



PARTE PRIMA

I princípi della Psicologia Religiosa. ¹⁾

Accingendomi a studiare i fenomeni religiosi, questo ramo nuovo e già fecondo della psicologia, credo utile, per evitare ogni sorpresa ed ogni malinteso, d'indicare anzitutto il punto di vista in cui ci poniamo e i princípi che ci serviranno di guida. Questi princípi non sono punto arbitrari: lo son tanto poco che si potrebbe dedurli *a priori* dalla natura stessa della psicologia in quanto scienza positiva. Ma un tale esposto rischierebbe di farli sembrare un po' campati in

¹⁾ Inutile dire che la denominazione di Psicologia *religiosa* non implica alcun carattere religioso nè antireligioso; è una semplice abbreviazione per la Psicologia *della religione o dei fenomeni religiosi*.

aria e ancora sprovvisti della consacrazione pratica, senza la quale non ci sentiamo mai ben sicuri della validità reale delle concezioni teoriche. E ciò perchè val meglio, sembrami, presentarli come tratti per via induttiva dalle ricerche già esistenti di psicologia religiosa, perchè anche noi ne possediamo alcune di eccellenti che son come tante applicazioni concrete di questi principî e permettono per conseguenza di coglierli sul vivo, vedendoli all'opera. Infatti, è sempre preferibile, per ben conoscere le idee direttrici d'una scienza, di liberarle da questa scienza già costituita o almeno cominciata, piuttosto che formularle anticipatamente, astrattamente e senza appoggio nella realtà. È così che la conoscenza anche minima delle opere di Galileo e di Keplero dà un più giusto sentimento dello spirito e del metodo delle scienze fisiche, che non la lettura approfondita del programma magnifico, ma fatto di preziosità, che Bacon ha creduto poterne tracciare.

Le ricerche di psicologia religiosa propriamente dette, alle quali ho fatto allusione, son poco numerose. Esse si riducono ad una ventina di lavori recenti che ci vengon quasi tutti dall'America, e di cui non troverete ancora alcuna menzione nei manuali o trattati più diffusi della psicologia contemporanea. È anche troppo se, a leggere questi ultimi, si sospetti nell'anima umana

una cosa come la religione: gli uni le consacrano al più due pagine ¹⁾, gli altri la ignorano completamente o non ne dicono che qualche parola di sfuggita, al punto che invano se ne cerca l'indicazione nella tavola o nell'indice analitico delle materie ²⁾. Può sembrar strano a prima vista che una disciplina che si richiama dell'osservazione e dell'esperienza, come la psicologia moderna, abbia impiegato un terzo di secolo per scoprire l'esistenza d'un ordine di manifestazioni mentali occupanti il posto che sappiamo nella storia dell'Umanità. La spiegazione di questo fatto paradossale si trova senza dubbio nella grande differenza di temperamento, direi quasi incompatibilità di spirito, che ordinariamente separa le menti scientifiche dalle anime religiose;

¹⁾ Per esempio: Höffding, *Esquisse d'une Psychologie fondée sur l'expérience*, trad. franc., Parigi, 1900, p. 350-352. — Sergi, *Psicologia fisiologica*, trad. franc., p. 355-357. — Wundt, *Grundzüge der physiol. Psychologie*, 4^e Aufl., Leipzig, 1893, t. II, p. 522-524.

²⁾ Fra gli altri Baldwin, *Handbook of Psychology*, 2 vol., Londra, 1890-1891. — James, *The Principles of Psychology*, 2 vol., New-York, 1890. — Külpe, *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, 1893. — Stout, *A manual of Psychology*, Londra, 1899. — Titchener, *An Outline of Psychology*, 2^a ediz., New-York, 1897. — Ziehen, *Leitfaden der physiologischen Psychologie*, 3^{te} Aufl., Iena, 1893. — Alcune di queste opere parlano tuttavia della religione a proposito d'altra cosa; p. es. Baldwin, t. II (Feeling and Will), p. 153, 156, ecc.; e James, t. II, cap. XVI e p. 579, ecc.

le prime essendo poco inclini ad occuparsi d'un dominio che non dice loro gran che per mancanza di esperienze personali sufficientemente marcate, le seconde non provando che una sorda repugnanza per un genere di ricerche che sembra loro una profanazione di ciò ch'esse considerano come il tesoro più sacro. Checchè ne sia, questa diffidenza o ignoranza reciproca, in cui la psicologia scientifica e la religione si son per tanto tempo acquistate l'una di fronte all'altra, non poteva durare a lungo. Da una parte, gli scienziati più positivisti dovevan finire per capire manifestamente che la loro personale indifferenza verso il fenomeno religioso non era una ragione sufficiente per disconoscerne l'esistenza in quanto che fatto; poichè, come ha ben detto il Ribot, " anche spingendo le cose all'estremo, ammettendo che tutte le manifestazioni del sentimento religioso non siano che illusione ed errore, non resta di meno che l'illusione e l'errore sono stati psichici e a questo titolo debbon esser studiati dalla psicologia ¹⁾ „; dall'altra, gli amici della religione -- in specie gli ecclesiastici, sempre più colpiti dalla freddezza o anche dall'ostilità crescente delle masse verso la religione intesa come dogma o rito imposti dal di fuori —

¹⁾ Ribot, *La Psychologie des sentiments*, Parigi, Alcan, 1896, p. 297.

hanno dovuto confessare che se essa possiede veramente qualche realtà, questa realtà dev'essere anzitutto psicologica, un dato di vita interiore, dunque sperimentale in qualche misura e capace di sostenere la prova d'un esame scientifico. Ed è così che vediamo oggi dei teologi ¹⁾ e dei psicologi trovarsi quasi d'accordo e gareggiar di zelo per tentare l'applicazione dei metodi empirici ai fenomeni di coscienza dell'ordine religioso.

Forse obbietterete a questa pretesa novità della psicologia religiosa che, salvo la parola, gli uomini ne han sempre fatta, prova ne siano le analisi così profondamente condotte che i grandi mistici ci han lasciato della loro vita interiore; che del resto esiste da parecchio, sotto il nome di Storia delle Religioni, tutta una letteratura strettamente scientifica che va arricchendosi ogni giorno grazie alle ricerche degli archeologi, dei

¹⁾ Mi si permetta di citare a questo proposito i nomi di due miei concittadini il cui insegnamento orale, in diversi mezzi, ha fatto molto in Ginevra, in questi ultimi anni, per deteologizzare e psicologizzare la religione (mi si perdonino i neologismi). Voglio parlare del Frommel (professore di dogmatica nell'Università) che ha recentemente dato ai suoi scolari un corso speciale sulla Psicologia della Conversione, stampata in parte nella rivista *Foi et Vie*, gennaio-aprile 1901; e di Luigi Ferrière, di cui sarebbe ben da augurarsi che le conferenze così profondamente originali e suggestive fossero presto pubblicate.

filologi, degli antropologisti; e che infine la parola stessa di psicologia figura nel titolo di numerose opere dotte consacrate al problema religioso. — Ciò è perfettamente esatto, ed io ho cura di ricordare tutto quello che il psicologo contemporaneo può trovar di lavoro già fatto e di materiali accumulati per lui nelle opere esistenti. Tuttavia, se le confessioni o autobiografie religiose dei tempi e dei mezzi più diversi costituiscono spesso degli ammirabili documenti, al postutto non sono che dei documenti, degli addentellati, indispensabili per l'edificio futuro, ma che non bisogna confondere con la messa in opera, il lavoro d'organizzazione sistematica che sarà il fatto della scienza propriamente detta. Quanto alla Storia delle Religioni, essa è certamente la sorella primogenita della psicologia religiosa, ma non saprebbe rimpiazzarla; ben lungi che l'una possa tener luogo dell'altra, l'avvenire ne farà sempre più due collaboratrici strettamente collegate e in perpetuo scambio di buoni processi: la storia, studiando la religione obbiettivata e materializzata nei suoi prodotti sociali (culti, miti e dogmi, istituzioni ecclesiastiche, ecc.), porterà alla psicologia le informazioni necessarie per ricostituire l'intima vita religiosa delle generazioni estinte; e a sua volta la psicologia, il cui scopo è di cogliere sul fatto, nella loro realtà immediata, i segreti della coscienza individuale, fornirà con ciò la spiegazione interiore e la vera

chiave di tutte queste manifestazioni di cui la storia contempla lo sviluppo esteriore. Per ciò che riguarda infine certe opere, spesso di alto valore, che portano l'etichetta psicologica¹⁾, nessun dubbio che il loro contenuto non risponda in qualche misura a questa qualifica e che il psicologo non ha molto da attingervi; ma lo scopo generale ch'esse perseguono o lo spirito che le anima, per legittimi d'altronde e rispettabili che siano, obbligano nondimeno a classificarle in altre rubriche, nella teologia, la storia delle religioni, o la filosofia religiosa. Quest'ultima, diciamolo una volta per sempre, essendo tanto differente dalla psicologia religiosa, quanto la filosofia della natura e la metafisica lo sono dall'astronomia, dalla fisica, o da qualunque altra scienza in particolare.

