

Erich Fromm

# **PSIHOANALIZA I RELIGIJA**

## Predgovor I.

Ova je knjiga umnogome nastavak misli iznesenih u knjizi *Čovjek za sebe*, istraživanje o psihologiji etike. Etika i religija blisko su povezane i zato postoji izvjesno preklapanje. Međutim, u ovoj knjizi pokušao sam se usredotočiti na problem religije, dok je u *Čovjeku za sebe* naglasak u potpunosti na etici.

Pogledi izneseni u ovim poglavljima nipošto nisu tipični za »psihoanalizu«. Ima psihoanalitičara koji su i sami religiozni, a isto tako i drugih koji interes za religiju smatraju simptomom neriješenih emocionalnih konflikata. Stajalište zauzeto u ovoj knjizi razlikuje se od oba prethodna i tipično je, u najboljem slučaju, za mišljenje treće grupe psihoanalitičara.

Želim izraziti zahvalnost svojoj supruzi, ne samo na mnogim sugestijama koje su direktno ugrađene u ova poglavlja, nego, mnogo više od toga, na svemu što dugujem njenom tragalačkom i pronicljivom umu, koji je toliko mnogo pridonio mojem vlastitom razvitku a time indirektno i mojim idejama o religiji.

EF.

## Predgovor II.

Kad autor piše novi predgovor knjizi koja je objavljena pred šesnaest godina, prvo se pita bi li želio unijeti promjene u neke bitne postavke, za koje sada smatra da su pogrešne. Budući da su se tijekom tih godina moji pogledi stalno mijenjali, i, nadam se, razvijali, bio sam sasvim pripravan da prilikom ponovnog čitanja nađem na niz tvrdnji koje bih možda želio promijeniti. Na moje iznenađenje, ustanovio sam da ne osjećam potrebu za promjenama u bitnim postavkama i nemam ništa protiv toga da se knjiga ponovno tiska u istom obliku.

Sljedeće pitanje koje se nameće autoru, odnosi se na poželjnost proširivanja onoga što je napisano pred mnogo godina. Odgovor na ovo pitanje je nesumnjivo potvrđan. U tekstu sam naglasio važnost razlikovanja religijskog misaonog koncepta i ljudskog iskustva koje leži iza njega, ali nisam dovoljno objasnio što bi se to moglo nazvati »religioznom iskustvom« bez obzira na to kakav je misaoni koncept. Kad bih danas pisao knjigu, proširio bih poglavlje »Neki tipovi religioznog iskustva«. Ovdje nije mjesto za to, ali bih ipak želio spomenuti jedno. Za religioznog čovjeka, bio »vjernik« ili ne, život je problem; samo rođenje nameće pitanje na koje on mora naći odgovor. Najvažniji je zadatak njegovog života, dakle, da pronađe odgovor na to pitanje; ne

samo odgovor umom nego odgovor cijelim bićem, načinom života. Za tog čovjeka život nije nešto »dano« što ne traži drugog smisla do jesti i piti, preživjeti, uživati i sudjelovati u događajima u skladu sa svojim etičkim normama. On osjeća duboke egzistencijalne dihotomije koje pritišću život: između toga da smo slobodni a ipak determinirani, puni znanja a ipak velike neznanice, odvojeni a ipak ujedinjeni. Pati zbog svog osjećaja odvojenosti. Njegova aktivnost je usmjerena na pronalaženje optimalnog rješenja za te kontradikcije. On istovremeno zna da ne postoji rješenje a ipak da nema takvog cilja u životu koji bi bio važniji od tog nastojanja. U tome je u stvari razlika između hedonističkog i etičkog čovjeka s jedne strane i »religioznog« s druge. Umjesto da popustim iskušenju i nastavim s izlaganjem misli o prirodi religioznog iskustva (što bi, ako su one i ispravne, moralo nužno biti nepotpuno u ovom kontekstu) ukazat ću na pojavu koja taj problem, kako izgleda čini naročito značajnim u našem vremenu. Mislim na pojavu humanističke renesanse koja se opaža u rimokatoličkoj i protestantskoj crkvi. Taj pokret, kojem je posebno pridonio papa Ivan XXIII., doveo je do novog dijaloga, ne samo između katolika i protestanata nego također i između teističkih i neteističkih humanista.

