

R. Żerański

"Psychologie religieuse", A. Vergot, Bruxelles 1966 : [recenzja]

Studia Philosophiae Christianae 4/2, 165-182

1968

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Z ZAGADNIEŃ PSYCHOLOGII

Żerański R.

Vergot A., *Psychologie religieuse*, Bruxelles 1966 r.

Klimski T.,

Nowak E., Tryc R., Pani profesor ulica, Warszawa 1968 r.

Siek St.,

Ferenczi S., *Bausteine zur Psychoanalyse*, Huber, Bern 1964 r.

Wolberg L. R., *Psychotherapy and Behavioral Sciences*, New York 1966 r.

Vergot A., Psychologie religieuse, Bruxelles 1966 r.

Książka składa się z (1A) krótkiej przedmowy, (1B) rozdziału wprowadzającego, (2) dwóch części: (2A-pierwsza — pięć rozdziałów; 2B-dru-ga — dwa) oraz (3) zakończenia i not bibliograficznych. Ten ogólny schemat podziału rozprawy będzie stanowił w obecnej recenzji podstawę dla zreferowania omawianych przez Vergote-a problemów szczegółowych. W celu przejrzystego ich usystematyzowania oraz zachowania wartości wykładu wprowadzone zostaną odpowiednie podpodziały. Uwagi krytyczne (4) dotyczące strony rzeczowej i metodologicznej publikacji sformułowane zostaną w zakończeniu recenzji.

1A. W przedmowie autor precyzuje cel książki. Chodzi mu mianowicie o usystematyzowanie i interpretację dotychczasowych licznych badań psychologicznych nad zjawiskami religijnymi, uzupełnienie ich wynikami poszukiwań własnych i swych współpracowników oraz wskazanie zarysowujących się możliwości dalszych studiów w dziedzinie psychologii religii. Rozprawa została wyraźnie przeznaczona dla czytelnika obeznanego ze studiami podobnego typu i ten jej charakter ma usprawiedliwiać wyspecjalizowaną terminologię i poziom argumentacji.

1B. W rozdziale wprowadzającym Vergote ustala definicję specyficznego przedmiotu psychologii religii przyjmując przy tym zasadę o „bez-religijności człowieka” (jednostka ludzka nie jest religijna, lecz nią się staje) oraz tezę o jego ciągłym rozwoju dynamicznym w sensie formowania się coraz bardziej złożonych struktur psychicznych. Z tych dwóch principiów wynika istotny moment w definicji przedmiotu właściwego

psychologii religii: jeżeli istnieje taka psychologia to nie dlatego jakoby mogła być „religią” ze swej natury, lecz jest taką ze względu na przedmiot. Przedmiot ten charakteryzuje się głównie wielowymiarowością zjawisk religijnych obejmujących swym zakresem — w znaczeniu ogólnym: — doświadczenia, postawy i wyrażenia religijne oraz — w znaczeniu szczegółowym: — opinie, wierzenia, sądy o wartościach (nie spreycyzowane jakich), zachowania i rytę.

W naukowym badaniu swego przedmiotu posługuje się psychologia religii odpowiednio zmodyfikowanymi metodami i technikami stosowanymi w innych dyscyplinach psychologicznych (analizy dokumentów, kwestionariusze i skale postaw, testy projekcyjne, obserwacje systematyczne zachowań, wywiady, skale analiz semantycznych, metody kliniczne) ograniczając swe kompetencje do rozpatrywania zjawisk religijnych wyłącznie jako przedmiotów i treści świadomości i zachowań. Nie może natomiast psychologia religii wypowiadać się w sposób prawomocny ani o naturze religii, ani o jej prawdziwości, ani też o ostatecznym jej znaczeniu dla jednostek czy zbiorowości ludzkich. Wyklucza z zakresu swych dociekań także „transcendentność” w sensie czynnika tłumaczącego powiązania przyczyn i związku faktów dostępnych dla naukowych obserwacji i doświadczeń.

Przy tego rodzaju zastrzeżeniach metodologicznych, psychologia religii staje się nauką pozytywną: bada fakty i zjawiska religijne w tej formie, w jakiej ujawniają się one w konkretnym „eksperymentalnym” człowieku, usytuowanym w określonym środowisku socjokulturowym i żyjącym w określonym czasie.

Podmiotowo religia — w koncepcji autora naszkicowanej w rozdziale wstępnym — zaczyna się w momencie, gdy następuje przeżyciowe, praktyczne zetknięcie się dynamicznie rozwijającej się osoby ludzkiej z Bytem Transcendentnym. Ustosunkowanie się podmiotu w relacji do tego Bytu, rozpoznawczego w swej „inności” w stosunku do świata stworzeń, dokonuje się przez otwarcie całego człowieka (sfera emocjonalna, wola, intelekt) na udzielające się boskie sacrum. Podając tak sformułowaną definicję religii Vergote świadom jest wykraczania przeciw postawionemu postulatowi neutralności koniecznej przy badaniach zjawisk religijnych, o ile chce się je ujmować w formie czystej. Studium ściśle pozytywne zjawisk religijnych, z zachowaniem wszelkich wymogów stawianych naukom eksperymentalnym, zostaje tym samym obarczone relatywnością przyjętej definicji religii. Z tego przede wszystkim względu autor odnosi swe rozważania do osób wierzących w Boga mniej lub więcej osobowego. Sam zaś podział rozprawy na dwie części jest metodologicznym następstwem przyjętej przez Vergote’a dynamicznej koncepcji zarówno samej psychologii jak i religii. Uznaje on mianowicie za prawdziwą jedynie genetyczną psychologię religii tak w po-

rządki czasowym jak i strukturalnym. Z tego względu w obszerniejszej objętościowo części pierwszej swej pracy (27—285) omawia strukturalne formowanie się podstawy religijnej starając się wskazać na wytwarzanie się dynamicznych związków między różnymi jej komponentami; w części drugiej (287—320) prezentuje najważniejsze dane w zakresie psychologii genetycznej w znaczeniu czasowym tego terminu.

2A. Postawa religijna (a także ateistyczna) jest strukturą złożoną z wielu elementów, które konstytuują się w jedną zorganizowaną całość według trzech istotnych wymiarów osoby ludzkiej: a — czasu przeżywanego przez tę osobę; b — jej zaangażowania w rzeczywistości ziemskie; c — stosunków, jakie wytwarzają się między jednostką a społecznością. Wszystkie te wymiary osobowości podlegają procesom długich i złożonych przekształceń zanim z form religijności spontanicznej rozwinię się religijność personalna, świadoma i odpowiedzialna (213—214).

2A-a. Pierwszym momentem wyzwalaającym w człowieku religijność spontaniczną jest doświadczenie religijne. Autor wyróżnia dwie jego postaci: pierwotną i współczesną, różniące się tak pod względem swej natury jak i podstawowej struktury.

