, co względne.

---

<sup>1)</sup> *Les maladies du sentiment religieux* (Paris 1903), zwłaszcza roz. III o „fanatyzmie”.

<sup>2)</sup> Jak w naukach „konkretnych” (geografii, geologii, historii), tak dla wielu rzeczywistości żywych, zwłaszcza gdy należą do porządku psychicznego, wiele określeń musi być obszernemi („integratywnemi”), ażeby niosły pożytek nauce. Jest to ciekawe zagadnienie z logiki stosowanej, lecz nie tu miejsce do rozwodzenia się nad niem.

Z tego, oczywiście, wynika, że taką religię mogą mieć tylko błogosławieni w niebie. Lecz zato pozwala ono określić stanowisko i znaczenie wszelkiej religii poszczególnej <sup>1)</sup> w całkowitym składzie pojęcia religii, podobnie jak t. zw. canon („prawidło”) twarzy ludzkiej pozwala dokładnie określić wszelkie zboczenia rysów osobistych.

Wskazuje ono, jaki kierunek ma przybrać stan duszy, by sobie zasłużyć na miano „religijnego”. Pojęcie tego, co „boskie”, może być bardzo nieokreślone, jak to czyni w swych wywodach o religijności Emerson albo religie t. zw. ateistyczne; może się sprowadzać do niejasnego uczucia jakiejś rzeczywistości pozazjawiskowej.

Ześrodkowanie może być bardzo niedołążne, niecałkowite, szczątkowe, z przerwami; może być uznane za prawidłowe, ale w czyn nie być wprowadzone.

Jakkolwiekby było, zda się nam oczywiście, że psychologicznie ujęte, życie jest religijnem w miarę ześrodkowania — czy to zamierzonego czy skutecznego — dokoła zasady Boskiej. Obszerne tedy określenie nasze da się zastośować jako idea przewodnia dla wszelkich na tem polu badań.

---

<sup>1)</sup> Höffding, *Religionsphilosophie*, III, E. h. *Hauptgruppen persönlicher Verschiedenheiten* i Leuba, *A Study in the psychology of religious phenomena* w *The American Journal of Psychology*, VII, kładą wielki nacisk na różnice typów religijnych. Nam zdaje się, że jeden wzór taki, jak nasz, może je objąć wszystkie bez zamieszania.

### III.

#### Ogólny podział psychologii religii.

Określiwszy przedmiot psychologii religii, za pożyteczne uważamy rzucić okiem na rozmaite części jej dziedziny, czyli, innymi słowy, oznaczyć jej podział ogólny.

Rzecz ta, zaiste, o wiele większe ma znaczenie, niż to z góry przypuszczano. Wystarczy spojrzeć na wydawnictwa choćby nawet najpoważniejsze, ażeby się przekonać, że ani jedna z dotychczas wydanych psychologii nie jest całkowita. Niemały będzie pożytek z podziału metodycznego już przez to, że nam dostarczy nici przewodniej do kierowania się w tym błędniku badań ułomkowych, które się wiążą z naszym przedmiotem.

\* \* \*

§ 1. Część ogólna. Pierwszy krok, oczywiście, stanowi określenie życia religijnego. Postaraliśmy się uczynić to już wyżej.

Prawa logiki wnet nam wskażą stosowny podział religii. Tu niejednemu przyjdą na myśl,

rzecz prosta, „typy” religijne, przytaczane przez Höffding’a, Leuba i wielu innych, o czym już była wzmianka.

Lecz nasze określenie jest ogólne, i wszyscy co umieją zdrowym rozumem oceniać te różnienia, zbyt lekceważone nawet przez logików, z łatwością pojmą, że „typy” religijne muszą się wyłonić same przez się ze zjawisk stopniowo opisywanych.

Rozumie się, nie wadzi po drodze zaznaczać, gdzie się mieszczą najgłówniejsze linie rozszczepienia; podział jednak na tej podstawie oparty wprowadzałby podwójne użycie samego opisu zjawisk.

Nie możemy również zwracać się do historycznych lub etnologicznych form życia religijnego. Ażeby należycie określić te formy, musimy przede wszystkim osiąść metodyczną i całkowitą znajomość psychologii religii. Właśnie podział psychologiczny ma kierować określeniem typów historycznych lub etnologicznych.

\* \* \*

Pozostaje nam tedy, jako podział właściwie psychologiczny, zaznaczyć różne „stopnie” życia religijnego. W ten sposób da się wytknąć kilka szczebli, kilka drogowskazów na tej krzywej, co się ciągnie bez przerwy od zupełnej bezreligijności do idealnego napięcia religii w szczytnem zjawisku świętości.

\* \* \*

Następnie przychodzi kolej na wielce sporne zagadnienie początku religii.

Ale tu zwłaszcza wystrzegajmy się oplakanego nieporozumienia. Nie chodzi bynajmniej o początek historyczny. Chyba tylko rozzuchwalona jakaś hipoteza śmiałaby utożsamić to zagadnienie z zagadnieniem psychologa.

Jest oczywiście pewien związek między temi dwoma zagadnieniami, wszelkie jednak wygłaszane w tym przedmiocie hipotezy historyczne uchodzą nawet wśród psychologów, za coś niesłychanie zwodniczego, poprostu za arbitralne przypuszczenia, — „*mere guesses in the dark*”, jak się wyraża Moses.

Nas zaciekawia co innego, mianowicie zagadnienie początku psychologicznego, t. j. pytanie, która z rozmaitych dziedzin natury ludzkiej stanowi siedzibę pierwszego zawiązku religii.

Dochodzimy zaś do wniosku, że we wszystkich dziedzinach osoby naszej można znaleźć tę pierwszą pobudkę; lecz w istocie rzeczy strona uczuciowa, strona wzruszeń, bez porównania więcej tu działa, niż strona umysłu lub woli.

A teraz każdy zapyta, jakie wzruszenie uważać mamy za znamienny zawiązek religii.

Wiadomo każdemu, że pewien zastęp psychologów chce się doszukiwać tych początków w miłości, i to nawet miłości wziętej w ogra-

niczonem znaczeniu tego wyrazu, w miłości płciowej. W ten sposób jakoby można wytłumaczyć — rzecz według nas całkiem dowolna — wielorakie związki, istniejące wśród wielu wyznań oraz pewne objawy płciowego wyuzdania.

Inni znów trwają raczej przy owem starem zdaniu, w przepyszny wiersz ujętem przez Lukrecyusza: trwoga zmusiła ludzi do wynalezienia bogów.

Jak jedno tak drugie mniemanie jest bezwątpienia błędne, gdyż jedno wyklucza drugie. Zresztą stan pochodzący ze wzruszenia religijnego — nie mówimy: poczucia religijnego — wydaje nam się daleko mniej prostym: zdaje się być pokrewnym nader złożonemu poczuciu podniosłości.

Po naturze i początkach religii przychodzi kolej na badanie jej skutków, a te pod względem psychologicznym nie mogą być niczem poza objawami życia religijnego w trzech klasycznych dziedzinach istoty ludzkiej: umyśle, uczuciu i woli.

Następująca tablica da nam pojęcie o całości podziału:

Psychologia religii	}	Istota	{	Określenie.
				Podział.
		Pochodzenie psychologiczne.		
		Skutki — część szczegółowa.		

\*

\*

\*



§ 2. Część szczegółowa. Nie od rzeczy będzie zastanowić się tu nieco nad *podziałami* (*les principes formels*) tego podziału.

Starannie nasamprzód odróżnić tu potrzeba zjawiska, obchodzące człowieka jako jednostkę, od zjawisk o znaczeniu społecznym.

Może kto sądzi, że strona społeczna sama obejmuje religię w całości. Błąd to stanowczo wobec analizy psychologicznej, i chyba tylko zwolennicy socyologicznej szkoły Durkheima przy nim obstawać będą.

A zatem stronę społeczną religii odnieść należy do spraw dość zawitych, jednakże bez względu na to niepodobna wprowadzać jej do części ogólnej, pod groźbę zniekształcenia.

\* \* \*

Powtóre zaznaczamy, że religia posiada z jednej strony pewne skutki ogólne, z drugiej zaś różniczkowe.

Pierwsze wynikają z religii jako takiej, a przeto znaleźć je można, przynajmniej teoretycznie, w każdym człowieku religijnym; tu należy naprzykład religijne przekonanie lub modlitwa.

Inne zaś wytwarzają się jedynie z powodu szczególniejszego położenia danej jednostki, przejściowego lub trwałego; tego rodzaju skutek przedstawia naprzykład mistycyzm lub nawrócenie.

Usuwamy z tych zjawisk czynniki różniczkowe, które nie mają odrębnej religijnej

doniosłości, jak naprzykład wiek lub płeć; o ile odbijają się one na religii, łatwo je zaznaczyć w ciągu, wymaganych przez nasz plan, opisów.

\* \* \*

Wreszcie jedna jeszcze rzecz, bardziej delikatnej natury, domaga się od nas bacznej uwagi, a mianowicie podział zjawisk na normalne i patologiczne.

Czego to nie pisano o „patologii religijnej”? *The pathological aspects of religion*—J. Moses'a; *Les maladies du sentiment religieux* — Murisier'a; *Mysticisme et folie de Marie*; bluźniercze brednie Binet-Sangle'go w *La folie de Jésus* i *Les variétés du type dévot*—to tylko kilka najwybitniejszych punktów z całego mnóstwa prac, które zdają się wszystkie poprostu dochodzić do wniosku, że religie to tylko obłąd, albo conajmniej czynnik niebezpieczny, zdolny wywołać zjawiska chorobliwe.

Wiadomo wszystkim, że samo nawet pojęcie „chorobliwości” określamy za pośrednictwem pojęcia stanu normalnego i że granica między temi dwiema dziedzinami jest bardzo nieokreślona i chwiejna. Odlóżmy na bok wszystkie zagadnienia co do „granic choroby”; powiedzmy krótko — wszak musimy posiadać sprawdzian do rozpoznawania, co normalne a co chorobliwe, — a w rzeczywistości to, co patologiczne, nosi cechę bezowocności życia lub niebezpieczeństwa dla dobra społecznego. Czyż więc może być mowa o psychologii patologicznej religii, rozumianej w tem znaczeniu?

Stwierdźmy nasamprzód, że pewni badacze religii wielce się przyczynili do rozpowszechniania najzgubniejszych błędów na temat patologii religijnej.

Mówią o „deliryach religijnych”; stawiają „mystycyzm” obok obłądu; osobniki, cierpiące na oczy (goître exophalmique) zdradzają przeciw psychiczną ruchliwość, ujawniającą się w widzeniach, objawieniach, i wytężonej religijności <sup>1)</sup>.