Taj dijalog se ne vodi na takvim osnovama koje bi zahtijevale od sudionika da napuste svoje teističke ili neteističke misaone koncepte. Ali on podrazumijeva da sudionici u dijalogu moraju uvidjeti, da iza onoga što čovjek svjesno misli postoji još jedna dimenzija - ono što on osjeća. Ovo unutrašnje iskustvo jedva da se može izraziti riječima, ali oni koji dijele to iskustvo, znaju da je to što im je zajedničko važnije od onoga što ih razdvaja zbog razlika u misaonim konceptima.

Teilhard de Chardin, Hans Kiing i Karl Rahner samo su neki od predstavnika tog humanizma koji se razvija. U protestantizmu se isti razvoj događa čak u još radikalnijem obliku. Pod tim mislim na stajalište koje je posljednjih godina poznato kao koncept »Kršćanstva bez Boga«. Dietrich Bonhoeffer, Karl Bultman i, u manje radikalnom smislu, Paul Tillich istaknuta su imena tog protestantskog radikalnog humanizma.

Možda ništa ne može bolje izraziti duh tog tipa humanizma od rečenice Abbe Pirrea: »Nije važna razlika između vjernika i nevjernika, već između onih koji nisu ravnodušni i onih koji jesu.«

Mexico City  
Ožujak 1967.  
Erich Fromm

## I. Problem

Nikad do sada čovjek nije bio tako blizu ispunjenju svojih najskrovitijih nada kao u naše doba. Znanstvena otkrića i tehnička dostignuća omogućuju nam da zamislimo dan kad će stol biti prostrt za sve koji žele jesti, dan kad će ljudski rod živjeti kao jedinstvena zajednica, a ne više kao odvojene jedinke. Bile su potrebne tisuće godina da se razviju čovjekovi intelektualni kapaciteti, njegova sve veća sposobnost da organizira društvo, i da smišljeno usmjeri svoju energiju. Čovjek je stvorio novi svijet sa svojim posebnim zakonima i sudbinom. Gledajući u svoje djelo on zaista može reći da je ono dobro.

Ali što može reći gledajući sebe? Je li se približio ostvarenju onog drugog sna čovječanstva, sna o savršenstvu *čovjeka*? Čovjeka, koji voli bližnjega svoga, djeluje pravedno, govori istinu i ostvaruje ono što potencijalno jest, sliku Boga?

Odgovor je tako bolno jasan da već samo postavljanje tog pitanja izaziva nelagodnost. Iako smo stvorili predivne stvari, nismo uspjeli sebe preobraziti u bića koja bi izgledala dostojna tog ogromnog napora. Mi ne živimo u bratskoj slozi, sreći i zadovoljstvu, nego u duhovnom kaosu i pometnji, opasno blizu stanja ludila - ne histeričnog ludila kakvo se javljalo u srednjem vijeku, već ludila sličnog shizofreniji u kojoj je izgubljen kontakt s unutrašnjom

realnošću, a misao je odvojena od svoje emocionalne podloge.

Razmotrimo samo neke vijesti koje svakodnevno možemo pročitati. Kad u New Yorku ponestane vode, crkve preporučuju građanima da se mole za kišu, dok istovremeno stručnjaci pokušavaju proizvesti kišu kemijskim sredstvima. Već godinama čitamo izvještaje o letećim tanjurima; jedni tvrde da oni ne postoje, drugi kažu da postoje i da je to novi dio vojne opreme naše\* ili neke strane sile, dok treći sasvim ozbiljno tvrde da su to letjelice koje su nam uputili stanovnici neke druge planete. Govore nam da Amerika nikad nije imala tako sjajnu budućnost kao sada, sredinom 20. stoljeća, a na istoj stranici se raspravlja o vjerojatnosti izbijanja rata, te se znanstvenici prepiru hoće li ili neće atomsko oružje dovesti do uništenja zemaljske kugle.