Pierwotne jest doświadczeniem egzystencjalnym bezpośrednim: człowiek spostrzegał świat (rzeczywistość zewnętrzną) jako znak sacrum; miał świadomość uczestniczenia w nieskończone przewyższającej go egzystencji: czuł się zależny od Tajemnicy, która go otaczała i której potężną obecność widział w zjawiskach życia. Wymienione czynniki charakteryzują doświadczenie pierwotne w zakresie jego natury. Pod względem bowiem strukturalnym zawiera ono stały element sacrum (w znaczeniu klasycznym) wchodzące w liczne układy (mieszanki) z elementami drugorzędnymi (przeżycia seksualne podnoszone do rangi doznań sakralnych, wyczuwanie sił demonicznych, działanie tabu itp.) o różnym charakterze zależnie od stopnia racjonalizacji religii (partycypacja, kosmowitalizm, deizm) i poziomu rozwoju społeczeństwa i kultury (45—63).

W doświadczeniu religijnym współczesnym, zwanym przez autora przedreligijnym, Bóg ujmowany jest pośrednio również w percepcji intuicyjnej znaków, rozumianych jednakże inaczej niż w różnych formach doświadczenia religijnego pierwotnego. Rolę znaków dla człowieka współczesnego, jak to wykazały badania eksperymentalne różnych populacji, spełnia: a — cała złożona rzeczywistość, wyczuwana w rzeczach celowość, doskonałość i piękno oraz b — egzystencja sama w sobie odczuwana jako nie posiadająca w sobie doskonałej zawartości (la consistance), którą z kolei pojmuje się jako daną. Obydwa czynniki — przynajmniej w przekonaniu większości badanych — nie tłumaczą się same przez się i są doświadczone jako realność, która... „przenika, orientuje i przewyższa życie i wysiłki ludzkie” (71). Wydaje się więc, iż

świat jako całość, czas, przestrzeń, życie poznawane na nowo w swych przepastnych wymiarach budzą w człowieku nowe poczucie religijne („nouveau sens religieux”); człowiek odkrywa w rzeczach nowe sacrum. „Bóg czeka nas w rzeczach świata i przychodzi w nich na nasze spotkanie” (76).

W samej interpretacji znaków stwierdza się współcześnie większy stopień racjonalizacji niż miało to miejsce w doświadczeniu pierwotnym. Poza tym uwydatnia się silniej różnica między sacrum a profanum na skutek podwójnego procesu charakterystycznego dla mentalności współczesnej: a — nastąpiła humanizacja świata: człowiek czuje się w mocy sam tworzyć i przekształcać rzeczywistość i b — desakralizacja świata (proces odwrotny): człowiek nie spostrzega bezpośrednio rzeczywistości w perspektywie wieczności i nie odnosi jej wprost do Boga. Jakkolwiek więc istnieje u człowieka współczesnego ogólna tendencja przypisywania naturze wartości sakralnych, to na skutek wzrastającej racjonalizacji oraz coraz bardziej zaznaczającej się różnicy między sacrum a profanum, można tu mówić jedynie o doświadczeniu przedreligijnym (*l'expérience pré-religieuse*). W doświadczeniu tym Byt Transcendentny jest ujmowany poprzez rzeczy widzialne pośrednio jako ich początek, podstawa i wykończenie oraz jako podstawa realizującego się dobra. Zjawisko to autor nazywa „intuicyjną percepcją znaków”, a także „poetyczną percepcją symbolów naturalnych” (85). Przejście od pośrednio, przedreligijnie doświadczanego Bytu Transcendentnego do pojęcia Boga Osobowego jest możliwe przez słowo w ogóle, a zwłaszcza przez słowo religijne. „W świecie zdesakralizowanym Bóg (Osobowy) stał się milczeniem” (94). Jednakże milczenie jest cechą charakterystyczną Boga (Bernanos). Toteż rozdarcie (*une rupture*) między człowiekiem, sacrum i Bogiem zostawia miejsce dla innej obecności: dla obecności słowa Bytu Transcendentnego. Dzięki nauczaniu religijnemu człowiek w Bycie tym rozpoznaje Boga (94).

2A-b. Drugim momentem warunkującym rozwój spontanicznych form religijności są różnego typu motywy.

Zagadnienie motywacji religijnej (rozdział trzeci, (s. 95—153) ze względu na złożoność problemu i istniejące w tej dziedzinie trudności metodologiczne, autor sprowadza do pytania: Dlaczego człowiek jest religijny; ściślej: Jaki jest pierwszy ruch psychologiczny, który skłania człowieka do przekraczania myślowego niejasnych znaków egzystencji (rzeczywistości) i dochodzenia do jej podstawy i wykończenia czyli do Boga? W znaczeniu szerszym chodzi autorowi o rozstrzygnięcie czy zachowanie religijne względnie osobowość religijna ma charakter oryginalny, pierwotny czy też pochodny i funkcjonalny.

W badaniu motywacji religijnej nawet w tak uściślonej formie, o ile badanie to ma być neutralne i obiektywne, powinno się uwzględ-

niać trzy podstawowe momenty: a — złożoność czynników konstytutywnych motywacji: czynniki zewnętrzne i wewnętrzne, świadome i pozaświadome; b — związek, jaki ustala się między czynnościami religijnymi ukierunkowanymi, ich intencjami i sytuacjami, które (-sytuacje) te czynności warunkują; c — historię podmiotu, który dążąc do pewnych celów realizuje je w trakcie kolejnych momentów swego rozwoju.

Wymienionych warunków nie spełniają wszelkiego typu teorie motywacji dające się zaklasyfikować do tzw. (przez autora) idealizmu psychologicznego, względnie krócej — psychologizmu. Zwolnicy tych teorii (m. in. Mc Dougall, Nietzsche, Freud, Adler, Allport, C. Rogers) najogólniej mówiąc tłumaczą zachowanie religijne bądź przez odwołanie się do tzw. funkcji autonomicznej („potrzeba religijna”) bądź też przez wprowadzenie pojęcia tzw. procesu jedynego (ja, które się realizuje, doświadczenie wewnętrzne, które się wyraża na zewnątrz). Autor wykazuje: 1° — niewystarczalność jednej i drugiej formy psychologizmu, następnie przechodzi do 2° — analizy pewnej ilości prac poświęconych motywacjom obserwowalnym, w końcu 3° — daje własną interpretację genetyczną motywacji religijnej (rozdział trzeci). Istotnym dla całości rozważań Vergote'a jest zagadnienie drugie i trzecie.

Motywacje obserwowalne dają się zgrupować w dwa podstawowe zespoły. Do jednego zespołu należą wszystkie te koncepcje motywacji, których przedstawiciele twierdzą, że religia jest odpowiedzią na różne odmiany frustracji: a — doświadczenie zagrożenia, które skłania do szukania kontaktu z Bogiem Opatrznościowym; b — poczucie alienacji społecznej, które budzi wiarę w lepszy świat; c — poczucie winy, które popycha do szukania Boga Pocieszyciela; d — świadomość nieuchronnej konieczności śmierci, która determinuje pragnienie nieśmiertelności. Do zespołu drugiego zalicza autor te teorie motywacji, według których religia jest uwarunkowana: a — poszukiwaniem przez jednostki i grupy ludzkie podstaw i gwarancji dla moralności i życia społecznego; b — dążeniem do zabezpieczenia się człowieka przed lękiem w ogóle, a zwłaszcza przed lękiem egzystencjalnym; i wreszcie c — tendencją do pełnego zaspokojenia ciekawości intelektualnej.