Przypominają tu oni także okropne wypadki samookaleczeń, eunuchizmu, edypizmu, scewolizmu i t. p., natchnionych niejednokrotnie przez to lub owo przenośne zdanie z Ewangelii <sup>2)</sup>.

Nie brak im ani faktów, ani badań; nagromadzili je obficie, z zamiarem wszakże takim, że w nim podejrzewamy coś więcej, niż cele czysto naukowe.

A jednak błędem jest i rzeczą niebezpieczną pod względem metodycznym mówić z tego powodu o „patologii religijnej”.

We wszystkich tych wypadkach — wiedzą to psychiatrzy, ale niedoucy zwykle nie pojmują — zachodzi stan ogólnie patologiczny o zabarwieniu religijnem. Kiedy nastaje bredzenie, zapożyczają ono czasami składniki przypadkowe od wrażeń danej chwili; lecz te mogą zaledwie wplatać się tu i owdzie w nabytą przez

<sup>1)</sup> W. Helpach w *Zeitschrift für Religionspsychologie*, t. I, str. 360.

<sup>2)</sup> Por. Blondel, *Les automutilateurs*, Paris, 1906. — Id. *Revue Philosophique*, 1907, str. 437; Id. *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1908, str. 222.

danego osobnika umysłowość; składniki najmocniejsze bezustannie 'wynurzają się na powierzchnię i one dopiero stanowią o ogólnym przebiegu bredzenia.

Kiedy obłąkany podaje się za monarchę lub miliardera, nikt pewno nie pomyśli, że to władza lub bogactwa wtrąciły go w obłąkanie. Zupełnie tak samo rzecz się ma ze zjawiskiem, które zowią bredzeniem religijnem.

Wiadomo psychiatrom, że prosty ogół uważa zazwyczaj za przyczyną obłądu to, co stanowi jedynie pierwszy jego objaw; utrzymują na przykład, że dany osobnik dostał obłąkania z zazdrości, z pobożności, z gniewu, gdy tymczasem zazdrość, gniew lub praktyki pobożne są tylko pierwszym wybuchem już istniejącego w nim obłądu.

Stosując tu ze zmianą piękne wyrażenie Feré'go, można powiedzieć, że kto dostaje obłąkania na punkcie religii, ten widać ma pobożność obłąkańca. Chory na manię prześladowczą, gdy ma usposobienie religijne, będzie sądził, że go prześladują „masoni”; takież maniak, będący niereligijnym, upatruje nieprzyjaciół w „jezuitach”.

Gdyby kto chciał w patologii religijnej zamieścić wszystkie wypadki pomieszania zmysłów o zabarwieniu religijnem, tedy nie byłoby choroby umysłowej, któraby mogła zostać poza jej obrębem. To też Blondel<sup>1)</sup> wyraża się bardzo jasno, że niema co z bredzenia religijnego

---

<sup>1)</sup> M. cyt.

robić rdzenia choroby, a Duprat<sup>1)</sup> uznaje przynajmniej tyle, że bredzenie religijne bywa częstokroć tylko bredzeniem zwykłym o treści religijnej.

Tyle już naopowiadano o „obłąkaniu religijneem”, że powyższe zaprzeczenie może się wydać niedorzecznem. Lecz dwie uwagi nawet wystarczą, żeby to zaprzeczenie uczynić tak zrozumiałem, jak ono jest prawdziwem.

Przedewszystkiem, jeżeli religijność, choćby najusilniejsza, nie bywa powodem obłąkania w mózgu zdrowym, to niemniej jednak prawda, że jakieś zjawisko religijne gwałtowne—kazanie dramatyczne, uzdrowienie rzeczywiste lub urojone i t. p. — może się stać sposobnością do wybuchu obłądki, który bez tego byłby może pozostał ukrytym.

Prócz tego, jeżeli religijność nie bywa nigdy przyczyną obłąkania, to pewne jednak praktyki religijne mogą kryć w sobie lub zdradzać obłąkanie, a wreszcie kończyć się wybuchem.

Na tę okoliczność musimy położyć wielki nacisk.

Religia zamieszkuje szczyty życia umysłowego; gdy doszła do swej pełni, ogarnia wszystkie siły naszej osoby. Można tedy spodziewać się po niej, że da natchnienie do czynów bohaterских, niepospolitych, zdumiewających.

<sup>1)</sup> *Journal de psychologie norm. et pathol.*, 1910, str. 183.

Wniosek ten staje się jeszcze prawdopodobniejszym, gdy zważymy religię z punktu nadprzyrodzonego; bo wartość czynów nabiera w tym razie znaczenia ze względu na działanie Boga, nie człowieka.

Dlatego też niejedna słaba głowa uważa jakieś bardzo niezwykle pomysły za wynik wyjątkowo wielkiej religijności, gdy naprawdę są to tylko skutki rozstroju umysłowego. To właśnie przypomniał dr. Ladame na zjeździe psychologów w Genewie (1909).

Tacy naprzykład, co się sami okaleczają, są prawdziwymi obłąkańcami, i pod względem psychologicznym stoją narówni z pobudliwymi, którzy nie mogą oprzeć się poruszającej mocy obrazów, a i obrazy ich zresztą ujawniają kierunek wyraźnie chorobliwy. Pierwsze przejawy tego nieszczęścia — z większą lub mniejszą domieszką pobudki zdobniczej dla usprawiedliwienia — odnaleźć można w tatuowaniu się ludzi pierwotnych, współczesnych marynarzy, niektórych robotników, a zwłaszcza zwyrodniałych zbrodniarzy. Przypuśćmy, że ktoś ma chorobliwą skłonność do kaleczenia się, szuka tedy bezwiednie rozumnego jej usprawiedliwienia mniej lub więcej pomyślnie, jeżeli zna słowa Ewangelii (Mat. V, 29; XVIII, 8, 9), nakazujące raczej wylupić oko, aniżeli znieść, by się stało powodem zgorzenia, chory powoła się na te słowa, jako na usprawiedliwienie nieodwołalne, bo nadprzyrodzone.

To też w rzeczy samej wszelkie wyjątkowe

objawy religijności wymagają zawsze zbadania przez lekarza psychiatrę.

Łatwo się domyślić, że gwoli temu prawidłu mogą zajść nieraz nadużycia. Lekarz, gdy sam niema religii, będzie skłonny we wszystkim dopatrywać się chorobliwości religijnej. — Wobec tego, że między stanem zupełnego zdrowia, a chorobliwemi zбочeniami niema stanowczej granicy, łatwo przypisze wszelki objaw religijny, zwłaszcza mniej pospolity, któremuś z naukowo ustalonych objawów chorobliwych.

Stanowi to rzeczywiste niebezpieczeństwo, któremu musimy zapobiedz, powierzając badanie lekarzom głęboko i rozumnie religijnym. Lecz prawidło nie dopuszcza uchylenia. Kto niezna psychiatrii, ten wystawia się na najokropniejsze pomyłki w dziedzinie psychologii religii.

Doktór Ladame opowiadał o bardzo poważnem nieporozumieniu, zaszedłem między nim a pewnym pastorem. Jakiś chory okaleczył się straszliwie, powołując się na słowa świętego Mateusza r. XIX, w. 12. Uczony lekarz z ła-twością rozpoznał przyczynę, lecz pastor w dyagnozie jego widział tylko grubą bezbożność i wielce rad byłby sprzeciwić się leczeniu, choć jedynie ono odpowiadało wymaganiom rozumu.

A więc nie twierdzimy bynajmniej, że psychologia religii nie ma nic do czynienia ze zбочeniami o cechach religijności. Wniosek wszakże, wyciągnięty przez nas, pozostaje w całej swej mocy: religia sama przez się nie bywa ani przyczyną, ani nawet pierwszorzędnym czynnikiem obłąkania.

Co więcej, nie można jej nawet czynić odpowiedzialną za owe lżejsze zboczenia, których nikt nie zalicza do oznak obłądu, a które tylko stanowią znamiona szczególne każdego człowieka, które po złagodzeniu i zrównoważeniu wracają do stanu zupełnie normalnego.

Jeżeli naprzykład religia w jakimś poszczególnym wypadku staje się religijnością uczuciową i czułościową, to dlatego, że trafiła na duszę pozbawioną podniosłości, żyjącą wyobraźnią i nerwami raczej, niż rozumem i wolą.

Religia właściwie rozwinięta obejmuje życie, i to całe życie; z tego tytułu o tyle będzie bogatszą, o ile życie jest rozleglejsze, wznioślejsze, usilniejsze, obfitsze; co więcej, ona sama z góry powinna być źródłem wielkości i płodności, ponieważ skierowuje życie całe ku ideałowi, który przewyższa życie i wznosi się ponad ludzkość. Gdy tak pojmiemy religię, to czyż być może, iżby sama z siebie stawała się czynnikiem bezowocności, a nawet niebezpieczną dla społeczeństwa?

Wniosek więc nasz, wyraźnie to zaznaczamy, jest ten, że wobec takiego poglądu na rzecz patologia religii nie istnieje; trzeba całkiem wywrócić punkt widzenia, żeby pojąć, jak można rozstopniowywać i poddawać metodycznemu badaniu — nie mówię już „patologię religii”, ale psychologiczne zboczenia religii.

Bo zaprzeczyć nie można, że bywają zboczenia w życiu religijnem.



Religia całkowita jest dość rozległą, by objąć życie zupełne, ideał ludzki w pojęciu najszerszem i najwznioślejszem. Otóż ten ideał nie urzeczywistnia się nigdy.

Twarz o rysach choćby naprawidłowszych nigdy nie urzeczywistni doskonałej symetrii dwubocznej, choć ku niej zmierza z porządku rzeczy. „Duchowne oblicze” nasze niemniej jest niesymetryczne; prawidłowość bez skazy, równowaga doskonała, niezachwiana, czynności bez zarzutu — to wszystko w świetle rzeczywistości staje się tylko ideałem, ku któremu zmierza przyroda i reguła życia.

Stąd rzecz wielce oczywista, że religia w całej pełni nie ziszcza się nigdy w jednym tylko osobniku. Wobec naszych słabostek, a nawet wobec naszego „charakteru” ulega ona pewnym zniekształceniom, pewnym kalectwom, może nawet bardzo głębokim, a ponieważ jedynie religia w całej pełni jest, ściśle biorąc, religią normalną, stąd musimy wywnioskować, że te osobliwości, nawet wtenczas, gdy nie tykają istoty życia religijnego, nawet gdy nie są bardziej chorobliwe, niż nos semity lub skóra z barwikiem, że te osobliwości są prawdziwemi „zbożeniami”.