Ljudi idu u crkvu i slušaju propovijedi u kojima se govori o načelima ljubavi i milosrđa, a ti isti ljudi bi sebe smatrali budalama ili nečim još gorim ako bi se ustručavali prodati neku nepotrebnu robu koja očividno nadilazi mogućnosti kupca. Djeca na vjeronauku uče da poštenje, čestitost i briga za dušu trebaju biti glavna životna načela, dok nas naprotiv »život« uči da slijedeći ta načela postajemo u najboljem slučaju nerealistični sanjari. Imamo izvanredno velike mogućnosti za komunikaciju putem tiska, radija i televizije, a svakodnevno nas kljukaju besmislicama koje bi bile uvredljive za dječju inteligenciju da djeca nisu njima zadojena već od najranije dobi. Sa svih strana se proklamira da nas naš način života čini sretnima. Ali koliko je ljudi danas sretno? Zanimljivo je podsjetiti se slučajnog snimka, koji je pred neko vrijeme objavljen u časopisu *Life*, a prikazuje grupu ljudi, koji na raskrižju čekaju zeleno svjetlo.

---

američke (prim. prev.)

Ono što je neobično i šokantno na toj slici je izgled tih ljudi, koji svi izgledaju osupnuti i zaplašeni, iako ne prisustvuju nekoj strašnoj nesreći, nego su, kao što to tekst objašnjava, jednostavno obični građani koji idu svojim poslom.

Priklanjamo se vjerovanju da smo sretni, učimo našu djecu da smo napredniji od bilo koje generacije prije nas, da nijedna želja neće ostati neispunjena i i da nam ništa neće biti nedostupno. Prividi podupiru to vjerovanje kojim nas obasiplju bez kraja i konca.

Ali hoće li naša djeca čuti glas koji im govori kuda da idu i zašto da žive? Oni nekako osjećaju, kao što to osjećaju sva ljudska bića, da život mora imati smisao - ali koji? Nalaze li ga u kontradikcijama, dvoličnim razgovorima i ciničnoj rezignaciji na koje nailaze na svakom koraku? Ona streme za srećom, istinom, pravdom, ljubavlju, ciljem kojem bi se posvetila; jesmo li spremni udovoljiti njihovim žudnjama?

Mi smo bespomoćni kao i oni. Ne znamo odgovor budući da smo zaboravili čak i postaviti pitanje. Uobražavamo si da je naš život postavljen na solidne temelje i ne osvrćemo se na sjenke nelagodnosti, tjeskobe i zbunjenosti koje nas nikad ne napuštaju.

Neki ljudi nalaze odgovor u povratku religiji, ne kao činu vjere, već da bi pobjegli od nepodnošljive sumnje; oni se ne opredjeljuju iz odanosti vjeri nego tražeći sigurnost. Proučavatelj suvremenog svijeta kojega ne zanima crkva nego čovjekova *duša*, doživljava taj korak kao još jedan simptom živčane rastrojenosti.

Oni koji pokušavaju naći rješenje u povratku tradicionalnoj religiji nalaze se pod utjecajem gledanja koje često iznose teolozi da moramo birati između religije i takvog načina života koji je zaokupljen samo zadovoljavanjem naših instinktivnih potreba i materijalne udobnosti; to jest, da ukoliko ne vjerujemo u

Boga nemamo razloga - a ni prava - vjerovati u dušu i njezine potrebe. Izlazi da su svećenici i opati jedine profesionalne grupe koje se bave dušom, jedini zagovornici ideala ljubavi, istine i pravde.

Povijesno gledano, to nije uvijek bilo tako. Dok su u nekim kulturama, kao na primjer u staroegipatskoj, svećenici bili »liječnici duše«, u drugima, kao u grčkoj, tu su funkciju barem djelomično vršili i filozofi. Sokrat, Platon, Aristotel nisu svojatali pravo da govore u ime nekog otkrivenja, već u ime uma i brige za sreću čovjeka i razvoj njegove duše. Bavili su se čovjekom kao najznačajnijim predmetom istraživanja. Njihove rasprave iz filozofije i etike u isto su vrijeme bili i radovi iz psihologije. Ta tradicija antike nastavljena je u doba renesanse i vrlo je karakteristično da prva knjiga u kojoj nalazimo riječ »psichologia« (kao dio naslova) ima podnaslov *Hoc est de Perfectione Hominis* (Ovo je o savršenstvu čovjeka).<sup>1</sup> Upravo za vrijeme prosvjetiteljstva ta je tradicija dosegla svoj najveći domet. Na osnovi vjere u ljudski um filozofi prosvjetiteljstva su - baveći se u isto vrijeme i proučavanjem ljudske duše - proklamirali da čovjek mora biti nezavisan, kako od jarma praznovjerja i neznanja tako i od političkih okova. Poučavali su čovjeka da ukine uvjete života koji zahtijevaju održavanje iluzija. Njihova psihološka istraživanja imala su svoj korijen u pokušaju da se otkriju uvjeti ljudske sreće. Sreća se može postići, govorili su, jedino onda kad čovjek postigne unutrašnju slobodu; samo tada on može biti duševno zdrav. Međutim, u nekoliko posljednjih generacija racionalizam prosvjetiteljstva doživio je drastičnu promjenu. Opijen novim materijalnim prosperitetom i uspjehom u ovladavanju prirodom, čovjek je prestao gledati na sebe kao na glavni smisao življenja i teorijskog istraživanja. Napušten je um kao sredstvo otkrivanja istine i prodiranja u srž stvari, u korist intelekta kao