Wszystkie wymienione odmiany różnych teorii motywacji operują pojęciami wieloznacznymi i opierają się na błędnym założeniu jakoby wszelkim aspiracjom ludzkim odpowiadały adekwatne przedmioty. Przy takim założeniu wystarczyłoby wykazać, że religia dostarcza odpowiedzi na różne ludzkie potrzeby, a tym samym wytłumaczyłoby się jej źródła. W rzeczywistości jest to niemożliwe. Vergote przytacza wyniki licznych badań eksperymentalnych wykazujące jak w poszczególnych podawanych przez psychologów i wymienionych tu motywach nie można widzieć racji tłumaczących zachowanie religijne w jego najgłębszych, pod-

stawowych źródłach. Psychologowie mówiąc o „źródłach religii” mieszają to pojęcie ze szczególnymi formami religijności i z czynnościami religijnymi (148). Analizowane przez nich zazwyczaj motywy są pragnieniami czysto ludzkimi zorientowanymi wyłącznie ku ludzkim tylko celom. Z tej racji pozostaje otwartym zagadnienie: jaki czynnik motywom tym nadaje treść religijną?

2A-c. Vergote rozwiązuje ten problem w sposób oryginalny przeprowadzając analizę 1° — pragnienia Boga oraz 2° — symbolu matki i ojca (rozdział trzeci). Na podstawie danych historycznych tradycji religijnej judeochrześcijańskiej oraz w oparciu o wyniki pozytywnych badań eksperymentalnych ustala on, iż zarówno pragnienie Boga jak symbol matki i ojca są dwoma podstawowymi pryncypiami, na których opiera się motywacja religijna w ścisłym tego słowa znaczeniu. Szczegółowe ujęcie obydwu pryncypiów, w sposób naturalny związane z problematyką doświadczenia religijnego (rozdział pierwszy), z jednej strony uwzględnia krytykę pewnych tez psychologii głębi, przede wszystkim psychologii Freuda, z drugiej zaś pozytywnie wyjaśnia naturę oraz podstawowe struktury motywacji religijnej.

Pragnienie religijne ma w sobie coś z natury platońskiego erosu (159), który będąc rodzajem „nostalgii duszy” stanowi boski impuls przerzucający człowieka poza zwykłe ludzkie potrzeby i zmierza do kontemplacji i zjednoczenia jako do ostatecznego swego celu. Tego rodzaju eros — siła wyobrażeniowa i emocjonalna — jest rzadko spotykany w badaniach pozytywnych. Występuje natomiast silnie w różnych formach mistyki (witalistyczna, panteistyczna, teistyczna, chrześcijańska). W przeżyciach mistycznych ujawnia się mianowicie jeden wspólny element: z jednej strony poczucie bolesnego rozdarcia, z drugiej strony usilne dążenie do ponownego nawiązania zerwanego stosunku, doświadczenia Absolutu i zjednoczenia się z Nim w sposób bezpośredni. Na płaszczyźnie czysto naturalnej tendencja występująca u mistyków, a w szerszym znaczeniu ujawniająca się także u jednostek zwanych przez E. Sprangera „typem religijnym”, może być uważana za źródło i kres wszelkich potrzeb; za potrzebę najbardziej elementarną i podstawową (164). Jakkolwiek potrzeba ta sama w sobie nie może być nazwana „religijną”, to jednak stanowi dla pragnienia religijnego jego wewnętrzną dynamikę; „podłoże wynurzenia się ruchu religijnego” (164). Nie można prawomocnie kwalifikować przymiotnikiem „religijne” takich także form doświadczeń jak nostalgia za utraconym rajem, spojenie się z sacrum (la fusion avec le sacré), czy doświadczenie tzw. szczytu zwane inaczej doświadczeniem oceanicznym. Areligijność wymienionych form doświadczenia wynika z ich regresywnego charakteru emocjonalnego, niezróżnicowania na skutek braku zwarcia podmiotu z realnym światem, które zmusza podmiot do wyjścia ze swej immanencji, przekształcenia pier-

wotnego libido w wiarę w rzeczy niewidzialne i otwarcie się na Absolut. Warunkiem koniecznym, aby wyzwoliło się w człowieku doświadczenie nazwane przez autora przedreligijnym, jest świadomość doznawania szczęścia z adekwatnej przynależności do całości bytu (la totalité de l'être). Świadomość tego rodzaju jest dostępna podmiotowi od pierwszych lat życia, kiedy to doświadcza on złożonego uczucia szczęścia ze świata zewnętrznego żyjąc w radości i ufności (161—177).

Specyficzną rolę w pragnieniu religijnym — konsekwentnie również i w motywacji religijnej — spełnia symbol matki ze wszystkimi możliwymi znaczeniami, jakie kryją się pod tym wyrażeniem. Psychoanalitycy opisali istotę związku dziecko-matka wskazując w jak wysokim stopniu związek ten zabarwia cały psychizm rozwijającego się człowieka z tej głównej racji, że odtwarza wczesne psychiczne doświadczenia stopienia afektywnego dziecka z matką, które można by inaczej nazwać jednością dwoistości (l'union de fusion affective, l'union duelle): doświadczenie szczęścia wzajemnej łączności, doświadczenie rozszerzenia bytu, doświadczenie bezpieczeństwa. U dorosłych nawet konnotacje tworzące obraz matki zawierają te wartości afektywne, których doświadczyli ongiś i których nostalgiczne wspomnienie zachowali. Wartości te zrosły się integralnie z egzystencją ludzką jako jeden z istotnych jej wymiarów afektywnych. Wskutek tego obraz matki spełnia funkcje c znaczeniu religijnym. Mówiąc ściślej — matka jest symbolem pierwotnego zjednoczenia, źródłem szczęścia i odnowy, krainą, ku której zmierza pragnienie religijne i w której może znaleźć pełną swą realizację (171). Z braku nadziei na osiągnięcie tych wartości pragnienie religijne nie mogłoby się rozwinąć, a wektory afektywne osoby ludzkiej uległyby zniszczeniu (210).