Wszystkie wielkie skomplikowane funkcje życia umysłowego podlegają zboczeniom, odpowiadającym idyosynkrazyom osobników, którzy te funkcje wykonywują.

Gdy ktoś naprzykład ześrodkuje życie na punkcie umysłowym, czy nie napotykamy w nim wtedy ciasnoty specjalisty, nieraz prawdziwie

chorobliwej, i wszelkich przypadłości umysłowych osobistych, które zakłócają lub zniekształcają idealne kroczenie ku prawdziwej uczości.

Z tego samego powodu religia osobista przedstawia zboczenia mniej lub więcej chorobliwe, i te w psychologicznem badaniu religii wymagają uwzględnienia.

Stwierdziliśmy, że ogólne ramy psychiatrii oraz różniczkowej psychologii charakterów nie mogą nam tu być użyteczne.

Czy chory na manię prześladowczą będzie widział swych wrogów w wolnomularzach, czy w proboszczach, czy w rządzie, czy w lekarzach, nie ma to najmniejszego znaczenia dla psychologii religii; conajwyżej można stąd mieć wskazówkę co do osobistych dziejów danego człowieka i co do właściwego z nim postępowania.

Ażeby tedy odnaleźć drogę metodyczną i pożyteczną w tem poszukiwaniu, należy zwrócić się do drugiego z pojęć określających religię, czyli należy zwrócić się do ideału religijnego, ustalonego przez ogólne pojęcie religii, i w świetle tego ideału cierpliwie gromadzić spostrzeżenia, szeregować oraz psychologicznie wyjaśniać wszystkie zboczenia, które go zniekształcają, zaciemniają i czynią niepłodnym.

Zarzuci kto może, iż w istocie wracamy do stanowiska, któreśmy byli potępili. Wszelkie „odmiany” religijne wynikają jedynie z usposobień osobistych. Jak obłąd religijny jest tylko obłądem zwykłym o charakterze religijności, tak lekkie zboczenia w pojęciach, dążeniach i czyn-

nościach religijnych pochodzą jedynie z osobliwości umysłowych człowieka religijnego. Psychologia przeto zboczeń religijnych pozostanie zawsze tylko zwykłą psychologią o zjawiskach, posiadających zabarwienie religijne.

Zarzut powyższy istotnie wynika ze swoich przesłanek. Inaczej bowiem należałoby przyznać, że sama religia stanowi zjawisko chorobliwe lub wadę umysłową, przecież to oczywista niedorzeczność. Lecz pod względem metodycznym — a także ze względu na wyniki — stanowisko nasze całkowicie różni się od tego, któreśmy zbijali.

Przedewszystkiem, zboczenia religijne, dlatego właśnie, że są religijnymi, tem lepiej dadzą się zrozumieć, tem porządniej dadzą się uszeregować, im bliżej będą zestawione z ideałem religijnym, gdyż ten będzie dla nich zawsze kamieniem probierczym.

Następnie patologia umysłowa, tak jak ją badają psychiatrzy, a choćby nawet te nieliczne zboczenia, które podają psychologowie, nie dają nam możliwości ująć wszystkich zamąceń ideału religijnego. Pewne choroby i pewne „charaktery” mogą dać początek najprzeróżniejszym zboczeniom religijnym, różnice zaś między niemi muszą ująć uwagi tych, którzy obierają sobie metodę, przez nas potępianą.

Wychodząc z samej religii można być daleko pewniejszym, że się dojdzie do badania całkowitego. Będzie się tedy pracowało tylko nad psychologią religii, nie nad czem innym, i obrobi się ją w całości.

Wreszcie — za naszym punktem widzenia przemawia i to, co zresztą każdy może stwierdzić za pomocą obserwacji i analizy, że zakłócenia bardzo gwałtowne, wymagające zabiegów lekarskich, nie mają w sobie nic ciekawego dla psychologa, który przecież pragnie badać zjawiska religijne pod względem psychologicznym.

Istotnie, gdy zakłócenia psychiczne są ciężkie, objawy religijne schodzą na plan całkiem podrzędny. Przyczyna tego prosta. Im mocniej zaznacza się wada mózgu, tem słabszej wymaga pobudki do wybuchu nazewnątrz, i ujawnia się zawsze, bez względu na to, jaki czynnik powoduje wybuch. Zapewne, niepodobna z całą ścisłością wyłączyć tu wypadki skrajne, wyraźnie chorobliwe, będące obłędami zdecydowanymi.— Musimy krok za krokiem prowadzić badania nad lekkimi zboczeniami, aż zajdziemy nareszcie w dziedzinę psychiatrii; lecz tu granice zacieśniają się dosyć rozległe.

Wszakże zaciekawienie prawdziwie psychologiczne, o ile chodzi o psychologię religii, zmniejsza się w miarę zbliżania się do takich uszkodzeń, a niema czego żałować, gdyż bez żadnej straty możemy je pominąć. A zatem do dziedziny psychologii religii, i tak już obszernej, trzeba dorzucić dział o zjawiskach anormalnych.

Żeby je uszeregować, możemy się posłużyć pewnym względem formalnym, znanym powszechnie i często oddającym usługi.

Wypadki anormalne umysłowości ludzkiej podpadają pod cztery działy:

1) Bywają wypadki t. zw. „a”, czyli oznaczane przez  $\alpha$  — privativum, albowiem w nich brak zupełnie jakiegoś czynnika; mówi się na przykład o amnezyi, anhedonii, agnozyi i t. p.

2) Bywają zjawiska t. zw. „hypo”, — zn. „pod” — kiedy ten lub ów czynnik umysłowy jest znacznie osłabiony; tu się zalicza wypadki hypestezyi<sup>1)</sup>.

3) Zjawiska t. zw. „hyper”, zn. „ponad” — przedstawiają nienormalne spotęgowanie jakiegoś pierwiastka lub też całej funkcji; za przykład służyć może hyperestezya — nadczułość.

4) Jest wreszcie gromada bardziej nieokreślonych zjawisk t. zw. „para”, — przybranka ta oznacza zakłócenie; tu należą paramnezya, parafazyja i t. p.

Teoretycznie biorąc, zakłócenia powinnyby się sprowadzać jako do swej przyczyny, do jednego z trzech pierwszych działów, ponieważ równowaga w budowie umysłowej psuje się tylko przez umniejszenie, zanik lub wybujałość któregoś z jej składników.

W rzeczy samej, analiza zmierza do tego sprowadzenia, i czasami z powodzeniem; dopomogła nawet do przypuszczenia, iż tu ma częściowe zastosowanie prawo, znane w teratologii (nauce o potworach) pod nazwą „prawa równoważenia się narządów”. Całkowite jednak sprowadzenie do pewnych działów bywa często dowolnem. A zresztą nie tylko przyczyny zakłó-

---

<sup>1)</sup> W terminologii bieżącej przyrostek „hypo” mniej jest używany.

ceń, lecz same zakłócenia przede wszystkim stanowią rzecz ciekawą dla psychologa. Lepiej zatem pozostawić grupę zjawisk „pàra”, jako grupę osobną.

Jeżeli teraz zastosujemy powyższy podział do religii w całości, to przekonamy się łatwo, że *hyperreligia* nie da się nawet pojąć.

Pewne nadużycia w wyrazach mogą nadać niejakię znaczenie temu słowu; tak zwany „nadmiar religijności” jest po największej części nadmiarem w pewnych praktykach religijnych, ale to nie stanowi jeszcze religii.

Religia w znaczeniu psychologicznem a całościowem, jest to życie płodne, rozległe, napięte, szlachetne, mające jednak tę zasadniczą właściwość, że jego pierwiastkiem jednoczącym objawy życia, to jest celem ostatecznym, jest rzeczywistość najdoskonalsza — Bóg. Rzecz jasna, że niepodobna wyobrazić sobie życia wyższego ponad takie życie idealne. A zatem, ściśle biorąc, nadmiar religijności nie istnieje.

Inaczej rzecz się ma z *bezreligijnością*, *areligią* lub *asebią* ( $\alpha^{\prime}\sigma\epsilon\beta\epsilon\iota\alpha$ ).

Być może, że nie istnieje ona w żadnym człowieku, gdy weźmiemy pod uwagę cały ciąg życia, ale niema wątpliwości, że pominiawszy kilka składników w podświadomości całkowicie zatamowanych, niektórzy ludzie nie mają wcale religii.

Stąd łatwo zrozumieć, że najpospolitszym będzie wypadek *hyposebii*, która się rozcią-

ga na wszelkie stopnie pośrednie między całkowitą bezreligijnością a ideałem religijnym bezwzględnym.

Wszelkie zakłócenia życia religijnego należą do *parasebii*. Obejmuje ona wszelkie zбочenia poszczególne, czy to sprowadzające się do osłabienia poszczególnych składników, czy też pozostające stanowczo niesprowadzalnymi, tak, że musimy je badać ryczałtem, według tego, jak je nam podaje świadomość i spostrzeżenie.

Możemy jednak wytknąć ogólne prawidło, dające możność metodycznego uszeregowania przeróżnych *parasebii*.

Badanie ich porównacze wykazuje, że gdy bierzemy religię jako jedną całość, stanowią one przemieszczenie środka ciężkości religii.

Idealna religia powinna mieć siedzibę we władzach najwyższych, najbardziej „syntetycznych” z całej natury ludzkiej: w umyśle i woli. Tymczasem nieraz bywa inaczej.

Poprzestaniemy na jednym tylko przykładzie: czasami staje się religia wyłącznie albo też głównie uczuciową, wzruszeniową; mamy wtedy to, co możnaby nazwać „tymizmem” (δημότης) religijnym. Przemieszczenie może być jeszcze bardziej bezwzględne; cała ciężkość religii bywa wkładana w ćwiczenia religijne, które się stają celem same w sobie i tracą całą swą rzeczywistą skuteczność dla życia; to odchylenie od prawidłowej religii spotykamy w zjawisku, znanem pod nazwą bigoteryi.

Wreszcie, gdy postąpimy o krok dalej po tej drodze upadku, wszelki czynnik żywotny okaże się wykluczonym z religii i wszystko sprowadzać się w niej będzie do obrzędów, do praktyk rytualnych. Najodpowiedniejszą dla tego rodzaju parasebii byłaby nazwa „rytualizmu”, lecz że ją skonfiskowano na rzecz pewnego systemu teologii anglikańskiej, poprzestaniemy na mniej wyrazistej, ale wystarczającej nazwie „ceremonizm”.

Takie są parasebie zasadnicze; wszelkie inne—a jest ich wiele—można według tej zasady związać z poszczególnymi oddźwiękami religii w istocie ludzkiej. Rzecz polega zawsze na przemieszczeniu środka ciężkości religii, a spotkać je łatwo przy badaniu poszczególnych objawów religijnych.