golog instrumenta za manipuliranje stvarima i ljudima. Čovjek je prestao vjerovati da moć uma može utvrditi valjanost normi i ideja za ljudsko ponašanje.

Ta promjena intelektualne i emocionalne klime snažno je djelovala na razvoj psihologije kao znanosti. Unatoč izuzetnim figurama, kao što su Nietzsche i Kierkegaard, napuštena je tradicija, prema kojoj se psihologija kao izučavanje duše bavi ljudskim vrlinama i srećom čovjeka. Akademski psihologija, pokušavajući imitirati prirodne znanosti i laboratorijske metode mjerenja i računanja, okrenula se svemu i svačemu samo ne duši. Trudila se da razjasni one aspekte čovjeka, koji se mogu ispitivati u laboratoriju i ustvrdila da su svijest, vrijednosni sudovi, znanje

o dobru i zlu metafizički pojmovi, izvan područja psihologije; više se bavila beznačajnim problemima koji su bili prikladni za navodnu znanstvenu metodu nego što je tražila nove metode za proučavanje

važnih problema čovjeka. Psihologija se tako razvila u znanost koja je ostala bez svog glavnog predmeta duše; ona se bavila mehanizmima, formiranjem reakcija, nagonima, zanemarujući najspecifičnije ljudske fenomene: ljubav, um, svijest, moralne vrijednosti. Buidući da riječ *duša* izaziva asocijacije na one više ljudske snage, upotrebljavam je ovdje i u daljnjim poglavljima radije negoli riječi »psiha« ili »duh«.

Zatim je došao Freud, posljednji veliki predstavnik racionalizma prosvjetiteljstva i prvi koji je ukazao i na njegova ograničenja. On se usudio prekinuti pjesme trijumfa čistog intelekta. Pokazao je daje um najvrednija i najspecifičnija čovjekova moć, ali da on također podliježe deformirajućem djelovanju strasti, te da jedino razumijevanje čovjekovih strasti može osloboditi njegov um i omogućiti mu da funkcionira kako treba. On je pokazao kako snagu tako i slabost ljudskog uma, i kao glavni princip nove terapije proklamirao: »istina će te učiniti slobodnim«.

U prvo vrijeme Freud je smatrao da se bavi jedino određenim oblicima bolesti i njihovim liječenjem. S vremenom je postao svjestan da je otišao daleko izvan područja medicine i da zapravo nastavlja prekinutu tradiciju, po kojoj je psihologija, kao proučavanje ljudske duše, teorijska baza za umijeće življenja, za postizanje sreće.

Freudova metoda, psihoanaliza, omogućila je najtočnije i najdublje proučavanje duše. »Laboratorij« analitičara nije imao nikakvih naprava. On ne može mjeriti ili brojiti svoje nalaze, ali kroz snove, maštanja i asocijacije dobiva uvid u skrivene želje i tjeskobe svojih pacijenata. Oslanjajući se samo na promatranje, um i svoje vlastito iskustvo kao ljudskog bića, on u svom »laboratoriju« otkriva da se duševna bolest ne može razumjeti ako je odvojimo od moralnih problema; da je njegov pacijent bolestan zato jer je zanemario potrebe svoje duše. Analitičar nije ni teolog ni filozof i ne polaže pravo na nadležnost na tim poljima, ali se kao liječnik duše bavi potpuno istim problemima kao i filozofija i teologija: dušom čovjeka i njezinim liječenjem.