Sam jednakże obraz matki nie wystarcza do rozwoju pragnienia religijnego w autentyczną postawę religijną. Obraz Boga, nie przypadkowo, tworzy się również za pośrednictwem symbolu ojca. Przy wyjaśnianiu strukturyzującej mocy tego symbolu na poziomie psychologicznym autor posłużył się pojęciem kompleksu Edypa (Freud). Kompleks ten charakteryzuje fazę rozwoju dziecka (3 do 6 rok życia), kiedy jego stosunki afektywne przekształcają się w bardziej złożone: polaryzują się mianowicie i różnicują. Pod wpływem wzrastającej świadomości rzeczywistości dziecko zaczyna powoli rozumieć pewne prawa, a tym samym staje się zdolne do życia etycznego. Nienaruszalna dotąd symbioza emocjonalna dziecko-matka zostaje „rozerwana”, wskutek czego dziecko jest w stanie zrozumieć specyficzne w ogólnej konstelacji stosunków rodzinnych funkcje ojca. Ojciec staje się wyrazem prawa, wzorem (modelem) do naśladowania oraz obietnicą i gwarancją osiągalnego w przyszłości szczęścia. W przeciwieństwie do wymagań unii bezpośredniej i nieograniczonej przyjemności ojciec narzuca wymagania separacji

i ograniczeń oraz respektu w stosunku do innych. Przez fakt ten w dalszy rozwój stosunków interpersonalnych wprowadza on zasadę realności (*le principe de la réalité*) stając się równocześnie prawem ze wszystkimi jego aspektami ograniczeń i zakazów. Spełnia jednakże również funkcję w wysokim stopniu pozytywną: dziecko może rozpoznać w ojcu „człowieka”, z którym powinno się zidentyfikować, ponieważ umie on pokonywać trudności, posiada szczęście. W swych funkcjach wychowawczych jest on o tyle ojcem, o ile uzna w dziecku człowieka, który „się staje”. Tym sposobem ofiarowuje dziecku wzór (*le modèle*), który może ono zasymilować, aby osiągnąć właściwą strukturę osobowości. W zwarciu się dwóch instancji: prawa i wzoru otwiera się wymiar trzeci — przyszłościowy: dziecko ma się w pełni rozwinąć w osobę. Przyszłość jest mu dopiero obiecana (195).

Tak rozumiana koncepcja funkcji symbolu ojca przypomina w sposób oczywisty Boga religii judeochrześcijańskiej. W religii tej Bóg jest również autorem prawa moralnego sformułowanego negatywnie z racji zawartych w nim wymagań; jest wzorem świętości (doskonałości), który powinno się naśladować; jest wreszcie opatrnością przez dar obietnicy, który orientuje człowieka ku ostatecznemu szczęściu (211). Pozytywne badania psychologiczne (M. O. Nelson, E. M. Jones, O. Strunk, A. Godin, M. Hallez) pozwoliły stwierdzić rzeczywiście znaczącą korelację między uczuciami badanych w stosunku do ojca i w stosunku do Boga. Wprowadziły one w tę korelację korekty i uściślenia na niekorzyść tezy Freuda, który pojęcie Boga utożsamiał z uwzniośloną sublimacją symbolu matki i ojca (186). Jakkolwiek Vergote przypisuje duże znaczenie do podjętych przez wielu psychologów badań nad zweryfikowaniem tezy freudowskiej, to jednak nie uważa, aby dotychczasowe studia w tym zakresie były wystarczające. Co więcej, widzi w nich nawet pewne braki metodologiczne. Jest zdania, że zagadnienie odpowiedzialności obrazu Boga w stosunku do symbolu ojca i matki wymaga uwzględnienia wielu złożonych czynników, które efektywnie przyczyniają się do wytworzenia wchodzącej w grę struktury, przede wszystkim zaś wyróżnienia dwu poziomów symbolu ojca: a — Na jednym z nich formuje się obraz-wspomnienie, który przedstawia ojca realnego; b — na drugim kształtuje się obraz-symbol, który przedstawia ojca takim, jakim powinien być według wyobrażeń i pragnień podmiotu (185). Ten drugi wariant symbolu dobrze wyraża podwójną rzeczywistość: 1° — schemat umysłowy i afektywny wynikający równocześnie i z doświadczeń indywidualnych podmiotu i z danych strukturyzujących (rodzina, środowisko kulturalne); 2° — rzeczywistość bardziej fundamentalną — prawo mianowicie bytu ludzkiego i świata, a być może nawet Ojca Absolutnego, w którym ugruntowane jest wszelkie ludzkie ojcostwo.

Badania własne autora i jego współpracowników prowadzone na ba-

zie wymienionych rozróżnień i zastosowaniem odpowiednio skonstruowanych metod, ujawniły: a — istnienie u współczesnych chrześcijan wielości cech ojca i matki, w ich wzajemnych powiązaniach i uzupełnianiu się b — większą złożoność obrazu ojca w stosunku do obrazu matki w zakresie ilości i jakości cech; c — nieproporcjonalnie większą złożoność obrazu Boga w stosunku do zestawu cech obu rodziców ziemskich. Wynika stąd, że realna idea Boga tworzy się za pośrednictwem symboli obydwu rodziców w ich zróżnicowanych, niejednokrotnie wzajemnie uzupełniających się funkcjach. Obydwa obrazy są rzeczywiście symboliczne: w swych treściach idealnych zawierają konnotacje, które „wywołują” ideę Boga. Bóg jednakże przerasta nieskończenie ich ludzkie ograniczenia. Ukazuje się jako synteza kontrastów. Symbol ojca jest bardziej stosowany do odnoszenia się do Boga, ponieważ w samym sobie zawiera pełnię przymiotów, które ciążyą ku Bogu (191).

W celu rozstrzygnięcia w jakim stopniu obraz Boga zależy od obrazów rodzicielskich inaczej zróżnicowanych niż w naszej kulturze należałoby przeprowadzić studia porównawcze populacji typu matriarchalnego. Dotychczasowe rezultaty badań są wystarczające do zanegowania teorii psychologicznych pretendujących do wytłumaczenia wierzeń w ojcostwo Boże naturalnymi pragnieniami człowieka.

2A-d. W kolejnym (czwartym) rozdziale omawia autor postawę religijną w jej wewnętrznych napięciach i strukturze. Problem ten, w porównaniu do zagadnień wcześniej przedstawionych, został ujęty bardziej syntetycznie i na płaszczyźnie raczej filozoficznej niż ściśle psychologicznej. Niekiedy ma się nawet wrażenie rozważań teologicznych.

Nazwą „postawa” obejmuje Vergote ustrukturyzowane formy religijności: religijność personalną, świadomą, dynamiczną i otwartą odróżniając ją od doświadczeń religijnych i pierwszych religijnych ruchów spontanicznych, umotywowanych. Postawa religijna nie wynika wyłącznie z demistyfikacji spontanicznych motywów religijnych, lecz przechodzi nadto przez skomplikowane procesy symbolizacji, pod wpływem których wytwarza się związek filiacji człowieka z Bogiem. Religijność człowieka nabiera w tym związku nowych cech w trakcie sukcesywnych etapów formowania się postawy. Organizuje się ona, najogólniej mówiąc, według trzech istotnych wymiarów osoby ludzkiej: a — czasu przez nią przeżywanego; b — zaangażowania się jej w rzeczywistości ziemskie oraz c — jej relacji w stosunku do innych jednostek, do grup i społeczności. Wymienionym wymiarom odpowiadają trzy momenty o znaczeniu czynników strukturyzujących postawę i integrujących podstawowe komponenty osobowości ludzkiej: a — asymilacja przeszłości; b — różnicowanie pewnych dziedzin wartości; c — identyfikacja z modelem.