Być może, dla niektórych umysłów badanie takich anomalii wyda się brakiem szacunku względem religii.

Nie jest to jednak gorszy brak szacunku, niż w poszukiwaniu lekarza, który usiłuje obronić organizm przed spustoszeniem, grożącym mu od zagnieżdżonej w nim choroby.

Powtarzamy raz jeszcze, że są choroby w religii, jak je spotykamy w organizmie ludzkim. Są braki psychiczne, które dotyczą życia religijnego, gdy się jednak mówi o anomaliami religijnych, niema w tem ujmy dla życia religijnego, podobnie jak w wyrażeniu „choroba płucna” niema ujmy dla czynności oddychania.



Wykazywać zboczenia, które mogą zniweczyć lub upośledzić religię, — to znaczy bronić religii zdrowej.

\* \* \*

Ostatnia jeszcze uwaga co do zjawisk różniczkowych.

Wiele z nich wiąże się z częścią ogólną, mianowicie rozmaite stopnie religijności, zwłaszcza świętość.

Spółeczna strona życia religijnego ukazuje nam początkodawcę, „geniusz” religijny.

Inne zaś zjawiska dotyczą poszczególnych stron natury ludzkiej, a ponieważ są bardzo skomplikowane, nie dadzą się nawiązać do jednej z nich.

To też lepiej dzielić je na innej podstawie. Jedne z nich należą do walki religijnej ze złem, takie jak skrucha, nawrócenie, pokuta, ascetyzm. Inne mają na względzie wytwarzanie dobra religijnego, jak na przykład mistycyzm lub stan zakonny.

Podział części szczegółowej można streścić w następującej tabicy:

Skutki ogólne	}	W osobniku	{	Poznanie	}	normal- ne i pato- logiczne
				Uczuciowość		
				Wola i działanie		
				Indywidualizm		} normalne i patologi- czne
				i altruizm		
		W społeczeństwie	}	Geniusz religijny		
				Prozelityzm		
				Organizacja kościelna		
Skutki różniczkowe	}	Przeciwko złu:	{	Nawrócenie, skrucha, ascetyzm i t. p.		
		W kierunku do dobra:	}	Mistycyzm i t. d.		

#### IV.

### **Metoda psychologii religii.**

Metoda psychologii religii musi być, oczywiście, taka sama, jaką się stosuje do badania wszelkich innych złożonych zjawisk, którymi zajmuje się umysłowość ludzka. Zbyteczne chyba przypominać tu prawa i sposoby postępowania, bo te nie stanowią wyłącznej własności przedmiotu, który nas tu zajmuje. Właściwem będzie jednak zamieścić tu niektóre uwagi, usprawiedliwione faktami, jak również nieporozumieniami, które mamy przed oczyma.

Rzecz jasna, że tutaj, podobnie jak i w innych tego rodzaju zagadnieniach, trzeba a) obserwować fakty, b) opracować każdy fakt spozstrzeżony, c) układać fakty w jednolitą całość.

\* \* \*

a) **Obserwowanie faktów.** — Do zjawiska religijnego, jak wogóle do przedmiotu psychologii, docieramy przez obserwację. Należy nasamprzód zebrać fakty, a ponieważ fakty, któreby same przez się narzucały się obser-

wacyi, bywają zawsze w liczbie ograniczonej i mają wartość względną, przeto robi się usiłowania, żeby je otrzymać jakimś sposobem technicznym.

Do tego służą mianowicie kwestyonaryusze.

Dajmy na to, punkt jakiś szczególny zwrócił na siebie uwagę psychologa; ten tworzy przypuszczenie i stara się je sprawdzić na podstawie faktów.

Albo też powziął on plan psychologii religijnej, jak to od czasu do czasu czyni się w nauce, i chce go wykonać; do tego niezbędne są fakty. Zamieszcza je tedy w pytaniach. Pytania takie drukowane w setkach i tysiącach egzemplarzy rozsyła się do odpowiednich osób. Oczekuje się i zwykle otrzymuje pewną liczbę odpowiedzi.

Wzory takich szeregów można znaleźć w wielu pracach. Oto przykład kwestyonaryusza w skróceniu. 1) Czy pańska religijność obejmuje też wiarę w Boga? 2) Czy ta wiara podlega wahaniom? 3) Jak jej pan nabył? 4) Jaka jest jej podstawa obecna? 5) W jakich okolicznościach spostrzega pan osłabienie tego przekonania, a kiedy bywa ono bardziej napięte. 6) Jaki jest wpływ jego na pańskie życie, na pańskie poglądy filozoficzne, na bieg myśli, na uczuciowe nastroje (obawa, odwaga, miłość, nienawiść i t. d.), na pańskie przedsięwzięcia zewnętrzne, na ogólny przebieg działalności i t. d.

Ogromnie wiele złego naopowiadano o kwestyonaryuszach. Jedynie ludzie próżni spie-

szą z odpowiedziami. W sprawach tak ściśle osobistych stany najciekawsze ukrywa się; pytania przecież dotyczą najtajniejszych głębin istoty naszej, a tych właśnie przez pewien rodzaj wstydu bronimy zawsze przed niedyskrecją obcych.

Jeżeli pytany jest psychologem, nie potrzebuje pytań, gdyż te gmatwiają tylko sprawę i zmniejszają pewność zdrowego objaśnienia faktów. Jeżeli zaś, przeciwnie, zapytywanemu obce są badania psychologiczne, przybierze on stanowisko sztuczne i trudne, da się unieść wrażeniom i opiszę nie to, co zachodziło w jego świadomości, lecz to, co przechodzi przez wyobraźnię i co wytwarza jego umysł.

Dla tych wszystkich powodów często wyprowadza się wniosek, że kwestyonaryusze są niepotrzebne, że wskutek wywoływanych złudzeń częstokroć nawet szkodliwe. To samo zresztą można powiedzieć o wszelkich spostrzeżeniach wywołanych.

Wszelakoż nie godzi się przesadzać. Są pewne fakty, bardzo dla psychologa pożyteczne, dostępne właśnie przez pośrednictwo kwestyonaryusza, a jednak wolne od wszystkich tych zniekształceń, na przykład: wiek i płeć osób nawróconych, a nawet pewne stany wewnętrzne, aby je tylko przedstawić nieco ryczałtowo i nie zmuszać osobnika do drobiazgowego analizowania, którego ten nie potrafi, nie pytać na przykład: „Czy przebywał pan okres smutku po nawróceniu?” i t. p.

Kwestyonaryusze nie mogą służyć do wszystkiego, a to, czego mogą dostarczyć, musi być poddane bardzo surowej krytyce; jednakże obok innych sposobów postępowania, w ręku zręcznem, oddadzą wielkie usługi <sup>1)</sup>.

Z tem wszystkim nie można zaprzeczyć, że obserwacya samorzutna, stosowana przy sposobności, posiada znaczną przewagę nad każdą obserwacją wpływową. Chęć zaciekawienia, obawa śmieszności, zresztą konieczność odpowiedzi na pytanie wprowadzają w grę pierwiastki, które niedostrzegalnie mącą fakty.

A gdzie szukać faktów religijnych? Jakie świadomości religijne mamy badać?

Wielu psychologów zdaje się zajmować jedynie umysłami wyjątkowymi; dotyczy to zwłaszcza James'a.

Inni zwracają uwagę przedewszystkiem na zjawiska wydatne, jak na przykład nawrócenie lub mistycyzm i do nich sprowadzają resztę.

Postępowanie takie, zwłaszcza w pierwszym razie, ma swoje strony dobre; fakty wydatne, o zarysach ostrych, ułatwiają naogół analizę. Z drugiej zaś strony nie zapominajmy, że takie wypadki wyjątkowe, stanowią tylko falistość na gładkiej powierzchni ogólnej, wahania dokoła punktu środkowego; jeżeli nawet zasługują na szczególną uwagę, posiadają jednak znacze-

---

<sup>1)</sup> Niektórzy autorowie posługiwali się kwestyonaryuszami z zadziwiającą zręcznością i doszli do wyników jeknajbardziej zadawalających. Przykład tego można znaleźć u G. Heymans'a *Die Psychologie der Frauen*, Heidelberg, 1910.

nie drugorzędne w porównaniu ze zjawiskami zwykłymi, lecz zasadniczymi.

Nie znaczy to, iżbyśmy mieli lekceważyć bohaterów życia religijnego, świętych i początkodawców. Nie mamy prawa wykluczać znamion osobistych, ani też sprowadzać wszystkiego do któregoś z rozdziałów „Völkerpsychologie”.

Należy opanować zjawiska religijne zwykłe i na nich zaznaczać wypadki wyjątkowe, jak na powierzchni globusu zaznacza się góry i przepaście.

\* \* \*

b) **Opracowanie.** — Dodajmy coprędzej uwagę, że psychologia zjawiska tak złożonego jak religia nie może być czysto opisową.

Mamy szczęście posiadać świetne opisy stanów duchowych u pewnych osobników wysoce religijnych. Pisma świętej Teresy naprzykład stanowią z punktu widzenia psychologicznego pierwszorzędne dokumenty tego rodzaju. Byłoby jednak oplakanem złudzeniem mniemać, że mogą one, choćby tylko dla zjawisk opisanych, zastąpić psychologię religii. Każdy rys tych przedziwnych obrazów nosi znamię tak indywidualne, tak osobiste, że może służyć tylko do historii wielce zaciekawiającej osobistości. Biorąc je za wiedzę psychologiczną, skazywałby się badacz na opisywanie religii każdego poszczególnego osobnika, gdyż niema ani jednej osoby religijnej, któraby choć pod

jednym jakimś względem nie różniła się od wszystkich innych.

Musimy tedy uogólnić. Nie w ten jednakże sposób, jak niektóre zwodnicze statystyki, które wobec nauki są prawie bez wartości.

Żeby się przekonać, jak bezowocne są pewne metody liczb i średnich danych, przypomnijmy sobie, że pewna obserwacya, zawsze względna, choć niezmiernie rozciągała, pod wpływem bardzo powierzchownej analizy doprowadziła do wniosku, że zachodzi ścisły związek między nawróceniem a dojrzałością lub schyłkiem starczym<sup>1)</sup>.

Tymczasem ani jedno z wielkich nawróceń nie stosuje się do tego mniemanego prawa psychologii; przeciwnie zaznaczyć należy, że zwrot, dokonany przez konwersye tych osobników, stanowi właśnie fakt z ich życia dojrzałego, który nam służy do budowania pojęcia o „nawróceniu”.