Permettetemi dunque di limitarmi qui, salvo eventuali digressioni o ricorsi a osservazioni inedite, al piccolo numero di lavori che mi sembrano costituire, per eccellenza, le prime assise d'una vera psicologia religiosa, in quanto che: I. a

¹⁾ Per esempio: Vorbrodt, *Psychologie der Glaubens*, Göttingen, 1895. — Koch, *Die Psychologie in der Religionswissenschaft*, Freiburg i. B., 1896. — Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris 1897. — Runze, *Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und der Unsterblichkeitsleugnung*, Berlin, 1894. — Joly, *Psychologie des Saints*, Paris 1897. — Pacheu, *Psychologie des Mystiques*, Paris 1901, ecc.

differenza d'un semplice documento, essi si sforzano per via d'inchieste, di confronti, di statistiche, di sorpassare il livello dei fatti rozzi o puramente individuali per elevarsi a qualche veduta complessiva, a uno sboccio di classificazione o di leggi; II. essi non si propongono di studiare i prodotti esteriori e sociali della religione, ma la stessa vita religiosa, tale come essa si sviluppa nella coscienza personale del soggetto; e III. il loro pensiero dominante è quello della verità puramente scientifica, non dell'edificazione devota o della difesa d'una tesi (sia positiva che negativa) di teologia o di filosofia ¹⁾.

I.

Il primo punto che mi colpisce nel confronto di questi lavori, è che essi lasciano interamente da banda la questione della verità oggettiva della religione.

¹⁾ I lavori di cui mi son più servito e che ho preso specialmente in considerazione nel mio corso del 1901-902, son quelli del Coe, Daniels, G. S. Hall, Hylan, James, Andr. Lang, Leuba, Marillier, Murisier, Ribot, Royce e Starbuck. (Per ciò che concerne il James, il suo volume *The Varieties of religious Experience*, Londra 1902, non era ancora stampato, ma il contenuto della sua prima serie di « Gifford lectures » m'era noto per le relazioni che aveva pubblicato un quotidiano di Edimburgo, *The Scotsman*, maggio e giugno 1901).

Come sapete, ogni esperienza religiosa un po' accusata ingrandisce, in colui che la prova, la credenza in un ordine di realtà superiori, la certezza dell'esistenza di Dio — o degli dèi, o di esseri spirituali qualsisiano, o più vagamente ancora, come nel buddismo primitivo, d'una legge o verità suprema — insomma, la convinzione di un qualche cosa che oltrepassa e domina il nostro universo visibile, ma che si rivela e si lascia come toccare col dito nei dati immediatamente vissuti della coscienza religiosa. Nella stessa guisa che le nostre percezioni sensibili posseggono un "coefficiente di realtà esterna ¹⁾", una specie di indice di valore indipendente, che ci fa credere all'esistenza dei loro oggetti, tavole, bestie o stelle, così si può dire che i fenomeni religiosi posseggono anche un coefficiente di realtà o un indice di valore, ma di valore o realtà *trascendente*, cioè oltrepassante il mondo ordinario percettibile a tutti gli uomini, e sfuggente a quelli che non han fatto queste esperienze speciali. Sapete egualmente qual pomo di discordia è stato, nella storia dell'umanità, quest'indice di valore che varia considerevolmente o s'attacca a cose differentissime secondo gl'individui, ma di cui ciascuno si stima di essere il solo giudice non solo per sè stesso, ciò che è perfettamente le-

¹⁾ Vedere, per esempio, Baldwin, *The coefficient of external reality*, *Mind*, XVI (1891), p. 89.

gittimo, ma anche per altri, ciò che è del tutto abusivo ed è stato la causa d' infinite sventure. Non v'è punto bisogno di evocare minutamente i dolorosi conflitti di opinioni teologiche e metafisiche, i fiumi d' inchiostro e di sangue versati sui campi di battaglia della filosofia e delle guerre religiose, che sono state generate da questo fatale coefficiente di realtà trascendente per il fatto che l' uomo ha la mania di volerne imporre il riconoscimento ai suoi simili senza curarsi di sapere se essi l' hanno egualmente provato. Ritroviamo ancora un'eco di queste lotte, pacificata e benigna come s' addice a pensatori civili, nelle giostre a cui il problema della " conoscenza religiosa „ e dei suoi fondamenti continua a dar luogo nel seno della teologia protestante contemporanea.

Se vi ricordo l' importanza che ha avuto in tutti i tempi la questione della verità assoluta della religione e della natura delle realtà oggettive in cui essa crede, è per farvi meglio spiccare il fatto che detta questione non occupa nessun posto nei lavori di psicologia religiosa di cui ci occuperemo. Tutti i loro autori, per una specie di tacita convenzione, praticano ciò che io chiamerei *il principio dell' Esclusione della Trascendenza*. — Escludere qualcosa o qualcuno non significa sopprimerlo in sè, negarlo assolutamente, ma semplicemente chiudergli la porta sul naso, cacciarlo di là ove non si sa che farne. La

psicologia religiosa non rigetta, più che non affermi, l' esistenza trascendente degli oggetti della religione: si limita ad ignorarla ed a scartare un problema che essa stima non essere di sua spettanza. Per la psicologia infatti, dice ancora il Ribot, " il sentimento religioso è un fatto ch' essa deve semplicemente analizzare e seguire nelle sue trasformazioni, *senza alcuna competenza per discutere il suo valore oggettivo o la sua legittimità* ¹⁾ „. Le parole che sottolineo rispondono esattamente a quel che voglio dire per la esclusione della trascendenza. Non mi ricordo di aver incontrato questa idea così nettamente espressa negli autori americani, non più del resto che essi precisino ciò che intendono per religione. Essi son gente troppo pratica per perdere il proprio tempo intorno a delle definizioni ²⁾, formula-

¹⁾ Ribot, *Op. cit.*, pag. 297.

²⁾ Sulle innumerevoli definizioni della religione proposte dagli autori — e sulla loro inutilità — vedere le buone note del Leuba, il quale deplora tutta la pena e il tempo che si è spesi a voler determinare così l' essenza generale della religione, invece di studiarne i processi psicofisiologici concreti e di ricercarne il principio in qualche modo « germinale ». Leuba, *Introduction to a psychological Study of Religion*; *The Monist*, vol. XI (gennaio 1901), p. 195. Ritroviamo l' istessa idea della futilità di tutte le definizioni della religione messe a fronte dell' estrema complessità e diversità delle esperienze religiose, in James, *The Varieties of religious Experience*, Londra, 1902, pag. 27.