Ako tako definiramo ulogu psihoanalitičara, vidimo da se danas dvije profesionalne grupe bave dušom: svećenici i psihoanalitičari. Kakav je njihov međusobni odnos? Ne pokušava li psihoanalitičar zauzeti svećenikovu domenu i nije li suparništvo među njima neizbježno? Ili su oni saveznici koji rade s istim ciljem i čija bi se područja djelovanja trebala ispreplitati i nadopunjavati, kako teorijski tako i praktički?

Prvo navedeno gledište može se naći i kod psihoanalitičara i kod predstavnika crkve. Freudov rad *Budućnost jedne iluzije*<sup>1</sup> i Sheenov *Mir duše*<sup>3</sup> stavljaju težište na suprotnost. Radovi C. G. Junga<sup>4</sup> i rabina Liebmana karakteristični su za pokušaje da se pomire psihoanaliza i religija. Činjenica da znatan broj

svećenika izučava psihoanalizu pokazuje koliko je duboko u područje svećeničke prakse prodrlo uvjere-uvjerenje o ispreplitanju psihoanalize i religije.

Ako sam se prihvatio da u ovim poglavljima ponovo raspravim problem psihoanalize i religije, to je u pivom redu zato što želim pokazati daje neprihvatljivo postaviti alternativu: ili nepomirljiva suprotnost ili istovjetnost interesa; temeljita diskusija lišena strasti može pokazati da je odnos između religije i psihoanalize previše složen a da bi se mogao uklopiti u bilo koji od tih jednostavnih i prikladnih stavova.

Želim pokazati da nije istina da se moramo pre-stati zanimati za dušu ako ne prihvaćamo religiozna učenja. Psihoanalitičar je u stanju proučavati ljudsku realnost iza religije ali isto tako i iza sustava nereligijskih simbola. On otkriva da nije važno obraća li se čovjek religiji i vjeruje u Boga, već da li čovjek živi ljubav i misli istinu. Ako tako živi, onda je od sporednog značenja koji sustav simbola upotrebljava. Ako ne živi na taj način tada ni sustavi simbola uopće nemaju nikakvog značenja.

#### *Bilješke uz prvo poglavlje*

1 Rudolf Goeckel, 1590.

2.: Liveright Publishing Corporation 1949.

3. Primjer neumjesnog načina na koji se taj problem ponekad tretira je citat monsinjora Sheena u njegovoj knjizi *Mir duše (Peace of Soul, Whittlesey House, 1949)*. On piše: »Kad Freud iznosi sljedeće misli, on svoju teoriju opterećuje iracionalnom predrasudom: »Maska je pala: Ona (psihoanaliza) vodi negiranju Boga i etičkog ideala.« Freud, *Budućnost jedne iluzije (The Future of an Illusion, str. 64)* Monsinjur Sheen stvara utisak kao da je stajalište koje citira Freudovo vlastito mišljenje. Ako se, međutim, pogleda u originalni Freudov tekst vidi se da citirana rečenica dolazi iza sljedeće: »Ako ja



izađem s takvom neugodnom izjavom *ljudi će spremno prebaciti svoje negativne osjećaje s moje ličnosti na psihoanalizu*. Sada se vidi, reći će, kud vodi psihoanaliza. (Kurziv E. F.) Maska je pala, ona vodi negiranju Boga i bilo kakvog etičkog ideala, kao što smo zaista uvijek i pretpostavljali. Da bi nas omeli u tom otkriću, učinjeno je sve da bismo vjerovali kako psihoanaliza nema niti može imati filozofskog stajališta.« Jasno je da Freud ne izražava svoje mišljenje već ukazuje na to kako će ljudi napadati psihoanalizu. Izvrtanje je u činjenici da se Freudu pripisuju poricanje ne samo Boga već i etičkog ideala. Dok je prvo točno, drugo je suprotno Freudovom gledištu. Monsinjur Sheen naravno smije vjerovati da negiranje Boga vodi negiranju etičkih ideala, ali nema pravo izvrtati tako da ispadne kao da je to Freudovo mišljenje. Da je monsijor Sheen naveo rečenicu bar tehnički ispravno, zadržavajući riječi »kao što smo uvijek i pretpostavljali«, ili naznačivši njihovo izostavljanje, čitatelj ne bi bio tako lako zaveden. 4. *Psihologija i religija* (Psychology and Religion, Yale University Press, 1938).

5. *Mir uma* (Peace of Mind, Simon and Schuster, 1946).