W asymilacji przeszłości chodzi o ustosunkowanie się do przeżył

i wydarzeń minionych, utrwalonych szczególnie głęboko w sferze afektywnej osobowości. Utrwalone w psychice, działają one w sposób autonomiczny na podmiot i wymagają rozwiązań zgodnych z psychologicznymi prawami rozwoju jednostki. W płaszczyźnie religijnej przeżycia przeszłe budzą konieczność uznania ich wymiaru moralnego, podjęcia odpowiedzialności za popełnione zło i naprawienia tego zła. Świadoma i odpowiedzialna akceptacja przeszłości rodzi w człowieku zaufanie i wyznacza pozytywną orientację jego przyszłości.

Różnicowanie pewnych wartości występuje współcześnie w szczególnie ostrej formie. Wszystkie bowiem dziedziny profanum wyzwoliły się spod dominacji sacrum i stały się w bardzo wysokim stopniu autonomiczne. Dwa przeciwstawne sobie procesy: humanizacja i desakralizacja świata, są podatnym gruntem, na którym działa autonomicznie profanum, a w związku z tym kwestionowane są wartości religijne. Wybór tych wartości i ich świadoma akceptacja wymaga z konieczności prze-wartościowywania licznych dziedzin rzeczywistości doczesnych, ich różnicowania i na płaszczyźnie religijnej i w odniesieniu do Boga.

Identyfikacja wreszcie z modelem jest równie ważnym czynnikiem strukturyzacji postawy religijnej jak asymilacja i różnicowanie. Pozwala ona podmiotowi przyswoić sobie system zachowania i dokonać reorganizacji swej osobowości według zasymilizowanego schematu. W wyniku identyfikacji do osoby, którą ten podmiot uznaje za wartościową i którą kocha następuje wzajemne ubogacanie się. Druga osoba — uznana i kochana — staje się zasadą wewnętrżnej strukturalizacji podmiotu czynnie uczestnicząc w jego rozwoju.

Poza wpływami jednostkowymi postawa religijna człowieka organizuje się także pod wpływem modeli społecznych: przede wszystkim rodziny jako najbliższego środowiska społecznego, ale też instytucji, zrzeżeń, organizacji, grup społecznych, narodu. W wierzącym realizuje się tym sposobem paradoks religijny: z jednej strony religijność w wysokim stopniu osobista i indywidualna; z drugiej — religijność wspólnościowa (*une religion communautaire*, 231). Obydwie te właściwości religijności przynależą do istoty postawy religijnej i wskazują — w pewnym znaczeniu — na wewnętrzną jej dynamikę i napięcia. To ostatnie zjawisko daje się stwierdzić klasycznie w różnego typu nawróceniach. U konwertytów, zanim nastąpi całkowite nawrócenie, dokonuje się najpierw rozpadnięcie jednej, starej syntezy psychicznej, a potem, w drugim niejako etapie formuje się nowa struktura osobowości za cenę wielu męczących najczęściej poszukiwań, wewnętrznych oporów i konfliktów. W przypadku tzw. nawróceń nagłych dochodzi niekiedy do szoku emocjonalnego. Osobowość konwertyty uległa głębokiej przemianie i reorganizuje się wokół nowego centrum, które staje się ośrodkiem nowych relacji podmiotu z Bogiem, ludźmi i światem.

Innym jeszcze charakterystycznym momentem postawy religijnej jest jej natura relacyjna (la nature relationnelle): człowiek ustosunkowuje się świadomie w relacji do Boga. Wiara religijna staje się tym samym czynnikiem integrującym całą osobowość człowieka (pod warunkiem naturalnie, że zrealizuje on idealny wzorzec postawy), ale też nieodłączna jest od zderzenia się konfliktowego wolnej woli ludzkiej z nieoczywistym przedmiotem aktu wiary — Z Bogiem. Chcąc wyjaśnić tę paradoksalną rzeczywistość, mało zresztą dostępną dla psychologicznej weryfikacji, Vergote ucieka się do fenomenologicznej koncepcji aktu wiary i z tej płaszczyzny usiłuje sprecyzować kilka istotnych wyjaśnień:

a — Wiara religijna odnosi się nie do pojęcia, lecz do samej Osoby Boga.

b — Złożoność aktu wiary odpowiada złożoności pojęcia ojcostwa Bożego w potrójnej jego funkcji: prawa, wzoru, obietnicy.

c — Wierzący w Boga, wierzy także Bogu: Osoba Boga jest ostateczną gwarancją wszelkich aspiracji ludzkich.

d — Rolę wzajemnego „objawiania się” Osoby Bożej osobie ludzkiej i na odwrót spełnia słowo. Jest ono jedynym środkiem, poprzez który osoby się nawzajem uobecniają i oddają się sobie we wspólnej relacji. Dzięki słowu obecność anonimowa może się stać obecnością personalną. W tym właśnie momencie zostaje uformowana religijna postawa personalna, w której się uobecnia i działa doświadczenie religijne (chrześcijańskie) we właściwym znaczeniu tego terminu.

e — W postawie personalnej zgoda człowieka na znaki Boga w świecie (zgoda przedwstępna) przekształca się w zgodę zagwarantowaną Autorytetem Boga. Pewność wiary umacnia się i wzrasta w miarę jak człowiek wiarą tą żyje.

f — Wiara pozostaje jednak zawsze „pewnością” i „pytaniem”, ponieważ przedmiot jej jakkolwiek realny, nigdy nie jest oczywisty (250). Stąd prawdziwa postawa religijna jest równowagą dynamiczną trudną do osiągnięcia i utrzymania. Muszą się w niej zintegrować liczne przeciwstawne sobie elementy.

2A—e. Ostatni (piąty) rozdział pierwszej części książki omawia zjawisko ateizmu. Drugi zwłaszcza paragraf dotyczący procesów psychologicznych uwikłanych w ateizm ma szczególną wartość dla rozważań autora, ponieważ naświetla postawy ateistyczne od strony ich przyczyn psychologicznych.

1° — Chodzi tu najpierw o zjawisko negacji, rzadko uświadamiane, mające swe źródło w sferze afektywnej psychiki, w istocie swej najbardziej spontaniczne i odruchowe niż się to przypuszcza zazwyczaj. Historyczną tendencją obrony przeciw budzącemu lęk sacrum spotyka się w licznych formach religijności. Bronią się przed rzeczywistością innego po-

rządu ontologicznego człowiek świadomie lub częściej podświadomie neguje sacrum.