zioni di principi, e altre baie della porta alle quali s'arresta lo spirito francese nel suo amore spesso esagerato della chiarezza. Ma se essi non ripudiano esplicitamente il problema della trascendenza, nel fatto non l'affrontano per nulla nei loro lavori, ciò ch'è tutt'uno. Questa astensione, riflessa o istintiva, parte da un sentimento nettissimo delle condizioni stesse d'esistenza della psicologia religiosa in quanto scienza positiva. È chiaro infatti: cosa ne avrebbe fatto di essa e del suo avvenire se si lasciava attrarre nei vortici della metafisica o dell'epistemologia, e doveva, per studiare i fenomeni religiosi, scegliere fra quelli che ammettono l'esistenza di Dio o di un mondo trascendente, quelli che non vi vedono che pure illusioni della coscienza soggettiva, e quelli che predicano una prudente indecisione a questo riguardo, senza parlare della gamma dei compromessi e sfumature intermedie? Proprio come le altre scienze particolari — di cui l'esistenza e i progressi sono subordinati al rifiuto dei problemi insolubili per esse, concernenti l'intima essenza, il fine ultimo o la causa prima dei fenomeni che studiano — la psicologia religiosa non può fondarsi e progredire che alla condizione di evitare risolutamente, rimandandole alla filosofia, le questioni insidiose in cui essa rischierebbe di rimanere irrimediabilmente inghiottita a prima giunta. È permesso, beninteso, a ognun di quelli che la coltivano di avere la

convinzione personale su questi problemi riservati; poichè il psicologo resta sempre un uomo, cioè pieno di preferenze metafisiche, confessate o no, in un senso o nell'altro. Ma queste opinioni individuali sull'essenza della religione e la realtà di un mondo invisibile, non debbono più interferire nel psicologo con le sue ricerche d'ordine scientifico, di quanto l'opinione particolare di un fisico sull'esistenza o inesistenza in sè del mondo materiale non saprebbe contrariare i suoi lavori di laboratorio.

È necessario aggiungere che, escludendo i problemi metafisici a cui dà luogo il coefficiente o sentimento di trascendenza, la psicologia non cessa per questo di constatare il fatto stesso di questo sentimento e di osservarlo il più fedelmente possibile, con tutte le sue sfumature e variazioni, come un dato mentale che sia parte integrante dell'esperienza religiosa. Ciò sarebbe infatti mutilare arbitrariamente quest'ultima quanto omettere la convinzione di realtà superiore, l'impressione di valore e di significato oggettivo, da cui essa è accompagnata o seguita nella coscienza del soggetto. La descrizione, per esempio, d'una estasi, di una visione, di una trasformazione interiore — o semplicemente del sentimento di santa maestà e d'autorità assoluta di cui s'aureola in molti l'appercezione del Dovere — rimarrebbe incompleta se non vi si indicasse, per quanto si potrà fare, sino a qual punto colui che ha pro-

vato questi fenomeni non vi ha scorto che un semplice accidente soggettivo privo di significato, o, al contrario, li ha presi sul serio come le prove evidenti, la rivelazione nella sua vita personale, d'un ordine di cose invisibili. Solo la psicologia religiosa, registrando questi giudizi di trascendenza, impliciti o formulati, si astiene accuratamente di giudicarli alla sua volta. Essa adotta verso di essi la neutralità delle Facoltà universitarie, che autorizzano e riconoscono la stampa delle tesi inaugurali dei loro allievi ma " senza pretendere con ciò di enunciare opinione sulle proposizioni che vi son contenute „. Il psicologo riconosce ancora a titolo di fatti interiori, ma guardandosi bene dal condannarli od approvarli, tutti gli apprezzamenti che le anime religiose si senton costrette di portare sulle loro intime esperienze. — La stessa nota può applicarsi alle idee, rappresentazioni, e concezioni intellettuali qualsivanziano in mezzo a cui il soggetto formula o si spiega da per sé ciò che ha provato. Spetta alla psicologia, è inutile dirlo, di delucidare la natura e l'origine di tutti questi sistemi di immagini e di nozioni interpretative collegandole nella misura del possibile all'influenza dell'educazione ricevuta, ai ricordi delle letture e delle cerimonie, alla suggestione delle idee regnanti, ecc. Ma qui ancora essa si guarderà bene dal prendere posizione pro o contro il valore assoluto, il significato trascendente, attribuito sia dal soggetto, sia

da coloro che gli stanno intorno, a tutto questo simbolismo immaginativo e intellettuale intimamente saldato all'esperienza religiosa stessa.

Per illustrare con un esempio ciò che precede, prendiamo, se volete, il caso di Giacobbe gridante, al risveglio, dopo il suo famoso sogno della scala: " *Vere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam* ¹⁾! „ Più d'un lettore, a questa vecchia narrazione, si chiede involontariamente se il futuro patriarca aveva torto o ragione di concludere così del suo sogno alla presenza reale dell'Eterno. Cosa ci dirà la psicologia al riguardo? — Nulla. Essa si guarderà ben dal dire, col teologo scolastico schiavo del sacro testo (che d'altronde è muto su questo punto), che Giacobbe non si sbagliava e che il suo sogno veniva evidentemente dall'Eterno; non dirà di più, col dilettante moderno unto di fisiologia, che il povero Giacobbe è stato vittima d'una illusione, assai scusabile d'altronde in un tempo in cui non si sapeva ancora che i sogni sono il prodotto incoerente del metabolismo notturno dei neuroni corticali; non avrà cura di ricusarsi allegando il *non liquet* del dubbio filosofico su un punto in cui sol l'Eterno, insomma, avrebbe la qualità per rispondere con piena conoscenza di causa. No: la psicologia risponderà niente di tuttociò, ma

¹⁾ « Certamente il Signore è in questo luogo, ed io non lo sapeva ». Genesi, cap. XXVIII, versetto 16.

facendo orecchio da mercante su una questione che punto le riguarda, noterà semplicemente nel suo taccuino: "Giacobbe racconta di aver fatto tal sogno sorprendente. Sia. E afferma inoltre che al ricordo di esso egli non ha potuto fare a meno dal credere che l'Eterno fosse realmente presente, in conseguenza di che egli ha fatto della pietra che gli servi da capezzale un piliere ¹⁾. Dunque atto „. Poi si metterà in cerca di casi analoghi, sia nella vita di Giacobbe che in quella d'altri individui, e ricercherà tutte le circostanze esterne o interne, antecedenti, concomitanti o susseguenti, che posson avere qualche connessione prossima o lontana, diretta o indiretta, con l'esperienza psicologica di cui si tratta; insomma, si dedicherà alla piccola cucina adusata ad ogni investigazione sperimentale, conformemente alle ricette sminuzzate nei trattati di metodologia, in modo da riescire bene o male a ciò che chiamiamo la conoscenza scientifica e la spiegazione naturale del fenomeno. Ma giammai essa si avventurerà a dire se Giacobbe ebbe torto o ragione di prender sul serio il sentimento di trascendenza che era parte integrante del ricordo del suo sogno, e d'interpretarlo per la presenza dell' "Eterno „ piuttosto che per quella di Baal, di Mercurio o d'ogni altra divinità.

¹⁾ . . . « tulit lapidem quem supposuerat capiti suo, et erexit in titulum. . . ». Genesi, XXVIII, versetto 18.

Il silenzio dei nostri autori sulla questione filosofica della trascendenza ha per compenso un'attenzione grandissima accordata ai problemi dipendenti dai metodi empirici. Si può notare a questo riguardo nei loro lavori un certo numero di caratteri a cui gli studi religiosi non ci avevan guari avvezzi sinora.