A zatem dla uogólnienia faktów nie wystarczy nalepiać konwencyonalną etykietę na każdym ze zjawisk na pozór podobnych do siebie i nawiązać je do pewnych okoliczności biologicznych lub społecznych. Trzeba rozczłonkować samo zjawisko, oddzielić z ręcznie wszelkie czynniki osobiste, dotrzeć do jądra, wspólnego wszystkim zjawiskom podobnym, sformułować ogólne ich znamiona psychologi-

---

<sup>1)</sup> Poszukiwania Storbuca, będące nie bez zarzutu, nie zdołają temu podobieństwu nadać cech obojętneprawdopodobieństwa. Por. Ebbinghaus, *Grundzüge*, II, str. 572.

czne, z których każde stanowi prawo. I tutaj, jak wszędzie, za pomocą cierpliwej a drobiazgowej obserwacji faktów musimy wyprowadzać ze szczegółów zasady ogólne, gdyż w psychologii, podobnie jak w biologii, przedmiotem nauki może być tylko poznanie ogólne.

Lecz nie zapominajmy, że ta zasada ogólna, której poszukujemy i którą mamy osiąść w psychologii religijnej, jest ogólną zasadą psychologii.

Nie dość przeto opisać fakt religijny uogólniony, należy go sprowadzić do praw psychologii powszechnej.

Słowem, psychologia religii powinna dawać wyjaśnienia w zakresie faktu psychicznego; powinna sprowadzać różne strony religii do charakterystycznych praw umysłowości ludzkiej.

Metoda taka będzie ściśle naukową, już zresztą będziemy wtedy szli metodycznie naukowo, gdy się sprowadza piorun do iskry elektrycznej, spadanie ciał do ciężenia, poszczególne przejawy odżywiania do zjawisk fizyczno-chemicznych. — Do „absolutu” tą drogą nie dojdzie się oczywiście.

Będziemy wkrótce mieli sposobność powrócić do zagadnienia, jak wielce względną wartość mają wyjaśnienia psychologiczne w zastosowaniu do zjawisk religii.

Lecz w ten sposób otrzymujemy to, co psychologia dać nam może; byłoby zgubnem



i bezpożytecznem wymagać od niej czegoś więcej.

Ażeby jednak nie pozostawać niejasnym, dodajmy, iż trzeba nasamprzód upewnić się, czy dane zjawisko nie podpada całkowicie pod jakieś prawo psychologii ogólnej.

Ascetyzm naprzykład odrywa się niekiedy od celu, który go uzasadnia, i praktyki dręczenia ciała stają się celem same w sobie. Nic to innego, jak poszczególny wypadek prawa dobrze znanego, a noszącego niekiedy nazwę „przesunięcia pobudki”.

Tak samo ustna modlitwa tłómaczy się w całości dźwigną siłą obrazów i „wpływaniami wahadłowymi”<sup>1)</sup>, co dobrze jest znane w psychologii.

Jeżeli zaś przeciwnie, zjawisko zdaje się odrębnem i nie da się sprowadzić w całości do żadnego z praw znanych, należy je drobiazgowo opisać, rozczłonkować ostrożnie, sprowadzić do poprzedników przyczynowych i wreszcie zaznaczyć jego następstwa i wyniki.

Zawsze jednak w ostatecznej analizie psychologiczne opracowanie faktu religijnego polegać będzie na sprowadzeniu go do praw psychologii ogólnej; nie może zresztą polegać na czem innem, albowiem takie ograniczanie nadaje mu jedynie znamię naukowości.

---

<sup>1)</sup> Wyobrażenie religijne wywołuje modlitwę ustną, ta zaś podsyca i potęguje samo wyobrażenie.

\* \* \*

c) Układanie zjawisk. Trzeba przyznać, że psychologiczne badanie religii pozostaje dotąd w powijkach.

Teoretycznie zatem należałoby najprzód ograniczyć się do badania poszczególnych zjawisk, zanim się zdobędziemy na szeroki rzut oka na całość; innemi słowy, przy obecnym stanie psychologii religii powinniśmy poprzestać na monografiach.

Ale te wymagania logiki oderwanej — której zresztą nigdy nie wolno tracić z oczu — są nie na rękę niepowściągniętym dążnościom natury ludzkiej.

Nigdy nie czujemy się dobrze na lotnych piaskach badań specjalnych. Dopiero wtenczas nabierają one prawdziwej doniosłości, gdy je umieścimy w szerzej obejmujących ramach.

Zresztą należy przyznać, że poglądy na całość szczególnie łatwo narzucają się same nawet w badaniach specjalnych, że one to dają natchnienie i kierują poszukiwaniami.

Co zatem idzie, powinniśmy z góry powziąć plan jakis tymczasowy, żeby nakreślić ramy dla wszelkiej psychologii religijnej. Sam taki wzór będzie już miał wartość bardzo pożytecznej monografii.

W ten sposób będziemy tworzyli syntezę faktów zebranych i opracowanych.

Zauważmy jednak, że ta synteza nie ma być czemś tylko oderwanem. Życie religijne

jest tak rozległe, tak wiele obejmuje, że niema człowieka, któryby je urzeczywistnił wszechstronnie.

Proste więc oderwanie, zacierające poszczególne zarysy w pojęciu ogólnem, dać może zaledwie szkielec, mglisty wzór religijnego minimum, pozbawiony wszelkiego znaczenia pod względem psychologicznym.

Psycholog powinien się postarać o jaknajwiększe zbliżenie się do życia, tymczasem oderwanie musi go z konieczności od niego oddalić. Zamiast tedy odrywać, niech ujmuje rzecz ogólnie, bo też nigdzie bodaj ta metoda nie ma takiej doniosłości, jak w zagadnieniu religijnem.

Trzeba chwycić cząstkowe objawy u rozmaitych osobników, trzeba je łączyć w jedną organiczną całość, a tak budować nie oderwane ale całościowe pojęcie życia religijnego.

---

## V.

### Doniosłość wyjaśnień psychologicznych <sup>1)</sup>).

Nie należy wymagać od „psychologii religii” tego, czego żadną miarą dać nie może.

Wielu pisarzy współczesnych zdaje się pod tym względem ulegać jaknajszkodliwszym złudzeniom. Gdy się czyta ich dzieła, możnaby sądzić, że psychologia religii z dołączeniem psychologicznie zbudowanej historii religii stanowi już całą wiedzę religijną.

Taki „psychologizm” jest z gruntu fałszywy. Zapewne, religia jest faktem psychicznym. Jednakże poucza nas ona o rzeczywistościach „transcendentalnych”, do których przez badanie czysto podmiotowej ich strony nie można ani dotrzeć, ani, co zatem idzie, stwierdzić ich wartości przedmiotowej.

Cokolwiek sobie myślą niektórzy protestanccy teologowie, zaniepokojeni doktrynalnem wyuzdaniem, którego nie mają mocy zatamować, psychologia nie zastąpi ani fi-

---

<sup>1)</sup> Por. J. Maréchal S. J. *Science empirique et psychologie religieuse*, Paris, 1912.

lozofii religijnej, ani apologetyki, ani zwłaszcza przedmiotowego badania dogmatu i moralności; nie zmniejsza więc w niczem praw i stanowczej potrzeby tradycyjnej teologii.

\* \* \*

I w tem także tkwi przesada, gdy się przypisuje współczesnej „psychologii religijnej”, możność zbadania strony podmiotowej zjawisk religijnych.

Jak już stwierdziliśmy wyżej, psychologia dostarcza wyjaśnień w zakresie swego przedmiotu, inaczej bowiem nie byłaby nauką. Proszę przejrzeć pisma najbardziej stanowczych zwolenników psychologii czysto opisowej, a łatwo przekona się każdy, że ich czucie naukowe mocniejsze jest nad wszelkie fortele ich metody.

Poddają przynajmniej fakty spostrzeżone pewnej próbie klasyfikacyi, a to stanowi już próbę wyjaśnienia, gdyż sprowadza liczne zjawiska do jednej kategorii.

Cóż bowiem znaczy — wyjaśniać? Jest to, rzecz prosta, dać poznać coś nieznanego, dać zrozumieć coś przedtem niezrozumiałego.

Wszelkie wyjaśnienie ma na celu uchronić od utknięcia, na czemś nowem, jako nieznanem. Wyrażenia te, oczywiście, wymagałyby długiego wykładu, gdyż mogą się wydać paradoksalnemi; niemniej wszakże jest to rzecz pewna, że wszelkie wyjaśnienie polega zasadniczo na spro-

wadzeniu czegoś niewiadomego do rzeczy już znanych, rzeczy nowych do starych.

Pojęcie rzeczy nowej w tem, co w niej jest znamienne, niesprawdzalne, prawdziwie nowe, stanowi coś późniejszego, świeższego niż wyjaśnienie, i da się osiągnąć jedynie przez syntezę, — zbyt często, niestety, lekceważoną.

Są, oczywiście, wyjaśnienia przez przyczyny zewnętrzne, przez pochodzenie i wyniki rzeczy nowej; lecz i te, jako punkt wyjścia, jako warunek istotny, uznają analizę wewnętrzną rzeczy nowej, sprowadzenie jej części czy stron do rzeczywistości pospolitszych, lepiej znanych, czyli, w ostatecznej analizie, do bardziej ogólnych.

\* \* \*

Tak też postępuje „psychologia religii”. — Pod karą przekroczenia swej kompetencji i skazania się na bezsilność musi ona ograniczać się ściśle do dziedziny psychologii. Biorąc fakty religijne, objęte określeniem początkowym, za przedmiot swych „wyjaśnień”, może jedynie sprowadzać je do ogólnych praw psychologii, do faktów, które psychologia ogólna uznaje za pewne i zrozumiałe.

Łatwo każdy zrozumie, jak względny być musi wynik takiego wyjaśnienia. Wyobraźmy sobie, że dane zjawisko religijne lub pewna strona religii wykazuje wielką odrębność, to znaczy, że całkowicie należy tylko do dziedziny umysłowości religijnej; osobnik, który doznaje

tego zjawiska, przeżywa je, mógł je wyrazić za pomocą mniej lub więcej zbliżonych analogii, dostatecznych do dania o niem pojęcia temu, kto podobne zjawisko przeżywa w sobie. Lecz psychologia ogólna nic tu nie wskóra, fakt zostanie dla niej całkiem niewytłumaczony.

Należałoby więc zanotować tylko znamienny fakt, tymczasem liczni psychologowie wpadli z tego powodu w błąd, grożący niebezpieczeństwem religijnemu życiu ludzi nieświadomych, a szacunkowi dla wiedzy psychologicznej u uświadomionych.

Psychologowie religii, prawie wszyscy psycholodzy, częstokroć zaprzeczali jakiegoś faktu dlatego, że dla nich był psychologicznie niezrozumiałym.