2° — Jest też w człowieku stała tendencja do zdobycia pełnej autonomii dla możliwości poznawczych rozumu. Inteligencja ludzka znajduje satysfakcję w odkrywaniu rzeczywistości w najgłębszych jej tajemnicach własnymi tylko siłami. I w tym zakresie religia jest przyczyną pewnych ograniczeń z następujących głównie względów:

a — Nie można przyjąć Bytu Transcendentnego bez uznania tajemnicy rzeczywistości usuwającej się poznaniu njeograniczonemu, ku któremu dąży umysł ludzki.

b — Prawdy religijne są przekazywane przez tradycję jako wieczne, a więc takie, których nie zgłębi się bez reszty w poznaniu naukowym.

c — Objawienie wreszcie chrześcijańskie narzuca człowiekowi autorytet prawd wewnętrznych dla systemu religijnego (dogmaty).

3° — Spotyka się współcześnie także ukryte pragnienie niezależności. Człowiek chce być dla siebie panem (i ojcem), opierać się tylko na sobie, cieszyć się własnym tylko szczęściem i własnymi możliwościami.

4° — Powszechna dość wreszcie postawa użycia (zwłaszcza seksualnego) i urzędzenia się szczęśliwego na ziemi osłabia tendencje religijne i zaostrza konflikt między dążeniem człowieka do autonomii oraz autorytetem Boga i wymaganiami religijnymi.

2B. Część druga rozprawy (239—320) zawiera zarys genetycznej psychologii religii okresu dziecięcego i młodzieżowego.

2B-a. Ogólną problematykę religijności dziecięcej (rozdział pierwszy), opracowaną przez autora głównie na podstawie wyników niekompletnych jeszcze badań eksperymentalnych, da się ująć w kilka następujących tez:

1° — Jest rzeczą niemożliwą ustalić ostro odgraniczające się stadia rozwoju wierzeń religijnych dziecka. Da się natomiast wyodrębnić pewne charakterystyczne momenty dla ściśle określonej dziedziny wartości (prawd) religijnych przekazywanych dziecku przez środowisko religijne.

2° — Cechą podstawową i najogólniejszą religijności dziecięcej jest jej specyficzność. Dziecko jest religijne na swój własny, oryginalny sposób. Różni się pod tym względem od ludów prymitywnych, ale też inne jest od dorosłych na współczesnym etapie rozwoju kultury.

3° — Religijność dziecka ulega niewątpliwie procesom wewnętrznej ewolucji od form religijności niezróżnicowanej do coraz bardziej różnicującej się. Cechy poszczególnych momentów krzywej rozwojowej cha-

rakteryzują dokonujące się zmiany w treściach religijnych osobowości dziecka.

4° — Zjawisko to widoczne jest w sposób niemal klasyczny na rozwoju pojęcia Boga, gdzie stwierdza się dwa etapy:

a — utożsamiania wyobraźniowego Boga z rodzicami, a zwłaszcza z ojcem (od 4—5 do około 7 roku życia);

b — stopniowego różnicowania, spirytualizacji i socjalizacji oraz zaniku cech antropomorficznych w ściślej znaczeniu i pod postacią artyficyjalizmu i animizmu (od 6—7 do 11—12 roku życia).

5° — Stałą niemal powszechną cechą religijności dziecięcej jest nasycenie jej wierzeniami magicznymi, których ilość i intensywność zmniejsza się wraz z wiekiem.

6° — Pierwszy, najważniejszy i decydujący wpływ na rozwój religijności dziecka mają rodzice. Drugie miejsce zajmują członkowie rodziny, trzecie — refleksja osobista, czwarte — nauczanie zorganizowane; dalsze przypadają innym czynnikom społecznokulturowym.

7° — Od strony podmiotowej rozwój religijności dziecka jest ułatwiony ukierunkowanym wirtualnym nastawieniem rozwijającej się psychiki na przeżycia religijne (*une grande disponibilité*).

2B-b. Z braku dostatecznej ilości badań nad religijnością okresu młodzieńczego autor ogranicza się do podania uwag (całość dwanaście stron) dotyczących kilku czynników psychologicznych, które znajdują się u podstaw rozwijającej się postawy religijnej tego okresu i wyznaczają jej specyficzną orientację.

1° — Na pierwszym miejscu wymienia Vergote dwie, ściśle ze sobą związane właściwości psychiki dorastającej młodzieży: poczucie mianowicie samotności i potrzeba przyjaźni. Samotność łączy się u młodzieży z odkrywaniem własnego ja i zainteresowaniami światem przeżyć wewnętrznych. Przyjaźń budzi pragnienie afektywnego uczestniczenia w przeżyciach innych. Młodzież ma przy tym tendencję idealizowania przyjaciół i dorosłych, którzy stają się wzorami do naśladowania. W związku z tymi właściwościami następuje personalizacja pojęcia Boga; pogłębia się progresywnie interoryzacja tego pojęcia (od około 12—13 do 15—16 roku życia). W innych dziedzinach wiary dochodzi do głosu krytycyzm.

2° — Inną właściwością psychiki okresu młodzieńczego jest wrażliwość na siłę poczucia winy. W zakresie religijnym cecha ta łączy się u młodzieży z tzw. moralizmem, pod wpływem którego następuje redukcja religii do etyki. Ta etyczna orientacja religijności sprowadza się często do spraw i zagadnień związanych ściśle z realizacją ideałów życiowych (w licznych przypadkach na płaszczyźnie czysto naturalnej).

3° — Trzecią wreszcie, bardzo podstawową i powszechnie niemal

obserwowaną cechą psychiki młodzieży dorastającej stanowią wątpliwości religijne, o charakterze głównie afektywnym, mające różne podłoże i wypływające z różnych źródeł. Statystycznie przeżywa wątpliwości religijne przeciętnie 75 procent chłopców w wieku lat 13 do 16 i 50 procent dziewcząt w wieku lat 12 do 15. Ilość i intensywność wątpliwości zmniejsza się po 15—16 roku życia. Jeżeli i po tym okresie nadal się utrzymują, to zmieniają (najczęściej) naturę wątpliwości emocjonalnych na intelektualne. Po okresie dojrzewania młody wierzący zmierza ku syntezie intelektualnej spotykanych pojęć o życiu, społeczeństwie, świecie. W związku z tym w wierze religijnej dokonują się przekształcenia, a kwestionowanie skierowuje się ku takim dziedzinom jak potrzeba wiary dla życia, sens religii zinstytucjonalizowanej, celowość praktyk i wiele problemów zbliżonych.

3. W z a k o ń c z e n i u książki (niepełne dwie strony) autor dokonuje rekapitulacji wyników swych rozważań. Całościową jego konkluzję najpełniej zdaje się wyrażać zdanie zamykające epilog. „Psychologiczne studium człowieka i jego religii poucza nas jednocześnie jakie psychologiczne dynamizmy znajdują się u podstaw progresywnego odnawiania się relacji religijnej oraz w jakiej mierze relacja ta przewyższa człowieka w sensie psychologicznym” (322).