E primieramente la loro psicologia è *fisiologica*, per cui intendo la cura costante di ricercare tutte le condizioni organiche dei fenomeni religiosi, tanto le loro condizioni più o meno remote di età, di sesso, di razza, di temperamento, di salute o di malattia, ecc., quanto quelle immediate, cioè i loro correlativi cerebrali. S'indovina che su quest'ultimo punto i suoi tentativi non son coronati che da un mediocre successo e si riducono il più spesso a disegnare dei circoli e delle linee simboliche ¹⁾: i processi intimi dei nostri centri nervosi sono ancora avvolti da molte oscurità perchè si possa assegnare con qualche probabilità ciò che succede nel cranio d'un santo in

¹⁾ Non vi è limite netto tra i diagrammi che son semplici rappresentazioni figurate dei fattori che l'introspezione scovre in un processo psicologico complesso, e quelli che son già dei disegni schematici delle diverse parti del sistema nervoso con le loro vie d'associazione, ecc. Tutti questi mezzi di parlare agli occhi e di fissare provvisoriamente le idee sono stati molto abilmente utilizzati dai psicologi americani per chiarire, grazie ad uno sboccio d'interpretazione fisiologica, un gran numero di fenomeni dell'or-

estasi o d' un peccatore nell' istante della conversione ; e quando si sono invocati dei cambiamenti d' eccitamento e d' inibizione , statuita una rottura d' equilibrio dell' energie nervose o il loro trasporto dai centri inferiori a quelli superiori , ammesso lo stabilimento di nuove coordinazioni , tracciate delle vie d' associazione che s' approfondiscono e d' altre che si sorvolano , non si è lungi dall' aver esaurito il ciclo delle possibilità cerebrali attualmente immaginabili . Ma se questi tentativi di rappresentazioni anatomo-fisiologiche son forzatamente grossolane e inadeguate , capaci dunque d' indurre in errore i lettori avventati che attribuirebbero loro un' esagerata importanza , accusano nonpertanto una preoccupazione assolutamente conforme allo spirito generale della psicologia scientifica , ed hanno il loro pieno valore come biffe segnalanti le lacune delle nostre presenti conoscenze e fissanti la direzione delle future ricerche . Certamente noi non ci culliamo nell' ingenua illusione che la fisiologia cerebrale , anche perfezionata , renderebbe conto dell' esi-

dine morale e religioso , come il fenomeno dell' imperativo categorico , la conversione e le sue diverse fasi , l' influenza del culto pubblico sulla condotta , ecc. — V. principalmente le figure del Leuba , *The Psycho-physiology of the moral Imperative* , American Journ. of Psychology , vol. VIII , p. 531 e 545 ; — Starbuck , *The Psychology of Religion* , London , 1899 , p. 84 , 88 , 110 , 115 , 159 , 253 ; — Hylan , *Public Worship* , Chicago , 1901 , p. 80 - ecc.

stenza della coscienza religiosa ; poichè in virtù dell' assioma di dualismo psicofisico — dell' eterogeneità che separa il fenomeno mentale , non spaziale , dal suo correlativo materiale , spaziale — la conoscenza perfetta del cervello , in quanto organo fisico , non diminuirebbe per nulla il mistero ultimo che spazia sul perchè del fatto psicologico ; ma è perlomeno tener schiusa la prospettiva d' un processo concepibile e dei fini accessibili , quanto tendere sempre a tradurre i dati dell' introspezione in termini paralleli di meccanica nervosa . Senza contare che questo ricorso a schemi più o meno geometrici diventano spesso una sorgente di reale chiarezza , poichè obbligano il pensiero ad una precisione di analisi che esso non avrebbe raggiunta senza di ciò .

Poco progredita attualmente in materia di fisiologia cerebrale , la psicologia religiosa si studia di rifarsi osservando più minuziosamente tutte le altre condizioni , più facilmente accessibili , dell' apparizione dei fenomeni che essa studia . Con ciò , essa è nel contempo *genetica* o *evolutiva* in quanto considera la vita religiosa nel suo divenire e nella sua dipendenza di fronte a tutti i fattori , esterni o interni , che possono influire sul suo sviluppo ; e *comparata* , in quanto estende il cerchio delle sue investigazioni al più gran numero possibile d' individui e di mezzi differenti , per mettere in luce le simiglianze e le diversità delle loro intime esperienze . Sotto questo rap-

porto, l'attitudine dei psicologi è proprio l'opposto di quella che prevale generalmente nei teologi. Questi partono volentieri dalla tacita supposizione che l'esperienza religiosa obbedisca a un tipo unico, fisso, solo legittimo e canonicamente autorizzato, fuori del quale le anime battono fatalmente una via falsa per andare a perdersi nei deserti dell'incredulità o nel fango dei morbosi perversimenti; solo, essi non son guari riusciti a mettersi d'accordo su questo processo religioso normale, al punto, per es., che uno stesso fenomeno, come la brusca conversione, per gli uni è il fatto centrale e indispensabile della religione, e per gli altri un sintomo allarmante di disquilibrio mentale. Al contrario i psicologi, il cui primo articolo di fede è il rispetto dei fatti, non vedono ragione *a priori* perchè la diversità delle condizioni umane debba necessariamente fondersi in una sola e stessa stampa di esperienza religiosa; così tutti i loro lavori tendono piuttosto a stabilire che vi son differenti forme di evoluzione interiore, e a metterne in rilievo le condizioni determinanti. È così che lo Starbuck ha mostrato con le sue inchieste che si può incontrare, negli stessi mezzi, un tipo di sviluppo religioso con conversione e un altro senza conversione (ciascuno suddividentesi in diversi sottotipi) mettendo capo d'altronde tutt'e due essenzialmente allo stesso risultato, la schiusura d'una vita cristiana egualmente ricca di frutti interiori ed este-

riori ¹⁾; e le ricerche statistiche e in uno sperimentali del Coe ²⁾ permettono già d'attribuire in gran parte questa varietà, nella forma dell'evoluzione religiosa, a delle precise differenze del temperamento psicofisiologico. Se la psicologia statuisce così delle categorie e una classificazione laddove il teologo, insaziabile di unità, sognava di schiacciare le diversità individuali sotto il rullo compressore d'una formula dogmatica, essa scovre d'altra parte delle analogie e delle identità fondamentali laddove non si aspettava guari di incontrarne: vedremo, per esempio, col Daniels ³⁾, che esistono presso i popoli selvaggi dei costumi e dei riti d'iniziazione, all'epoca dell'adolescenza, che rispecchiano l'istruzione e la confermazione dei catecumeni nelle chiese cristiane, e che mostrano chiaramente che l'idea della rigenerazione, della nascita novella, del passaggio dell'individuo da una vita inferiore ed egoista ad un'altra più alta e più vasta come membro d'un organismo spirituale, è un'idea universale, profondamente umana, che risponde ad un fenomeno naturale di

¹⁾ Starbuck, *The Psychology of Religion, an empirical study of the growth of religious Consciousness*. London, 1899.

²⁾ Coe, *A study in the dynamics of personal religion*. *Psychological Review*, t. VI, 1899, p. 484. (Riprodotta nel suo volume *The Spiritual Life*, New-York, 1900, p. 104).

³⁾ Daniels, *The new life, a study of regeneration*. *Amer. Journ. of Psych.*, t. VI, p. 61.

crescenza e di trasformazione nell'istesso tempo fisiologica e morale.

Ciò mi porta a considerare un quarto carattere, il *dinamico*, della psicologia religiosa. Questa non si cura di descrivere il contenuto del sentimento religioso come qualcosa di dato una volta per sempre, di immobile, di stabile; ma considera la religione individuale come un processo, spesso molto complesso e abbracciante dei fattori eterogenei, che si svolge attraverso fasi diverse e tradisce un giuoco di forze vive sottogiacenti. Questo carattere è manifesto nei lavori che il Leuba ha consacrato alla conversione, con il suo periodo prodromico di turbamenti e di lotte, la sua crisi centrale e il suo vortice decisivo, e le sue conseguenze più o meno permanenti; e risplende con più ampiezza ancora nel volume dello Starbuck, ispirato da un capo all'altro dal desiderio di mettere in luce le "linee di crescita", che segue lo sviluppo religioso dell'individuo, di stabilirne i rapporti con l'evoluzione generale di tutte le funzioni psicologiche e fisiologiche, e di separare le forze o tendenze vitali all'opera in questo sviluppo¹).

¹) Leuba, *A study in the psychology of religious phenomena*. Amer. Journ. of Psych., vol. VII (aprile 1896), p. 309. — Starbuck, *Psychology of Religion*, 1899. — Vedere anche i recenti articoli del Leuba sulle *Tendenze religiose nei mistici cristiani* (Revue Philosophique, luglio

Tutti questi caratteri della psicologia religiosa — fisiologico, genetico, comparato, dinamico (si potrebbe sminuzzarli e moltiplicarli ancora di più) — si sovrappongono e son così strettamente connessi che mi sembra più semplice di riunirli sotto una stessa idea, vale a dire *il principio dell' Interpretazione Biologica* dei fenomeni religiosi. Ciò vuol dire che la religione vi è considerata e studiata come una funzione vitale, di cui si tratta di determinare le forme e le condizioni di sviluppo, le varietà e le modificazioni tanto normali che patologiche¹) secondo i soggetti e i gruppi, l'ufficio infine, l'importanza, gli effetti nel mezzo delle altre funzioni, nell'economia dell'individuo in quanto organismo vivente e personalità psichica insieme.