Leuba naprzykład w głośnych swych artykułach o mistycyzmie <sup>1)</sup>, chcąc niechcąc, natrafia na intuicję mistyczną właściwą, na kontemplację w drodze zjednoczenia. Spostrzega, że kontemplator wyzbywa się stopniowo wszelkich wyobrażeń poszczególnych i nagle widzi się w obliczu Bóstwa, pełni bytu. Leuba, oczywiście, nie zaznawał nigdy nic podobnego, wnioskuje tedy zuchwale, że mistycy w najwyższej kontemplacji widzą tylko „próżnię”. Porwany błędnem zastosowaniem swej metody, stawia wniosek, że wszyscy mistycy, święta Teresa, Eckehart, Tauler, Suzo, święty Jan od Krzyża, Ruysbroeck, — że wszyscy ci znakomici obser-

---

<sup>1)</sup> J. Leuba, art. *Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens* w *Revue philosophique*, 1902.

watorzy pomylili się grubo w swych najgłębszych doświadczeniach i wzięli „nicość” za pełnię bytu.

Jednakże tylko w drodze wyjątku zjawisko religijne bywa tak całkiem usunięte poza obręb psychologii ogólnej.

Najczęściej zjawisko posiada jedną przynajmniej stronę podobną do tego, czego się doświadcza w życiu codziennem. Ważna rzecz, naturalnie, zaznaczyć te mgliste podobieństwa, lecz tu zarazem stale tkwi niebezpieczeństwo.

Nic bardziej naturalnego, ale też nic tak dowolnego i niedorzecznego, z punktu widzenia nauki, jak gdy ze skojarzenia przez podobieństwo wpadnie się w sąd o tożsamości. Sprowadza się wtedy zjawisko religijne do zjawisk, ustalonych przez psychologię ogólną; twierdzi się, że są zupełnie te same, gdy tymczasem jądro doświadczenia religijnego całkiem innej jest natury, a „*proprium quid*” uchyla się zupełnie od sprowadzenia do zjawisk innej kategorii.

\* \* \*

Takie nadużycie metody skądinąd uprawnionej doprowadziło do oplakanych błędów, gdy wypadło wyjaśniać fakty nadprzyrodzone.

Teologia naucza, że uczynki zasługujące na nagrodę, wykonane w stanie łaski, są nadprzyrodzone z samej swej „istoty”. Należą zatem do całkiem innego porządku, niż uczynki



napozór także same, ale spełnione jedynie za pomocą środków właściwych naturze ludzkiej. Drogą spostrzeżeń bezpośrednich nie stwierdzamy najmniejszej różnicy między uczynkiem miłosiernym, spełnionym przez dobrego poganina, a uczynkiem, który wykonywa chrześcjanin będący w stanie łaski. Wszakże różnica tu istnieje; świadczy nam o tem teologia. Ale, rzecz jasna, naturalna introspekcyja nie jest narzędziem odpowiedniem do poznawania sposobów Boskich, nadających uczynkowi cechę nadprzyrodzoną.

Wynika z tego, że w głębi rzeczy niema wspólnej miary dla działań nadprzyrodzonych i dla „wyjaśnień” psychologicznych: psycholog nie dociera do faktów nadprzyrodzonych, ma dostęp jedynie do ich oddźwięku w naturze. — Czyż można się dziwić, że chciałby je całkowicie sprowadzić do znanych praw psychologii ogólnej, a przeto wyjaśnienia jego błędne są od początku.

Możnaby przyrównać stanowisko jego wobec nadprzyrodzoności do stanowiska człowieka, coby chciał o dźwiękach sądzić za pomocą wzroku; albo też, ponieważ w zjawiskach przyrodzonych jest zawsze pewien ślad działania łaski, przyrównywjmy go do człowieka, co będąc pozbawiony poczucia ciepła, pragnąłby o niem nabrać pojęcia przez badanie słupa rtęci w termometrze.

Rzeczmy wyraźnie: psycholog ujmuje i tłumaczy zjawiska złożone jedynie w ten sposób, że je sprowadza do prostszych praw psychologii ogólnej; nie posiada tedy żadnej kompetencyi

do sądzenia o tem, co z samego określenia nie nadaje się do tego rodzaju tłumaczeń. Psychologii tedy religijnej niewolno wydawać sądów ściśle teologicznych. Jedynie teolog i tylko teolog, za pomocą sprawdzianów teologicznych, ma prawo stwierdzać fakty tego porządku i poddawać je metodycznemu badaniu.

\* \* \*

Czy to ma znaczyć, że teolog nie ma najmniejszej potrzeby wchodzić w zetknięcie z psychologią religii, by poznać jej sposoby postępowania i wyniki? Nic bardziej niedorzecznego nad takie mniemanie.

Religia nadprzyrodzona obejmuje elementy umysłowe, dogmaty; skierowuje działalność naszą do ostatecznego celu, który nam Bóg wyznaczył. Panuje zatem nad myślą i nad działaniem naszym. Zadaniem teologa jest ująć dogmaty i prawa nadprzyrodzone w ramy porządku naukowego. To też teologia jest nauką, nadającą całemu porządkowi nadprzyrodzonemu bieg jednolitego systemu naukowego.

Jest zaś rzeczą zupełnie zrozumiałą, że tej niezbędnej systematyzacji niepodobna dokonać bez ciągłego odwoływania się do nauk, które same w sobie nie mają nic nadprzyrodzonego. Dogmat nie jest przecież tylko formułą słowną utrwaloną w pamięci, ale przedstawieniem w umyśle i uznaniem za prawdę. Potrzeba tedy uciec się do filozofii: ona musi dostarczyć ścisłych pojęć o elementach metafizycznych,

które mają zastosowanie w formułach dogmatyki; logika zaś używa prawideł niezbędnych do trwałej systematyzacji.

Wobec tego czyż nie należy dla tejże przyczyny, budując wiedzę teologiczną, zaciekawić się podmiotową stroną tego stanu duszy, który się zwie religijną wiarą i życiem w Bogu, chociażby się nie dało niczego więcej dotknąć bezpośrednio, jak tylko przyrodzonego ich odźwięku?

Nietylko dogmaty i przykazania, ale religię wypada też ujmować w system. Religia zaś, rozważana pod pewnym kątem, jest faktem świadomości, do którego dotrzeć można tylko za pomocą metod psychologicznych, a zrozumieć tylko na zasadzie praw psychologii. Ta ostatnia niema w sobie coprawda nic nadprzyrodzonego; ale jeżeli chcemy w sposób prawdziwie naukowy ująć zjawisko nadprzyrodzone, staje się ona podobnie niezbędna, jak sama naturalna filozofia.

Wytłómaczmy to na przykładzie. Bez względu różnica między przyrodą a nadprzyrodzonością nie wyklucza bynajmniej ścisłego, żywotnego ich skojarzenia. „Łaska ma za podkład naturę i tę udoskonala”, a w całkowitym akcie osobnika, będącego w stanie nadprzyrodzonym, niepodobna ściśle rozgraniczyć niższych wpływów natury i wpływów porządku Boskiego, które tryskają z łaski poświęcającej.

W innym jeszcze porządku pojęć niema nic tak oczywiście nadprzyrodzonego w swem pochodzeniu — świadczą ci, co własnymi przeży-

ciami tego doświadczyli — jak różne rodzaje łaski modlitwy, a zwłaszcza „zjednoczenie mistyczne”.

Mistycy z narodów romańskich mocno zaznaczają różnice między modlitwą osiągniętą wysiłkiem człowieka a modlitwą, która zawdzięcza swe pochodzenie działaniu Bożemu, a którą człowiek może tylko biernie przyjąć.

Wielcy mistycy niemieccy i holenderscy z wieku XIV znają przecież tę zasadniczą różnicę, stwierdzają to w słowach niekiedy bardzo dobitnych; a jednak biorąc się do opisu stopniowego rozkwitu duszy mistycznej poczynają od najzwyklejszych zjawisk życia chrześcijańskiego; naraz, nie czując i nie podejrzewając najmniejszej przerwy w ciągłości wykładu, widzi się czytelnik w czysto nadprzyrodzonej atmosferze Bytu Bożego.

Najlepiej zaznaczyć można zasadniczą jedność aktu nadprzyrodzonego, kiedy się go rozpatruje w jego istocie lub w jego stawaniu się.

Otóż akt taki jednolity zawiera w sobie pierwiastki przyrodzone, przedstawia strony, których można osiągnąć przez introspekcję, a które tylko psychologia zdoła wytłumaczyć.

Jakże tu przypuścić, żeby teolog mógł być obojętnym na „psychologię religii?” Zrzekłby się w takim razie podrzędnej wprawdzie, ale ważnej strony przedmiotu swych badań i skazałby na bezowocność wszystkie swe wysiłki ku osiągnięciu prawowitej syntezy. •

Nawet z wielce praktycznego punktu widzenia, z punktu „duszpasterstwa”, psychologia religii jest wielce pożyteczną, którą lekceważyć byłoby niedorzecznem i niebezpiecznem.

Powtarzamy raz jeszcze, że ściśle biorąc, psycholog nie może przeczyć, w imię bodajby najprzenikliwszych swych analiz, nadprzyrodzoności zjawiska religijnego, dodajmy, że nie może tu powiedzieć nic pozytywnego, przynajmniej jako psycholog.

Stwierdzenie pierwiastka Boskiego należy jedynie do teologa, który, zanim go stwierdzi, musi odwołać się do całkiem odrębnych sprawdzianów, zaczerpniętych z wiedzy teologicznej.

Zastosowanie jednak prawie zawsze wymaga uprzedniego badania psychologicznego, które określa, do jakiego stopnia bierze tu udział natura, nasuwa domysły i wskazuje czasami drogę dla dociekań ściśle teologicznych.

Wniosek stąd jasny i prosty: „psychologia religii” stanowi podrzędną lecz wielce użyteczną część badań teologicznych.

Zostanie ona, rzecz prosta, nazawsze nauką specjalną. Nie można też wymagać, żeby każdy teolog był skończonym psychologiem, lecz dowiedliśmy, zdaje się, jasno, że każdy powinien mieć dostateczne wykształcenie psychologiczne, ażeby ze ścisłością poruszać pewne zagadnienia i wiedzieć, że niektóre objawy wymagają wdania się rzeczoznawcy.

Rzecz pewna wreszcie, że „psychologia religii” zdrowo pojęta, naukowo prowadzona i logicznie tłumaczona, może jedynie podnieść najwyższą doniosłość i niezrównaną szlachetność „zjednoczenia objawów całego życia na podstawie pierwiastka, którym jest Bóg”.

K O N I E C .