4. Wydaje się, iż w o c e n i e k r y t y c z n e j zreferowanej rozprawy można przyjąć dwa kryteria: 1° — odpowiedniość (albo jej brak) między celem, jaki autor chciał osiągnąć publikując swą książkę, a jej formą; 2° — możliwość odniesienia się przez autora do wyników współczesnych psychologicznych badań eksperymentalnych nad zjawiskami religijnymi w celu wyjaśnienia i uzasadnienia tymi wynikami wysuwanych tez.

W odniesieniu do pierwszego kryterium powstaje pytanie, jaki właściwie charakter miała mieć praca Vergote'a w jego zamierzeniach? Z pewnością nie chodziło mu o napisanie podręcznika popularnonaukowego, gdyż sam on wyklucza takie podejście adresując książkę czytelnikowi obeznanemu z problematyką psychologii religii (przedmowa). Nie mają także charakteru podręcznikowego liczne drobne analizy zagadnień szczegółowych, jak również poziom argumentacji, aparatura pojęciowa i częste odwoływanie się do pozycji monograficznych. Wręcz przeciwnie: wymienione elementy treściwoformalne książki nadają jej kwalifikację monografii w zakresie psychologii religii pojętej jako samodzielna dyscyplina naukowa pretendująca do rangi równoważnej z innymi samodzielnymi działami psychologii. Vergote — zaznaczmy to wyraźnie — usiłuje skonstruować swoją własną, odrębną od dotychczas istniejących w tej dziedzinie i opracowanych w językach anglosaskich, teorię psychologiczną zjawisk religijnych.

Jeśli w ten sposób określi się cel autora, to wyznaczy się tym samym właściwy poziom i teren dla ogólnej oceny rozprawy oraz sformuło-

wania przesłanek, które uzasadnić mają następujące zastrzeżenia krytyczne:

1— Niewłaściwie sformułowaniem wydaje się najpierw tytuł pracy „La psychologie religieuse”. Przymiotnik „religieuse” sugeruje jakoby mogła istnieć naukowa teoria pewnego działu psychologii, która jest sama przez się „religijną”. Zgodnie z dotychczasowym sposobem nazywania tej dyscypliny psychologicznej tytuł należałoby zmienić na brzmiący jednoznacznie „La psychologie de la religion” (lub... des religions”).

2— Budzą się też wątpliwości co do słuszności skonstruowania psychologicznej teorii faktów religijnych w oparciu wyłącznie o psychologię dynamiczną. Taka możliwość niewątpliwie istnieje, ale trudno uznać ją za jedyną, a jeśli nie jedyną to przynajmniej najlepszą, jak to czyni Vergote. Wprawdzie pokazuje on w sposób nowy i odkrywczy, jak wytwarzające się struktury osobowości są związane w swej istocie z formowaniem się równoczesnym struktur psychologicznych osoby ludzkiej; niemniej jednak religijny człowiek w koncepcji Vergote’a jest człowiekiem wyizolowanym ze swojej ekologii, oderwanym od bogatej rzeczywistości uwarunkowań społeczno-kulturowych. Przyznanie uprzywilejowanej roli idealnie rozumianym dynamizmom psychicznym rozwijającej się jednostki ludzkiej musiało z konieczności spowodować zaniedbanie aspektów społecznych, tak istotnych dla faktów religijnych.

3— Pewne zastrzeżenia budzi także rola, jaką przyznaje Vergote kompleksowi Edypa w tworzeniu się idei Boga poprzez obraz rodziców ziemskich, jak zresztą w ogóle zbyt ekskluzywne tłumaczenie faktów religijnych postulatami psychoanalitycznymi, zwłaszcza w sformułowaniu freudowskim. W oparciu o te postulaty, ale wprowadzając pewne modyfikacje do obrazu ojca w kompleksie Edypa, autor szuka w osobowości ludzkiej czynników, które dowiodłyby istnienie potrzeby religijnej pierwotnej wywołanej przez Byt Transcendentny i dążącej do pełnego zaspokojenia w tym Bycie. Pominąwszy fakt, że wśród współczesnych kierunków psychologicznych szkoła psychoanalityczna ma ograniczoną ilość zwolenników, wydaje się, że próba konstruowania psychologicznej teorii faktów religijnych mogłaby więcej skorzystać z wyników tak bogato rozwiniętej współcześnie psychologii genetycznej dziecka (szkoła piagetowska). Jest rzeczą niezrozumiałą, dlaczego autor tak mało wykorzystał w swych rozważaniach zdobycze tego właśnie kierunku. Nasuwa się w związku z tym przypuszczenie, że problematyka psychologii religii jest znacznie obszerniejsza niż w ujęciu Vergote’a.

4— Zagadnienie co najmniej dyskusyjne stanowi również przyjęta przez autora metodologiczna zasada rozpatrywania bezpośredniego przedmiotu badań w perspektywie historycznej oraz nieodłączny od tej zasady proces psychologizacji historycznych świadectw religijnych. W per-

spektywie historycznej przeprowadzone zostały dość częste w książce konfrontacje pojęć występujących w naukach pokrewnych dla psychologii religii (historia i socjologia religii, etnologia, antropologia, filozofia) z pojęciami, którymi operują współcześni psychologowie eksperymentalni. Postępowanie tego rodzaju pozwala niewątpliwie uzyskać wiele dodatkowych danych, zwłaszcza gdy chodzi o definiowanie natury zjawisk religijnych, nie daje jednak gwarancji całkowicie poprawnego porównywania pojęć należących do wielu różnych dyscyplin naukowych. Gwarancji tej nie ma wtedy szczególnie, gdy nie ustalą się dokładnie kryteriów konfrontacji pojęć, jak to czyni Vergote. W tego rodzaju konfrontacji pojęcia ściśle psychologiczne, ustalane zwłaszcza eksperymentalnie, mogą być odnoszone w pewnych przypadkach do pojęć nie mających i nie mogących mieć w swojej istocie znaczenia psychologicznego z powodu różnicy ich treści na terenie poszczególnych nauk. Znaczenie pojęć ulega historycznie dużym zmianom i stąd także z tej racji szukanie ich adekwatnych odpowiedników, i to na terenie odrębnej dyscypliny, nie jest łatwe i może prowadzić do zasadniczych pomyłek. Z wymienionych tu powodów można wątpić, czy Vergote rzeczywiście poprawnie dowodzi, ilekroć w tok argumentacji wprowadza przejścia z terenu nauk niepsychologicznych na teren rozważań psychologicznych we właściwym znaczeniu tego słowa.

5— Należy się ustosunkować krytycznie do pominięcia przez autora problemu religijności przeżywanej (modlitwa, asceza, powołanie do stanu duchownego) oraz do okazjowego tylko nawiązywania w toku rozważań do zachowań formalnie religijnych takich, jak liturgie czy praktyki rytualne. Czytelnik nie dowie się też z rozprawy nic o postawie religijnej w okresie starości. Pod tym względem Vergote jest niekonsekwentny, ponieważ wymienione zagadnienia włącza wyraźnie w zakres przedmiotu właściwego psychologii religii.