II.

Non vedo, nell'attuale psicologia religiosa, altra idea direttrice abbastanza generale per segnalarvela sin da questa introduzione. Ma i due

e novembre 1902), ov'egli sbrogliava nel fenomeno dell'estasi la quadrupla tendenza al godimento organico, al placamento del pensiero, al possesso d'un appoggio affettivo e alla universalizzazione dell'azione.

¹) Vedere, per esempio, Starbuck, *Op. cit.*, cap. XIII (the abnormal aspect of conversion), e Murisier, *Les maladies du sentiment religieux*, Paris 1901.

principi che ho rilevato sono sufficienti per farvi intravedere come l'angolo sotto cui la religione è considerata dai psicologi, differisce dal punto di vista popolare e tradizionale. Per questo, essa è anzitutto un sistema di dogmi che bisogna accettare e di pratiche a cui si deve sottostare; in altri termini, è un insieme di verità trascendenti proposte all'intelligenza, onde son tenute, nei migliori casi, a guadagnare il cuore per commuovervi i sentimenti e determinare la volontà, aspettando di trasformare l'individuo fin nella sua assenza. Il psicologo biologista rivolta in qualche modo questo concatenamento e lo concepisce proprio in senso inverso. Per lui la religione è essenzialmente una disposizione o un intimo processo dell'essere organico e psichico, una specie di variazione spontanea o di spinta istintiva che parte dagli strati più profondi dell'individualità e si manifesta con dei fenomeni dell'ordine emotivo e volitivo, i quali, mettendo secondariamente in moto l'intelligenza e l'immaginazione, vi fan nascere delle idee, delle rappresentazioni, delle nozioni spiegative, più o meno adeguate, di ciò che il soggetto ha sofferto e sperimentato nel suo foro interiore. Ne risulta che se i dogmi e i concetti teologici, nati da questo lavoro di riflessione esercitantesi dopo il fatto sui dati primordiali della coscienza religiosa, conservano qualche valore agli occhi della psicologia, ciò non è più a titolo di pretese verità assolute

stendentisi sulla natura del mondo invisibile, come crede il vulgo, ma solo in quanto tentativi di esprimere intellettualmente, di tradurre in immagini sensibili o in nozioni discorsive, delle esperienze individuali profonde e immediatamente vissute, ma che sfidano ogni descrizione esatta e restano incomunicabili nella loro realtà concreta.

Mi direte probabilmente che questi due modi inversi di concepire il processo religioso, lungi dall'essere contraddittori, son egualmente veri, ma riguardanti casi differenti. L'ordine ammesso dal psicologo — che va, da una variazione nel fondo inscrutabile dell'individuo, alle sue esperienze di vita interiore, poi alla loro obbiettivazione più o meno deformata dall'intelletto — s'applicherebbe ad alcune rare e straordinarie personalità, fondatori di religioni, capi di sette, o umili credenti ma di un temperamento originale e di primo impeto, nei quali la vita religiosa scaturisce infatti come una creazione geniale, senza filiazione evidente (od anche in diretta opposizione) con le idee ambientali, e deve per conseguenza crearsi dopo il fatto la propria espressione intellettuale.

D'altra parte il punto di vista corrente resterebbe vero della massa dei fedeli, in cui la religione, essendo a bella prima affare d'imitazione passiva e d'insegnamento ricevuto, deve forzatamente entrare in testa pel canale della vista o dell'udito e traversare l'intelletto prima di penetrare più avanti. E la psicologia avrebbe torto di disin-

teressarsi di ciò che avviene nel *vulgum pecus*, per non considerare che le nature elette o i grandi iniziatori, ed erigere in regola generale, ad onta del corso ordinario delle cose, un caso che non sarà mai che una infima eccezione. — Quest'ap-punto è giustissimo in quanto insiste sulle enormi differenze di spontaneità e di profondità che offre l'esperienza religiosa personale da un capo all'altro della scala umana. Non dimenticate tut-tavia che, nella grande gregge stessa, la religione non può pretendere al posto di realtà esistente finchè non consiste che in affermazioni dogma-tiche, a livello d'intelligenza, o in riti compiuti per pura conformità sociale (non più del senti-mento estetico, per esempio, che si riduce a sa-pere a memoria le definizioni del bello ed a cor-rere i concerti o le esposizioni per far come fan tutti). A rigor di termine non vi è fenomeno re-ligioso, dunque materia da studio per la psicologia, che a partire dal punto in cui gli articoli del ca-techismo o le cerimonie esteriori son riusciti a far sorgere dalle profondità dell'individuo qual-cosa di personale, emozioni o tendenze, leggiere e fuggitive finchè vorrete, ma infine veramente risentite, in contrasto sorprendente, per conse-guenza, con l'impersonalità fredda delle formule intellettuali e delle pratiche automatiche. Ne ri-sulta che nel semplice fedele, come nel più grande profeta, è soltanto ciò che germina e spinge dal di dentro, " ciò che sorge dal cuore dell'uomo ",

— poco importa donde ne sia venuta la semente — che costituisce l'oggetto proprio della psi-cologia religiosa. Quanto alle idee dogmatiche, costruzioni teologiche, ed altre elucubrazioni che il cervello ricama su questi fatti interiormente dati, il psicologo può ancora interessarvisi, non ch'egli vi veda una conoscenza obbiettiva della natura divina e del mondo trascendente, ma perchè vi scovre come un riflesso, o un residuo intellet-tualizzato, di certe esperienze vitali e di processi intimi della coscienza umana.

All'opposto dunque dell'opinione che fa della religione un affare intellettuale di primo grado, una specie di spiegazione metafisica dell'universo ¹⁾, la psicologia religiosa rigetta questi pro-dotti del pensiero speculativo all'ultimo piano, come secondari e derivati; e i soli fenomeni

¹⁾ Come esempio recente di questa opinione ancora così diffusa, si può citare la prefazione che Camillo Saint-Saens ha fatta al libro del Regnault, *Hypnotisme, Religion* (Parigi 1897): « Le religioni hanno avuto per primo incentivo la ricerca della verità, il desiderio di sapere e comprendere tutto, unito all'impotenza di pervenirvi. Chi dice religione dice credenza, cioè accettazione d'una verità non dimostrata, ricevuta come tale sur una semplice affermazione... » Questo punto di vista intellettua-lista, che pone l'essenza e il centro di gravità della re-ligione nell'accettazione d'una verità non dimostrata, è agli antipodi del punto di vista biologico che domina l'attuale psicologia religiosa.

ch'essa tiene per essenziali e fondamentali sono gli avvenimenti affettivi e conativi — emozioni, sentimenti, aspirazioni, intuizioni spontanee, desideri, tendenze, sforzi, rivolte, scatti o consensi interiori, lotte turbanti e trasformazioni della personalità, ecc. — con, beninteso, i processi ancora più profondi che preparano e sopportano, al di sopra del livello della coscienza, tutte queste esperienze vive di cui l'io è il soggetto (poco importa, pel momento, che concepiate questi processi sottogiacenti come fatti di "cerebrazione incosciente" o di "coscienza subliminare"). Questo modo di comprendere la religione non è del resto precisamente nuovo. Lo incontrerete già nei nostri vecchi vangeli, ove una concezione prettamente biologica della vita religiosa splende in un gran numero di parabole e paragoni tratti dal mondo organico e specialmente dal regno vegetale; si ritrova nei mistici di tutt'i tempi a cui esso ha permesso di giungere, per proprio conto, a questa ideale separazione, di cui le chiese costituite si son generalmente mostrate incapaci, fra la vita religiosa veramente vissuta da una parte e i sistemi dogmatici regnanti dall'altra¹). Questa stessa idea si fa strada infine

¹) Cfr. l'eccellente nota del Murisier (Archiv. de Psych., t. I, p. 276): « Solo i mistici sinora hanno avvertita l'unione dello spirito religioso e d'una completa indipendenza intellettuale. Un misticismo sano, accessibile ai semplici perchè abbandona i dogmi, suscettibile per

presso illustri teologi moderni, che han finito per adottarla e proclamarla con belle parole, e testimone ne sia questo passo che colgo, fra venti altri analoghi, in uno degli ultimi scritti del rimpianto Augusto Sabatier: " Il fondo dei dogmi e dei simboli è la realtà religiosa stessa, è il *processo vitale* (che crea lo Spirito infinito ed eterno, rivelandosi) nello spirito dell'uomo e nelle esperienze stesse della sua pietà¹) ». Le parole che ho messo tra parentesi tradiscono il teologo, le cui speculazioni filosofiche sulla causa ultima del " processo vitale », per eccellenti che siano, non han diritto d'entrata nella nostra scienza, in virtù del principio d'esclusione della trascendenza; ma sopprimete quelle poche parole, e la formula del Sabatier esprime esattamente il modo con cui la psicologia religiosa considera i dogmi ed i simboli, dal punto di vista biologico che le è proprio.