## II. Freud i Jung

Freud je problem religije i psihoanalize obradio u jednoj od svojih najdubljih i najbriljantnijih knjiga, *Budućnost jedne iluzije*. Jung, prvi psihoanalitičar koji je shvatio da su mit i religiozne ideje izrazi dubokih uvida, bavio se istom temom 1937. g. u *Terry Lectures*, objavljenim pod naslovom *Psihologija i religija*-

Pokušat ću dati jezgrovit rezime stajališta obojice psihoanalitičara i to s trostrukom namjerom:

- Da pokažem dokle je stigla rasprava o tom problemu i odredim polazište s kojeg namjeravam krenuti dalje.
- Da položim temelje za sljedeća poglavlja, razmatrajući neke od fundamentalnih pojmova Freuda i Junga.
- Korekcija široko rasprostranjenog gledišta da je Freud »protiv«, a Jung »za« religiju, omogućit će nam da sagledamo kako su netočne ovako pojedno stavljene tvrdnje u tako složenoj materiji, i da rašpravimo višeznačnosti riječi »religija« i »psihoanaliza«.

Kakvo je Freudovo stajalište o religiji, kako je izloženo u *Budućnosti jedne iluzije*?

Za Freuda korijen religije leži u čovjekovoj bespomoćnosti da se suprotstavi silama prirode izvan

sebe i nagonskim silama u sebi. Religija se pojavila u ranom stadiju ljudskoj<sup>1</sup>, razvitka, dok čovjek još nije bio u stanju koristiti svoj um da bi se uhvatio u koštac s tim vanjskim i unutarnjim silama, već ih je morao potiskivati ili ovladavati njima pomoću drugih afektivnih sila. Tako, umjesto da se umom bori protiv tih sila, on im se odupire protuosjećnjima«, tj. drugim emocionalnim silama, čija je namjena da potisnu i zauzdaju one sile s kojima čovjek ne može racionalno izići na kraj.

U tom procesu čovjek razvija ono što Freud naziva »iluzijom«, a koju svatko gradi na osnovi vlastitog iskustva iz djetinjstva. Suočen unutar i izvan sebe s opasnim silama kojima ne može vladati niti ih razumjeti, čovjek kao da se prisjeća davnih uspomena i vraća se na iskustvo koje je imao kao dijete, kada ga je štutio otac, za kojeg je smatrao da posjeduje nadmoćnu snagu i mudrost i čiju je ljubav i zaštitu mogao zadobiti pokoravajući se njegovim zapovijedima i izbjegavajući kršenje njegovih zabrana.

Tako je religija, prema Freudu, ponavljanje iskustva djeteta. Čovjek se nosi s prijetećim silama na isti način na koji se borio sa svojom nesigurnošću kao dijete: oslanjajući se na oca, diveći mu se i bojeći ga se. Freud uspoređuje religiju s opsesivnim neurozama koje susrećemo kod djece. Prema njemu, religija je kolektivna neuroza uzrokovana uvjetima sličnim onima što dovode do dječjih neuroza.

Freudova analiza psiholoških korijena religije nastoji pokazati *zašto* su ljudi stvorili ideju Boga. Ali ne samo to: ona tvrdi da se nerealnost teističkog koncepta može dokazati tako da se ovaj razotkrije kao iluzija, osnovana na čovjekovim željama.<sup>1</sup>

Freud ide i dalje od pokušaja da dokaže kako je religija *iluzija*. On kaže da je religija *opasnost*, zato što pokušava opravdati loše ljudske institucije s kojima se srodila tijekom povijesti; te da je odgovorna

za otupljivanje inteligencije time što uči ljude da vjeruju u iluziju i zabranjuje im kritičko mišljenje. Tu optužbu, isto kao i onu prvu, podigli su protiv crkve i mislioci prosvjetiteljstva. Ali u Freudovom koordinatnom sustavu ova je optužba još uvjerljivija nego stoje bila u osamnaestom stoljeću. Freud je, svojom analitičkom metodom, bio u stanju pokazati kako zabrana kritičkog mišljenja u jednoj sferi vodi slabljenju kritičkih sposobnosti čovjeka i u drugim misaonim sferama, i time koči moć razuma<sup>2</sup>. Freudova je treća zamjerka religiji da moral postavlja na vrlo klimave noge. Ako se valjanost moralnih normi temelji na božjim zapovijedima, tada budućnost etike potpuno zavisi od vjere u Boga. Budući da Freud pretpostavlja da je religiozno vjerovanje u opadanju, on je prisiljen zaključiti da će naše moralne vrijednosti biti uništene ukoliko religija i etika ostanu i dalje povezane.