## WYKAZ TRESCI.

Słowo od Wydawcy . . . . .	5—6
<b>I. Kto może z dobrym skutkiem studyować psychologię religii.</b>	
Obfitość prac z zakresu psychologii religii. Pisarze amerykańscy. Badacze w Europie. Aktualność badań z psychologii religii . . . . .	7—8
Niereligijność współczesnej psychologii religii. Pozorna neutralność uczonych. Stanowisko W. James'a. Krańcowość Marie, dr. Thulie. Protestanci teologowie o psychologii religii. Dlaczego współczesna „psychologia religii” zaznacza się, jako antykatolicka i antyreligijna . . . . .	8—10
Stanowisko katolika wobec „psychologii religii” . . . . .	10—11
Kardynałny błąd współczesnych psychologów — fałszywe pojęcie o religii. — Bezreligijny psycholog nie może być prawdziwym badaczem „psycho-	

## II

logii religii?. Zdanie Höffdinga, Bernard-Leroy . . . . .	11—12
Dowody, czerpane z badań nad geniusem, stanami patologicznymi; człowiek religijny ma być stronnym badaczem (!)	12—14
Niedostateczność tych dowodów. Chodzi o fakta świadomości. Osobnik religijny posiada świadomość takich faktów (introspekcyja) . . . . .	14—15
Zewnętrzne obserwacje są niedokładne co do geniusza. . . . .	16
Niedorzeczne porównywanie obłąkania z religijnością. Właściwa metoda psychologii — obserwacja wewnętrzna . . . . .	17—18
A priori z m nowoczesnych psychologów. Nedorzeczność założeń bezreligijnych psychologów religii (!) . . . . .	18—19
Pożytek względny dzieł, wydanych przez ludzi bezreligijnych o psychologii religii . . . . .	20
Pojęcie religii, ujętej psychologicznie . . . . .	20—21
Błędne sądy psychologów, obserwujących tylko zewnętrzne przejawy religii. Przykłady: umartwienie; magia a przesady; obrzędy. Potrzeba introspekcyj . . . . .	21—25
Zwrot w ostatnich czasach do właściwej metody. Prace Pacheu, J. Maréchal'a . . . . .	25



## II. Przedmiot psychologii religii.

Zjawiska religijne jako przedmiot psychologii religii. Trudność ich określenia w nowożytnej psychologii . . . . 26—27

Określenie religii różnorodne. Niweczące religię zdania Empedoklesa, Hobbes'a, Feuerbacha, Guyau, Sergi. Racyonalizm — religia naturalna. Wolter. Słowa Martineau, Hegla, Goblet d'Alviella . . . . 27—30

Religia — rzecz uczucia. Goete w „Fauście” o religii. Zdanie Schleiermachera, Herbarta, Sabatier'a . . . . . 30—32

Religia — zależy od woli. Słowa Reinacha, Frazera. Cytata ze św. Jakóba. Pogląd Mojżesa, Marshalla . . . . . 32—33

Określenia religii przez Euckena, Caird'a, nowszych psychologów . . . . . 34

Całkowite pojęcie religii z punktu psychologii. Uzasadnienie tego określenia . . . . . 35—40

Religia, jako pierwiastek jednoczący życie nasze . . . . . 40—41

Analiza objawów życia stwierdza nasze określenie religii. Cytata z „Fausta”. 41—43

Religia wiąże człowieka z pierwiastkiem nadludzkim. Zdanie Moebius'a . . . 43—44

Nowożytny ateizm z punktu psychologii jest niedorzecznością. Zdanie Weidela . . . . . 44—46

Religia podtrzymuje pełnię życia. Cel religijny jest celem doskonałym, całkowitym . . . . . 46—47

Prawdziwe pojęcie religii z punktu psychologii, a mniemania Platona i Kanta, Murisier'a . . . . . 47—49

Określenie pełne (integralne) religii daje jej ideał i ideę przewodnią przy badaniach psychologicznych nad religią . . 49—50

### III. Ogólny podział psychologii religii.

Doniosłość tego zagadnienia . . . . . 51

§ 1. Część ogólna. Niedostateczność typów religijnych, przytaczanych przez Höffdinga, Leuba i in. oraz historycznych i etnologicznych form życia religijnego . . . . . 51—52

Podział właściwie psychologiczny — „stopnie” życia religijnego . . . . . 52

Zagadnienie początku psychologicznego religii. Strona uczuciowa w religii. Skutki religii. Tablica schematyczna dla części ogólnej psychologii religii . . . . . 53—54

§ 2. Część szczegółowa. Skutki religii w osobniku i w społeczeństwie . . . . . 55

Skutki religii ogólne i różniczkowe . . . . . 55—56

Zjawiska religijne normalne i patologiczne. Dzieła o „patologii religijnej”. — Błędne poglądy na „patologię religijną”. — Obląkanie religijne jest zboczeniem o cechach religijności. „Patologia religijna” nie istnieje. Kategorie zjawisk religijnych anormalnych . . . . . 56—71

Rodzaje zjawisk różniczkowych religijnych. Tablica schematyczna dla części szczegółowej psychologii religii . . . . .	71
---	----

#### IV. Metoda psychologii religii.

Ogólna charakterystyka metody . . . . .	72
---	----

a) Obserwowanie faktów. — Znaczenie kwestyonaryusza. Wzór kwestyonaryusza. Doniosłość obserwacji samorzutnej. Odróżnianie zjawisk religijnych zwykłych i nadzwyczajnych . . . . . 72—76

b) Opracowywanie. — Opisy przeżyć religijnych. Ich niedostateczność dla psychologii religii. Potrzeba wyjaśnień faktów psychicznych religijnych . . . . . 76—79

c) Układanie zjawisk. Potrzeba planowego działania, całości organicznej . 80—81

#### V. Doniosłość wyjaśnień psychologicznych.

Przesada pewnych psychologów, badających zjawiska religijne. Psychologia religii nie zastąpi filozofii religii, apologetyki, teologii. . . . . 82—83

Psychologia religii a badanie przedmiotowej strony zjawisk religijnych . . . . . 83—84

Psychologia religii nie powinna wykraczać poza ramy psychologii

c z n e. Błąd Leuba. Podobieństwo a tożsamość w dziedzinie zjawisk religijnych . 84—86

Wyjaśnienia zjawisk religijnych a fakty nadprzyrodzone. Zadanie teologii i psychologii religii co do faktów nadprzyrodzonych . . . . . 86—88

Znaczenie psychologii religii dla nauk teologicznych . . . . . 88—92

Wykaz treści . . . . . I—VI



## Oceny ostatnio wydanych broszur z cyklu:

### „Współczesne Zagadnienia Podstawowe”:

N<sup>o</sup> 8. **Riviére. Rozkrzewienie chrystyanizmu w pierwszych trzech wiekach po Chrystusie**, z francuskiego przełożył ks. J. Piotrowski. Przedmowę do przekładu polskiego dodał ks. Cz. Sokołowski. Warszawa, 1913. Str. XXIV+119. Cena kop. 80.

„*Współczesne zagadnienia podstawowe*” coraz bardziej zasługują na swoją nazwę. Dewiza *nil nisi verum* świeci w nich prawdą. Filozofia, nauki przyrodnicze i historia łączą się, by jej służyć. Broszura (N<sup>o</sup> 8) ostatnia jest na czasie. Jubileusz Konstantynowski przerzuca nasze myśli w czasy pierwotnej ery chrześcijańskiej... Pierwsze trzy wieki budziły zawsze, oprócz poszanowania, wielką ciekawość. W ostatnich czasach choć poszanowanie u niektórych zmalało—ciekawość jednak wzrasta u wszystkich. Prof. berliński Adolf Harnack swem dziełem „*Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*” starał się tej ciekawości zadośćuczynić, głód uspokoić. W znakomitym jednak uczonym filozof, pozujący na koryfeusza religijnego, często bierze górę nad historykiem; uprzedzony do katolicyzmu liberalny protestant nad przedmiotowym badaczem...

Korzysta Riviére z ustalonych faktów (7—23 str.) przez H., daje krótki rys historyczny gmin (33) pierwotnych, przechodzi do rozwoju chrześcijaństwa we wszystkich stanach (23—32 str.), do rozszerzenia geograficznego (33—54 str.), dochodzi wreszcie do ustalenia imponującej liczby biskupstw: 800—900 na Wschodzie i 600 — 700 na Zachodzie (54 str.) przed edyktem Medyolańskim.

W drugiej części rozpatruje autor psychologię faktów, wchodzi w przyczyny rozwoju chrześcijaństwa... Tutaj jednak poczyna się rozbieżność wniosków. Gdy H. wyzuty z uznania nadprzyrodzonych czynników, mimo zachwytów nad wielkością idei Chrystusowej, stara się ją zniżyć do zwykłej doktryny filozoficzno-moralnej na podłożu religijnem, Riviére logicznie widzi w rozwoju niezwykłym boskość tej religii (56 — 108)...

Praca ks. R. jest nowym przyczynkiem do oświetlenia tej prawdy. Przetłumaczona starannie, wydana bez błędów, zaopatrzona wstępem naukowym przez ks. prof. Sokołowskiego, może być każdemu szukającemu światła podana. Jest to wielka zasługa wydawcy „Zagadnień”, że stara się krótkie, ale treściwe rzeczy przeciwstawiać zalewowi płytkich pseudonaukowych wysiłków naszego liberalizmu.

*Ks. dr. M. Nowakowski.*

(*Wiadomości Arch. Warsz.* 1913, rocz. III, str. 232-233).

№ 9. **Jamontt J. Lew Tołstoj.** Odczyt. Warszawa. 1914, str. 48, cena kop. 35.

Ceniony działacz katolicki w odczycie tym rozpatruje postać głośnego pisarza rosyjskiego, którego dzieła były czytane w całym świecie cywilizowanym i czas dłuższy będą jeszcze nęciły czytelników... Dobrze się więc stało, że takie studium wyszło w starannie i umiejętnie pod redakcją ks. prof. Czesława Sokołowskiego prowadzonym wydawnictwie „Współczesnych zagadnień podstawowych”; szczęśliwie też się złożyło, iż temat ten opracował pan Janusz Jamontt, gruntowny znawca literatury rosyjskiej i pisarz o zdecydowanym poglądzie katolickim. Dzięki tym warunkom osobistym dał nam autor studium wartościowe w związku a przejrzystej formie doskonale uwydatniając wszystkie cechy twórczości Tołstoja i jednocześnie trafnie oceniające istotną wartość tej twórczości.

Nie wątpimy też ani na chwilę, że studjum o „Lwie Tołstoj” p. Jamontta znajdzie równie licznych czytelników, jak poprzednio przezeń wydana praca „*O potrzebie manifestowania przekonań religijnych przez inteligencję*”.