La stessa ragione di allearsi allo spirito scientifico più rigoroso: ecco la religione più individuale e nel contempo più umana ». Vedere anche Récéjac, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, Parigi 1897; come pure la recente conferenza del Boutroux su *Le mysticisme*, detta all'Istituto Psicologico Internazionale il 7 febbraio 1902. (Bulletin de l'Inst. Psych. Intern. gennaio-febbraio 1902, p. 13).

¹) A. Sabatier, *Essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse*. Revue de Théologie et de Philosophie (Losanna, 1893), t. XXVI, p. 235. Le due parole in corsivo sono dell'originale, ma le parentesi son mie.

III.

Non mi dissimulo che, così presentata, la psicologia religiosa rischia d'esser vista con cattivissimo occhio nei due campi opposti: da un lato, da quelli che, tenendo la religione per un dominio essenzialmente sovranaturale e sacro, non comprendono come ci si permetta di affrontarla con l'indipendenza di spirito, la serena impassibilità, che è qualità propria dell'attitudine degli scienziati; e dall'altro, dai moltissimi unti di falsa volgarizzazione scientifica, i quali s'immaginano ingenuamente che il conto della religione sia stato definitivamente regolato dagli argomenti dell'Homais e dalle "scoperte della scienza moderna".

Quest'ultimi avversari, per incominciar da essi, deploreranno indubbiamente che, invece di adoperarsi a schiacciare l'Infame, i psicologi si fanno un dovere di fargli l'onore d'una investigazione in buona maniera, ov'essa s'abbandona al caso di attingere un guaime d'importanza e un'aria di legittimità biologica. Non mi fermerei e discutere con questi dottrinari — metafisici senza saperlo, ordinariamente tanto più pronti a pontificare in nome della scienza quanto meno l'hanno frequentata — se il loro punto di vista non avesse rivestito una forma più seria nella tesi che fa della religione, sia la semplice sopravvivenza o la riapparizione atavica d'una fase di sviluppo umano oggi sorpassata (o che dovrebbe

esserla), sia un fenomeno morboso e un segno di disposizione a degenerare; due opinioni suscettibili d'altronde di combinarsi. Questa tesi, che ha numerosi partigiani nei centri medici, poggia sulla faraggine delle grossolane superstizioni o delle barbare cerimonie che quasi tutti i culti si son tirate dietro, sulle numerose osservazioni di follia mistica raccolte nei manicomi, sulle aberrazioni cagionevoli o i perversimenti criminali di cui tante sette han dato il triste spettacolo; insomma, e in modo generale, sull'alleanza assai ordinaria dell'esaltazione religiosa con anomalie o commozioni psicopatologiche evidenti. Ce ne vuole, tuttavia, perchè questa unione frequente della religione con un certo grado di morbosità autorizzi una ferma conclusione quanto al loro rapporto reale. Manchiamo ancora di informazioni sufficienti per decidere se la concomitanza di queste due specie di fenomeni costituisca più che una fortuita coincidenza, ed abbia veramente il valore d'una regola generale. Poi, anche ammettendo che il fatto fosse stabilito, rimarrebbe ancora d'interpretarlo. Si può senza dubbio supporre che le esperienze religiose son la causa, o l'effetto, e nei due casi una semplice forma, del disquilibrio mentale; ma si possono anche far altre ipotesi egualmente plausibili. — Perchè, per esempio, le commozioni morbose non sarebbero punto le conseguenze accidentali, quantunque quasi inevitabili nelle circostanze ordinarie della lotta per

l'esistenza, di disposizioni particolari, come una estrema sensibilità, che sarebbero le condizioni eccezionali richieste per intime esperienze di un ordine superiore, inaccessibile ad organismi più grossolani ma in miglior stato di resistenza agli attriti del mezzo ambiente? Sarebbe allora della vita religiosa personale come di tutte le manifestazioni del genio, la cui unione così spesso proclamata con la follia ¹⁾ si spiega insomma, non per un'identità di natura, ma per la dipendenza d'una condizione comune, cioè una delicatezza speciale di struttura organica, che espone l'individuo ai peggiori pericoli nel contempo che lo fa partecipe dei supremi privilegi. — O ancora, supponendo che i fenomeni religiosi abbiano una necessaria connessione con la patologia e restino interamente estranei agli individui sani, proverebbe ciò che essi medesimi sono patologici? Si dirà, per esempio, che i processi di cicatrizzazione delle ferite, che non possono certamente dirsi normali perchè non hanno luogo nello stato normale d'integrità corporale, son dei processi morbosi, quando han giustamente la guarigione per fine? Ora che sappiamo se, del pari, la religione sperimentata non sia al postutto, come già lo diceva Gesù ²⁾, un processo curativo e rigene-

¹⁾ Vedere gl'importanti studi di Cesare Lombroso su « Il genio », Bocca, Torino.

²⁾ « Non est opus valentibus medicus, sed male habentibus ». Matteo, IX, 12.

ratore, da cui si comprende quindi ch'esso non possa spiegarsi che sui terreni morbosi? — Lo vedete, nulla è più comodo che di opporre alla teoria patologica, con cui si vorrebbe condannare la religione, altre teorie che la giustificano pienamente, anche dal punto di vista puramente biologico. Come pervenire allora a delucidare queste così complesse questioni, ove pullulano i fatti più diversi e in apparenze più contraddittori, se non con uno studio metodico, imparziale e rigoroso, dei fenomeni religiosi individuali, delle loro condizioni empiriche, delle loro funzioni e conseguenze — val' a dire precisamente con la psicologia religiosa? Donde emerge che la costituzione di questa scienza è una tappa necessaria per quelli stessi che son d'istinto e di proposito deliberato ostili alla religione; ed essi dovrebbero esser i primi a favorire il solo genere di ricerca da cui possano sperare un giorno la giustificazione veramente scientifica della loro tesi favorita, la quale finora, per esser del dogmatismo antireligioso, è sempre dogmatismo ¹⁾.

E veniamo ora a quelli che temono di vedere la psicologia non aver più troppo riguardo della religione, ma al contrario portarle un colpo fatale per quella mania di non considerarne che il

¹⁾ Vedere l'arguta e penetrante critica del « materialismo medico » del James, *Varieties of religious experience*, cap. I (Religion and Neurology).

lato biologico, chiudendo gli occhi su quello teologico o trascendente. Essi han paura che lo studio scientifico dissipi la santa aureola della vita religiosa e uccida questa sotto lo scalpello dell'analisi a oltranza. Ma questi timori mi sembrano fuor di luogo sotto multipli riguardi.