6— Nie uniknął autor także pewnych dysproporcji przy omawianiu zagadnień centralnych publikacji. Rażące jest pod tym względem bardzo pobieżne potraktowanie istotnego dla całej książki problemu religijności genetycznej dzieci i młodzieży. Co więcej, treściowy związek tego problemu, przedstawionego w części drugiej rozprawy, nie został ustalony wystarczająco zasadnie z problematyką obszernie omawianą w pierwszej części pracy. Ma się nawet wrażenie, iż chodzi tu o związek czysto formalny.

Zbyt skrótowo rozpracowany też został dwuparagrafowy (całość 19 stron) rozdział poświęcony postawie ateistycznej; tym bardziej że paragraf pierwszy ma charakter rozważań historycznych.

Poważnym brakiem książki jest również szczupła ilość informacji na temat metod stosowanych w psychologii religii. Autor ograniczył się wyłącznie do wyliczenia tylko poszczególnych technik nie podając

ani ich teoretycznego uzasadnienia, ani wyjaśnienia w jakim sensie metody stosowane w innych działach psychologii mogą być akomodowane do badań zjawisk (faktów) religijnych.

7— W sposobie przedstawiania poglądów obcych nie zachował Vergote, w znacznej ilości przypadków, łatwo uchwytnego dla czytelnika rozgraniczenia między samym referowaniem jakiegoś autora czy poglądu, a własnym w danym wypadku komentarzem czy krytyką tegoż autora czy poglądu. Ten często występujący brak wyrażania przejścia od referowania do własnego komentarza czy krytyki zaciemnia w efekcie obraz licznych dość zagadnień szczegółowych rozprawy. Wykład zaś pewnych problemów jest wskutek tego nie wystarczająco ustrukturyzowany, w innych przypadkach nawet mętny.

8— Autor postawił sobie zadanie usystematyzowania wyników badań psychologicznych nad zjawiskami religijnymi i uzupełnienia ich rezultatami poszukiwań własnych oraz swych współpracowników dążąc świadomie do podbudowania treści książki danymi pozytywnymi studiów przeprowadzonych w latach powojennych. Na tej podstawie czytelnik spodziewał się znaleźć w publikacji dużą ilość informacji ściśle eksperymentalnych. Informacje te są tymczasem niezmiernie szczupłe, w licznych problemach wręcz niewystarczające; co zresztą Vergote sam stwierdza w wielu miejscach książki. Odnosi się wrażenie, że w całości rozważań autora przeważa jednak orientacja historycznospekulatywna. Wskutek tego praca traci dużo na swych wartościach ściśle odkrywczych. Pod tym jednakże względem autor może być usprawiedliwiony ze względu na drugie kryterium przyjęte w obecnej ocenie krytycznej. Psychologiczne mianowicie badania pozytywne zjawisk religijnych, zwłaszcza gdy chodzi o studia ściśle eksperymentalne, są dopiero w swej fazie wstępnej. Rezultaty jakie w tej dziedzinie dotychczas uzyskano nie pozwalają na dokonanie syntezy doskonałej. Vergote jest świadom w całej pełni tego faktu (przedmowa). I dlatego należy też podnieść także pozytywne walory jego pracy.

Pod względem rzeczowym autor daje całościowy przegląd zagadnień, które w ramach przyjętych przez niego pryncypiów psychoanalitycznych, należą do psychologii religii jako nauki pozytywnej. Z tej racji książka Vergote'a może być słusznie uznana za pozycję pionierską.

W zakresie metodologicznym książka odznacza się zwartą kompozycją wewnętrzną zachowaną między zagadnieniami centralnymi, zwłaszcza w pierwszej części. Analizy przeprowadzone przez autora w toku rozważań szczegółowych cechują się dużą wnikliwością, a wnioski proponowane nie wykraczają poza faktyczny materiał dowodowy i są zawyżają bardzo ostrożne.

Interesujące są z punktu widzenia naukowego i posiadają dużą wartość liczne, sygnalizowane przez Vergote'a problemy szczegółowe wyma-

gające opracowań monograficznych. Wydaje się, że w psychologii religii, o ile ma się ona stać dyscypliną eksperymentalną we współczesnym rozumieniu tych terminów, problematyka szczegółowa została — co najwyżej — naszkicowana. Usiłując dać w swej rozprawie syntezę psychologii religii Vergote postawił sobie zadanie przerastające realne możliwości. Ale też ze względu na wstępną dopiero fazę badań ściśle eksperymentalnych nad zjawiskami religijnymi może być usprawiedliwiony z wielu braków, jakie widoczne są w recenzowanej książce.

R. Żerański

Nowak E., Tryc R., Pani profesor ulica, Warszawa 1968 r.

Stwierdzona gdziekolwiek przestępczość spotyka się z różnymi formami przeciwdziałania. Jedną z takich form była akcja, poprzedzająca na terenie Łodzi próby resocjalizacji młodocianych przestępców. Próby te nazwano eksperymentem łódzkim. Nawiązując do tej akcji autorzy książki informują o ważniejszych przyczynach przestępczości nieletnich. W swojej książce, napisanej lekko, popularnie, publicystycznie, podejmują więc problemy, które są ważne z punktu widzenia naukowego i zasługują na uwagę psychologa, a także pedagoga.

Powodem, dla którego podjęto wspomnianą akcję, polegającą na zebraniu informacji o stanie przestępczości wśród nieletnich, była właśnie wzrastająca przestępczość młodocianych na terenie Łodzi. Pierwszym etapem akcji było wykrycie i zarejestrowanie jednostek przestępczych, poznanie zasięgu ich oddziaływania i rodzaju dokonywanych przestępstw. Wykrytych recydywistów i jednostki najbardziej zdemoralizowane przede wszystkim izolowano oddając ich w ręce fachowej opieki. Przy okazji wykryto grupy, które nie zaczęły jeszcze działalności przestępczej. W stosunku do tych grup zastosowano oddziaływanie profilaktyczne i systematyczną reedukację. Podczas tej rejestrującej akcji szukano potwierdzenia wpływu przyczyn, które według opinii socjologów powodują wzrost przestępczości nieletnich w Łodzi. Wśród głównych przyczyn socjologowie wymieniają urbanizację miasta, migrację ludności i masową pracę kobiet.

Autorzy książki starają się bliżej scharakteryzować faktyczne przyczyny, które spowodowały przestępstwa wśród nieletnich. Tę charakterystykę opierają na licznych obserwacjach i wywiadach przeprowadzonych w izbie zatrzymań, w rodzinnych domach nieletnich przestępców, w szkołach, do których uczęszczały badane osoby, na podstawie wywiadów z kuratorami itp. Swoją opinię na temat faktycznych przyczyn przestępczości nieletnich autorzy książki przedstawiają w dzie-