(*Kronika Rodzinna*, — *Nasz Sztandar*. 1914, n. 10, str. 254).

**№ 10. Wierzejski R. ks. Nauki przyrodnicze w Średniowieczu Chrześcijańskim.** Warszawa, 1914, str. 78+XI. Cena kop. 45.

Wobec rozpowszechnionego, niestety, mniemania, jakoby średniowiecze nte zajmowało się badaniami przyrodniczymi, bardzo na czasie jest praca ks. Wierzejskiego, który zebrał i zestawil w krótkim zarysie całość dociekań średniowiecznych w tym zakresie. Rzecz tę specjalnie polecić można młodzieży szkolnej, uczącej się przyrody.

(*Polak Katolik*. 1914, n. 141).

Całość, ujęta w sześć rozdziałów, punkt po punkcie wykazuje, co przyniosły nauce badania przyrodników średniowiecznych i tym sposobem niezaprzeczalnymi dowodami przekonywa czytelnika, że dziś nieuk jedynie może utrzymywać, iż w Średniowieczu przeżuwano tylko dzieła starożytnych o przyrodzie, — współczesne badania bowiem nad owym okresem coraz nowych wykrywają pracowników samodzielnych, z gruntu zmieniając ujemne poglądy na stan studyów przyrodniczych w wiekach średnich.

Studjum ks. Wierzejskiego czyta się z ogromnem zajęciem: tyle w niem rzeczy nowych dla ludzi nawet bardzo inteligentnych i wykształconych, lecz nie zajmujących się specjalnie naukami przyrodniczymi. Studjum to ma też wielką siłę przekonywającą, bo autor nie impetem temperamentu polemicznego pobija szerzycieli złej opinii o Średniowieczu, lecz spokojnie z godnością, jak przystało na człowieka nauki, cytowaniem wyników najnowszych badań. Ks. profesorowi Cz. Sokołowskiemu kierownikowi wydawnictwa „*Współczesne*

*Zagadnienia Podstawowe*” należy się prawdziwa wdzięczność za wcielenie do tego cyklu tak wysoce interesującej i pożytecznej pracy, jaką są „*Nauki przyrodnicze w Średniowieczu Chrześcijańskim*” ks. Roberta Wierzejskiego.

(*Kronika Rodzinna*, 1914 r. n. 18).

Zrzucić ze Średniowiecza piętno nieuctwa i ciemnoty — to zagadnienie wielkiego znaczenia, prawdziwie „podstawowe”. Jest to bowiem pośrednia rehabilitacja owych zdobywczy filozoficznych, które, wysoko i sprawiedliwie cenione przez Kościół, są stale niedoceniane przez ogół, owszem najczęściej lekceważone i pogardzane...

Praca ks. Wierzejskiego czyta się z rosnącym zainteresowaniem i budzi pragnienie, by jaknajszerszy ogół o jej treści co prędzej się dowiedział, by co prędzej zmienił swój sąd i nauczył się szanować czasy, tak często lekceważone...

*Ks. P. K. (Wiadomości Archid. Warsz., rocz. IV. 1914, n. 9—10, str.281—282).*

№ 11. **Manser G. M.** Dominikanin, profesor filoz. **Teorya modernizmu i współczesny filozoficzny fenomenalizm.** Z niem. przełoż. K. Schott. Warszawa, 1914, str. 72+II. Cena kop. 40.

Jest to referat, wygłoszony wr. 1911 we Fryburgu w stowarzyszeniu akademickim „Alemania”, stanowiącem sekcję związku studentów szwajcarskich. Autor referatu... w filozofii dzisiejszej, w jej pierwiastkach zasadniczych — agnostycyzmie, teorii immanencji i ewolucyi — potrafił zręcznie uwypuklić te elementy, które następnie weszły do modernizmu, tak iż dzięki temu jasno się pokazuje, że modernści w swych poglądach są w ścisłej zależności od tejsze filozofii i że niesłusznie się jej wypierają. Z faktu tejsze zależności modernizmu od filozofii dzisiejszej wywodzi się sama jego nazwa, jako systemu religijno - filozoficzno - teologicznego, który powstał ze współczesnej (modern) „filozofii” (str.65).



Broszurę... można także uważać jako krótki komentarz na encyklikę „Pascendi”, charakteryzująca cały modernizm w jego trzech głównych podstawach: agnostycyzmie, teorii immanencji i ewolucjonizmie.

Przejrzysty podział i logiczny układ myśli sprawiają, iż mimo dość znacznego nagromadzenia nazwisk, terminów naukowych i zwięzłego stylu książka się czyta bez zbytniego natężenia umysłu, Dlatego będzie ona bardzo pożyteczna dla chcących, w krótkości się obeznać z modernizmem, a zarazem pouczy i ostrzeże, ile pierwiastków niebezpiecznych dla zdrowej myśli zawiera dzisiejsza filozofia fenomenalistyczna, na jakie manowce prowadzi.

*Ks. P. K. (Wiadomości Arch. Warsz. roczn. IV. 1914, n. 9—10, str. 280—281).*

**№ 12. Adolf Retté. Kilka uwag nad psychologią nawrócenia.** Tłum. z franc. M. de Latour. Przedmowę dodał ks. dr. Cz. Sokołowski. 1915 r. str. 87+III. Cena kop. 50.

Autor, znany konwertyta, pisarz francuski, A. Retté, kreśli swe uwagi jasno, szczerze, odwołując się do własnych przeżyć i spostrzeżeń, oraz wyznań innych nawróconych. Podano tu dużo, nawet dla wierzącego, doniosłych uwag, dotyczących pracy nad urobieniem moralnem.

Przekład jasny, potoczysty. Tłumacz wykazał doskonałą znajomość nie tylko języka francuskiego, lecz i ducha naszej rodzimej mowy.

*(Polak-Katolik. 1915 r. n. 194).*

Adolf Retté jest jednym z najbardziej ciekawych psychologów, którzy się zajmowali kwestyą nawrócenia religijnego... W broszurze jednak dla polskiego czytelnika najwięcej interesującym jest wstęp pióra ks. d-ra Czesława Sokołowskiego, profesora Seminarium warszawskiego. W wstępie tym ks. Sokołowski daje szczegółowy obraz dzieł, traktujących o nawróceniu bądź w formie naukowej,

bądź belletrystycznej. Do dziejów piśmiennictwa polskiego wstęp ten jest bardzo ważnym przyczynikiem... Broszurę tę przeczytać trzeba...

(*Świat*. 1915 r. n. 37 z d. 11 września).

„Kilka uwag nad psychologią nawrócenia” Adolfa Rettégo bardzo dobrze przetłumaczono z francuskiego. Retté, z wojującego radykała goriwy katolik..., podaje szereg uwag, ilustrujących na przykładzie własnym i innych przemiany wewnętrzne i walki, jakie przechodzi umysł i serce na drogach tak niesłychanie subtelnych i zawiłych. Niezmiernie ciekawe są te przeżycia.

Broszury z cyklu „Zagadnień” mają jeszcze to do siebie, że wstępy ciekawe i obszernie redaktora ks. dr. Cz. Sokołowskiego, omawiające literaturę danego przedmiotu, stanowią osobne naukowe studia, czasem ciekawsze od tekstu. I tu mamy wybornie podany rozumowany przegląd krytyczny dzieł i broszur, w których omówione zostały dzieje nawróceń, zarówno w pracach apologetycznych, jak i w autobiograficznych. Osobliwie ciekawe i trafne są uwagi o Brzozowskim. Wstęp ten polecam bacznej uwadze czytelnika.

*Ks. Szkopowski.*

(*Kurier Warszawski*, 1915 r. n. 297 z d. 27 października).

...Broszura składa się z dwu części: z przedmowy i rozprawy. Jedna uzupełnia drugą; razem mają charakter krótkiego uniwersyteckiego wykładu, który daje pojęcie o stanie badań, dotyczących danej kwestyi, i wprowadza studyjającego in medias res przedmiotu, pozwala wniknąć w jego istotę...

Z ciekawej rozprawy... wiele się można nauczyć, wiele wskazań praktycznych dla duszpasterskiej pracy zaczerpnąć...

*Ks. K. T. (omczak).*

(*Wiadomości Archid. Warsz.*, 1915 r. n. 11. Listopad, str. 367—368).



# WSPÓŁCZESNE ZAGADNIENIA PODSTAWOWE,

wychodzące pod kierunkiem

Ks. Profesora Dr. Cz. Sokołowskiego.

- Nr. 1. *Wasmann E.* Dawne i nowe badania Haeckla nad zagadnieniem o człowieku, z niemieckiego przełożył R. W. . . . . 40
- Nr. 2. *Tomczak K.* Ks. Prof. Modernizm a protestantyzm liberalny . . . . . 30
- Nr. 3. *Knur K.* dr. med. Christus medicus? (Uzdrowienia, dokonane przez Chrystusa, wobec krytyki lekarskiej). Tł. z niemieckiego Z. Rieff . . 70
- Nr. 4. *Wilanowski M. S. T.* Ks. Proroctwa Starego Testamentu a Chrystyanizm . . . . . 45
- Nr. 5. *Kurth G.* Kościół w okresach przełomowych historii. Tł. z franc. Ks. A. Szymański . . . . 80
- Nr. 6. *Nowakowski Piotr* Ks. Dr. Ś. T. „Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze.” Rozprawa egzegetyczno-dogmatyczna . . . . . 45
- Nr. 7. *Sokołowski Cz.* Ks. Profesor. Życie dogmatu (odczyt publiczny) . . . . . 30
- Nr. 8. *Rivière J.* Profesor. Rozkrzewienie chrystyanizmu w pierwszych trzech wiekach po Chrystusie, tłum. z franc. Ks. J. Piotrowski . . . . . 80
- Nr. 9. *Jamontt J.* Lew Tolstoj (odczyt popularny) 35
- Nr. 10. *Wierzejski R.* Ks. Nauki przyrodnicze w średniowieczu chrześcijańskim . . . . . 45
- Nr. 11. *Manser S. M.* Prof. Teorya modernizmu i współczesny filozoficzny fenomenalizm. Przełożył K. Schott . . . . . 40
- Nr. 12. *Retté Adolf.* Kilka uwag nad psychologią nawrócenia. Tł. M. de Latour . . . . . 50
- Nr. 13. *Munnynck de,* profesor. W przedśionku psychologii religii. Tłum. Ks. R. Wierzejski . . . .

Następne Nr. Nr. w druku.

Nakładem Księgarni KRONIKI RODZINNEJ  
w Warszawie  
Podwale Nr. 4 (Plac Zamkowy).