E anzitutto, se i fenomeni religiosi son d'ordine biologico, fondati sulla natura umana, non è studiandoli che li sopprimerà ¹⁾. La psicologia religiosa non rischia più di prendere il posto della religione di quanto la conoscenza delle leggi della digestione non dispensa i fisiologi dal digerire per loro conto come il primo ignorante venuto. — In secondo luogo, può darsi in verità che in tali o tal'altri individui l'investigazione psicologica, coltivata in un modo troppo esclusivo e senza il salutare companatico d'una briciola di filosofia per controbilanciarne l'arida strettezza, agisca come un dissolvente della vita religiosa personale (nella stessa guisa che si son potuto vedere dei fisiologi perdere il sonno a furia di

¹⁾ Cfr. Colvin, *The psychological necessity of Religion*. Amer. Journ. of Psych., vol. XIII (gennaio 1902), p. 80. Secondo lui, la religione, definita come sentimento d'assoluta dipendenza, non potrebbe esser sorvolata o eliminata che a condizione: 1° che si sopprimesse ogni mistero rendendo perfetta l'intelligenza e assoluta la conoscenza; 2° che si facessero sparire dal mondo la sofferenza, la morte e il peccato.

studiarlo, o diventare dispeptici per l'eccesso dei loro lavori sulle funzioni dello stomaco); ma questi danni, sempre possibili e spesso realissimi, dell'intellettualismo per la vita interiore non datano da oggi, in modo che sarebbe ridicolo farne un delitto speciale per la psicologia religiosa appena nata. Almeno bisognerebbe esser sicuri, prima di scagliarle la pietra, ch'essa non causerà mai più male o eserciterà pessimi guasti fra i credenti di quanto han fatto sinora i teologi stessi con tutte le loro diatribe dogmatiche! E poichè sembra esser nel destino dell'umanità religiosa il perder sempre una parte delle proprie forze in lavoro cerebrale, puramente intellettuale, a detrimento delle proprie energie emotive e volitive, mi pare che val tanto applicare ormai questa spesa allo studio scientifico dei fenomeni religiosi e delle loro condizioni empiriche, che impiegarla per più tempo alle sterili discussioni teologico-metafisiche del passato. — Infine e soprattutto, vi sarebbe evidentemente un confitto senza uscita tra la religione e la psicologia se questa sopprimesse o negasse gli oggetti a cui tiene quella, riducendoli a pure illusioni della coscienza del soggetto. Ma noi abbiamo visto che questo non è per nulla il caso: non occupandosi della questione della trascendenza, la psicologia religiosa la lascia precisamente aperta e l'abbandona intatta alla filosofia, o all'apprezzamento personale di ognuno.

Senza dubbio, se la psicologia fisiologica potesse renderci logicamente conto del contenuto della coscienza con le sue qualità *sui generis* e i suoi coefficienti di valore, farci vedere in virtù di quale necessità matematica questi caratteri derivano dall'urto cieco degli Atomi o dalle trasformazioni incoscienti dell'Energia, dimostrarci insomma che ogni esperienza religiosa è ineluttabile ed illusoria in un universo concepito alla maniera delle scienze fisiche, è chiaro che la situazione delle anime credenti sarebbe quasi disperata ed indifensibile. Ma noi non siamo giunti a tanto e non rischiamo guari di giungervi. È superfluo oggi ricordare che — dell'istesso unanime avviso di tutti i pensatori moderni che hanno approfondito il problema epistemologico e la natura della conoscenza scientifica, i Kant, i Comte, gli Spencer ed altri — la scienza, movendosi nei limiti del relativo e del finito osservabile, non giunge alle ultime ragioni delle cose, e che, anche spinta il più lontano immaginabile, non strapperà punto alla Sfinge la spiegazione dell'enigma universale. Ora, ciò che è vero per la scienza in generale non lo è di meno per la psicologia religiosa in particolare. Questa ci darà la spiegazione ultima di nulla, dice per esempio lo Starbuck, e noi non aspiriamo a risolvere il mistero della religione, ma soltanto a introdurre nei suoi fenomeni un ordine sufficiente perchè il nostro intelletto possa ritrovarvisi e provarne qualche sod-

disfazione ¹⁾. Tenete dunque per certo che, qualunque sia il grado di perfezione a cui arrivi la psicologia, essa rimarrà sempre muta quanto alla soluzione dei problemi angosciosi che ci pongono l'Universo e la Vita, e non si distenderà punto sui diritti imprescrittibili delle coscienze religiose — finchè ve ne saranno — di foggiare conformemente alle loro esperienze e bisogni, e sotto la loro propria responsabilità d'altronde, le loro credenze supreme relative all'ultimo prezzo della realtà e del destino.

Ho detto " finchè ve ne saranno „, perchè dell'avvenire della religione su questo pianeta noi, naturalmente, non possiamo nulla affermare di scientificamente certo. Infatti, è concepibile che le anime credenti diventino sempre più rare e finalmente spariscano dal nostro globo, per generalizzazione a tutta l'umanità del tipo *areligioso* (quantunque moralissimo d'altronde) che recenti osservazioni hanno messo in luce ²⁾, e di cui incontrerete facilmente degli esempi più o meno puri intorno a voi. La nostra razza sarebbe

¹⁾ « Science really gives a final explanation of nothing whatever... The end of our study is not to resolve the mystery of religion, but to bring enough of it into orderliness that its facts may appeal to our understanding ». Starbuck, *op. cit.*, p. 10-11.

²⁾ Vedere in Leuba, *The contents of religious Consciousness*, il caso 14° e le interessanti note di cui l'autore lo accompagna. *Monist*, vol. XI (luglio 1901), p. 567-569.

allora riescita allo stato in cui vediamo — o crediamo vedere — le società animali più perfette, l'alveare ¹⁾ o il formicaio, ogni membro delle quali adempie perfettamente al proprio ufficio nell'insieme, senza più cura apparente d'un al di là qualunque o del perchè delle cose di quanto non ne testimoniano le diverse parti d'un ingranaggio in una delle meraviglie della nostra orologeria. Ma anche se per molto tempo questo stadio di totale meccanizzazione non sarà raggiunto, vi saranno delle anime che perseguirà il tormento della vita morale, e a cui, sotto la pressione delle vicissitudini esterne e delle proprie intime esperienze, capiterà talvolta di gridare ad un tratto come Giacobbe: " Vere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam! „ È vano, allora, che i sedicenti rappresentanti della sana ragione alleghino le pretese impossibilità filosofiche dell'esistenza di un mondo invisibile e d'un commercio personale con lui. A tutte le obiezioni, l'anima religiosa, forte delle sue certezze interiori quanto della nostra ignoranza finale, avrà qualche risposta analoga a quella del mistico Lavater: " Io concepisco tanto poco la natura della mia anima quanto il modo con cui la Divinità può agire sugli spiriti. Se Dio vuole ch'io consideri un sentimento come la sua opera immediata, egli saprà

¹⁾ Vedere gli importantissimi studi del Canestrini sulla evoluta società delle api.

sufficientemente distinguerlo da tutti quelli che nascono in un modo naturale. Certamente ogni sentimento conforme alla verità, che mi ricordi più vivamente i miei rapporti con Dio in Cristo, deve, *in un modo qualsiasi*, aver per motore Dio... Non dubito che questi sentimenti (impotenza, nulla, presenza di Dio, misericordia infinita di Cristo, ecc.), così conformi alla verità, non siano, *in un modo o nell'altro*, opera sua... ¹⁾ „ Che volete rispondere? Che questi sentimenti, del tutto sovranaturali per quanto sembrano interiori al Lavater, hanno una genesi organica, posseggono dei correlativi fisiologici, richiedono una interpretazione biologica, e trovano tutte le loro condizioni empiriche nell'eredità, nel temperamento, nell'educazione, nello stato delle viscere, nelle circostanze ambientali, ecc., ecc.? Eh, senza dubbio, ma in che questa ciarlataneria scientifica tocca a fondo la questione? Il Lavater non negò punto queste cause secondarie che noi scoviamo o immaginiamo dopo il fatto, e la cui determinazione è precisamente l'oggetto della psicologia religiosa; egli osservò semplicemente che la spiegazione naturale e scientifica di un fenomeno non ci rende mai conto in modo assoluto, logicamente sufficiente, della sua esistenza nè della

¹⁾ Lavater, *Journal d'un observateur de soi-même* (26 gennaio 1769). Trad. franc., Neuchâtel, 1843, p. 92-93. Io ho messo qualche parola in corsivo.

sua qualità, in modo che nulla impedisce che insomma esso sia *in un modo o nell'altro*, secondo l'espressione del Lavater, l'opera di Dio.

Sicuramente il Lavater, come Giacobbe, come ogni anima religiosa, vedendo l'intervento speciale di Dio in tal fatto o sentimento determinato piuttosto che in tutto il resto della loro esperienza, possono errare; ma questo è affar loro e non nostro. Sicuramente ancora, ricorrendo al mondo trascendente per spiegare a sè stessi un frammento particolarmente prezioso della loro esperienza interna, invece di contentarsi anticipatamente delle condizioni empiriche che il metodo sperimentale non mancherebbe di fornire, essi si pongono fuori del dominio scientifico e delle sue leggi. Ma quando dunque e da chi l'interdizione di uscirne è stata mai promulgata, e dove sono i carabinieri incaricati di mantenere con la forza nel girone della scienza le anime che preferiscono fuggire di là delle sue barriere, sulle ali del loro capriccio o della loro fede personale? Se d'altronde guardate dal lato opposto, trovate che si mostrano più fedeli alle convenzioni preliminari e all'esigenze rigorose del metodo sperimentale tutti questi romorosi corifei d'una filosofia sedicente scientifica che non si fanno alcun scrupolo d'erigere in primo principio, ora la Materia, ora la Forza, o la Sostanza, l'Energia, l'Assioma eterno, la Legge dei fenomeni, ecc.? E credete che queste divinità moderne, per esser

cieche, sorde, inesorabili, impersonali, incoscienti, e accuratamente purgate di tutto ciò che potrebbe dir qualcosa al cuore umano, credete voi ch'esse sieno di meno un'elaborazione dei nostri neuroni cerebrali, o un prodotto soggettivo del nostro intelletto, che l'idea di Brama, dell'Eterno, di Dio, o del Padre celeste? No, per certo. Riconosciamo dunque francamente che l'uomo non può esimersi dal far della metafisica e di concepire, necessariamente attraverso la sua propria natura e le categorie del suo pensiero, la realtà che lo trabocca e l'avviluppa. Le differenze di opinioni o di credenze individuali, su questo punto, dipendono dalla scelta che ognuno fa di tal dato della sua esperienza, piuttosto che da tutto il resto, per vedervi il riflesso, il simbolo, la rappresentazione, o la rivelazione in lui, del "reale", per eccellenza. Gli uni han più fiducia nelle astrazioni dell'intelletto e credono sfuggire all'antropomorfismo slanciandosi, come il bimbo che cerca saltare sopra la propria ombra, sino ai concetti più che possibile traforati e rarefatti di cui vi ho parlato or ora; gli altri — a cui io appartengo — provano un'incurabile diffidenza per questo sport o esercizio intellettuale di pompa pneumatica, ed è al contrario la più concreta e la più piena di tutte le categorie a loro disposizione, quella di personalità vivente e di io cosciente ch'essi adottano come la formula, secondo loro, migliore — o *la meno inadeguata* — del-

l'Essere in sè e dell'Essenza delle cose. La realtà vera dell'universo, per i primi, si risolve in elementi impersonali e incoscienti, atomi, forze, o forme dell'energia, — e per i secondi, in individualità e personalità coscienti, anime o monadi spirituali. Tutte le ipotesi metafisiche non sono che variazioni su questi due temi fondamentali, e non sembra guari che l'uomo, data la sua natura, possa mai inventarne altre. Non è la psicologia religiosa che vi cambierà quel che sia. Dopo come prima la sua venuta, le stesse alternative si presenteranno allo spirito umano di fronte ai misteri supremi, e sarà sempre all'individuo che apparterrà definitivamente di optare in favore di quella che meglio risponda alle sue proprie esperienze.

Lasciate ancora che vi ricordi l'opinione d'uno scienziato che avemmo il piacere di udire in Ginevra, or è men d'un anno, e di cui piangiamo oggi la crudele e prematura morte: voglio parlare di Leone Marillier, che fu meglio di altri al corrente della storia e della psicologia religiose, a cui egli aveva consacrata la sua vita come a tante altre nobili cause. Lungi dal temere che la costituzione della scienza — e anche quella della morale indipendente — possa portare pregiudizio alla vita religiosa personale, egli vi vedeva la condizione più favorevole per il pieno germoglio di quest'ultima. Poichè emancipandosi dalla Religione, la Scienza e la Morale la liberano nello stesso colpo,

e “ per la prima volta le anime posson gustare nella sua purità l'emozione religiosa, il sentimento della stretta comunione col divino „. Il Marillier prendeva la coscienza religiosa nella sua essenza caratteristica, spoglia di tuttociò che la nostra infermità vi mescola ordinariamente di elementi estranei. La religione — diceva egli infatti — “ non è punto un insieme di affermazioni dogmatiche, nè di precetti morali; è un insieme di stati emozionali, di sentimenti e di desideri, che hanno una originalità propria... Solo, la fede di esser unita a un divino che l'avviluppa e l'oltrepassa, dà all'anima questo sentimento di pace, di gioia interiore, questa forza e questa serenità di cui è gravida la coscienza dell'uomo veramente pio. Dio non esiste che per quelli che credono in lui, mentre l'algebra o la chimica son vere per tutti, ma per l'uomo di fede nulla saprebbe esser più reale di questo Dio di cui è fatta la trama stessa della sua vita, di questo Dio in cui egli ha il movimento e l'essere ¹⁾... „ Tali squarci ben mostrano che agli occhi di questo pensatore la fede vera nulla aveva a temere dallo studio scientifico dei fenomeni religiosi.

¹⁾ Marillier, nella sua Introduzione alla traduzione francese dell'opera del Lang, *Mythes, Cultes et Religions*, Parigi 1896, p. XXVII e segg. — Il Marillier aveva fatto due conferenze nell'Aula dell'Università di Ginevra, nel febbraio 1901.

Vedete che in fin dei conti gli amici della religione sperimentata e vissuta non hanno alcun motivo di insospettirsi della psicologia religiosa. Ben al contrario, poichè mi sarebbe facile mostrarvi gl'inestimabili vantaggi ch'essi ne potrebbero ricavare, tanto dal punto di vista teorico d'una conoscenza sempre più vasta e più completa dei processi religiosi della coscienza umana, quanto dalle numerose applicazioni che ne deriveranno nel dominio dell'educazione individuale e collettiva.

*
* *

Riassumiamo. — La psicologia religiosa, giudicata secondo i pochi lavori di cui le siamo già debitori, s'ispira dai due seguenti principî generali:

I. *Esclusione della trascendenza*, principio negativo e di difesa, per così dire, in virtù del quale — registrando a titolo di dati mentali gli apprezzamenti di valore e i sentimenti di realtà trascendente a cui le esperienze religiose si accompagnano nella coscienza del soggetto — la psicologia s'astiene da ogni giudizio sulla portata obiettiva di questi fenomeni, e scarta dal suo seno le discussioni relative all'esistenza possibile e alla natura d'un mondo invisibile;

II. *Interpretazione biologica* dei fenomeni religiosi, principio positivo ed euristico, in virtù del quale la psicologia considera questi fenomeni

come la manifestazione d'un processo vitale, di cui essa si sforza di determinare la natura psicofisiologica, le leggi di crescita e di sviluppo, le variazioni normali e patologiche, il dinamismo cosciente o subcosciente e, in modo generale, i rapporti con le altre funzioni e l'ufficio nella vita totale dell'individuo e, quindi, della specie.

Così compresa, se la psicologia religiosa non risolve le questioni ultime che l'uomo si è posto sempre a lato del suo destino e del mistero delle cose, tende per lo meno a illuminare la speculazione filosofica, fornendole, sui fenomeni della coscienza religiosa personale, tutte le conoscenze accessibili all'investigazione scientifica; e dal punto di vista pratico, essa porterà alla pedagogia, e a tutti coloro che han cura di anime, delle indicazioni preziose che li metteranno in grado di fare il più bene (o il meno male) possibile nell'adempimento del loro compito.