Opasnosti što ih Freud vidi u religiji pokazuju da su njegovi vlastiti ideali i vrijednosti upravo one stvari koje on smatra ugroženima religijom: um, smanjenje ljudske patnje i moral. Ali nije potrebno zaključivati indirektno; Freud je veoma jasno izrazio koje su norme i ideali u koje vjeruje: ljubav prema bližnjem (*Menschenliebe*), istina i sloboda. Um i sloboda su, prema Freudu, međusobno zavisni. Ako čovjek napusti svoju iluziju o Bogu-ocu, ako se suoči sa svojom usamljenošću i beznačajnošću u svemiru, bit će u položaju djeteta koje je napustilo roditeljski dom. Ali cilj ljudskog razvoja upravo i jest prevladavanje te infatilne fiksacije. Čovjek mora naučiti da se suočava s realnošću. Ako zna da su vlastite snage jedino na što se može osloniti, on će naučiti da ih pravilno upotrebljava. Samo slobodan čovjek koji se emancipirao od autoriteta - autoriteta koji ugrožava i zaštićuje - može iskoristiti moć svoga uma i objektivno shvatiti svijet i svoju ulogu u njemu, bez iluzija

ali i sposoban da razvije i iskoristi sposobnosti koje posjeduje. Samo ako odrastemo i prestanemo biti djeca koja se boje autoriteta i zavisna su od njega, možemo se odvažiti da mislimo za sebe, ali vrijedi i obrnuto. Samo ako se usudimo misliti možemo se iščupati iz vlasti autoriteta. U ovom kontekstu važno je zabilježiti Freudovu tvrdnju da je osjećaj nemoći suprotan religioznom osjećaju. Imajući u vidu da mnogi teolozi, a u izvjesnoj mjeri i Jung, - kao što ćemo to vidjeti kasnije - smatraju osjećaj zavisnosti i bespomoćnosti osnovom religioznog iskustva, Freudova tvrdnja je neobično značajna. Premda neizravno, ona izražava njegov vlastiti koncept religioznog iskustva, kao doživljaja nezavisnosti i svijesti o vlastitim snagama. Kasnije ću pokušati pokazati da ta razlika čini jedan od presudnih problema u psihologiji religije.

Pređemo li sada na Junga, onda u gotovo svakoj točki nalazimo stajališta sasvim oprečna Freudovim pogledima na religiju.

Jung započinje raspravom o općim principima svog pristupa. Dok Freud, iako nije profesionalni filozof, prilazi problemu s psihološkog i filozofskog polazišta (kao što su to učinili i William James, Dewey i Macmurray) Jung na početku svoje knjige izjavljuje: »Ograničavam se na opažanje pojava i suštežem od bilo kakve primjene metafizičkih ili filozofskih razmatranja«. <sup>3</sup> Zatim prelazi na objašnjenje kako, kao psiholog, može analizirati religiju ne služeći se filozofskim razmatranjima. Svoje stajalište Jung naziva »fenomenološkim«, to jest ono se bavi događajima, zbivanjima, iskustvima, jednom riječju činjenicama. Istina nije sud, nego činjenica. Kad govori, na primjer, o motivima legende o bezgrešnom začecu, psihologiju zanima samo činjenica da takva misao postoji, a nije joj važno je li ta ideja istinita ili lažna u bilo kojem drugom smislu. Ona je *psihološki*

*istinita samim time što postoji*. Psihološka egzistencija jedne ideje je subjektivna ukoliko je doživljava samo jedna individua. Ali ona je objektivna ako je ideja prihvaćena u društvu - sveopćim slaganjem«. <sup>4</sup>

Prije nego iznesem Jungovu analizu religije, izgleda opravdano kritički ispitati ove metodološke premise. Jungova upotreba pojma istine nije održiva. On tvrdi da je »istina činjenica a ne sud«, da je »slon istinit zato što postoji«. <sup>5</sup> Ali on zaboravlja da se istina uvijek i neizbježno odnosi na sud a ne na opis fenomena koji opažamo našim osjetilima i označavamo nekim govornim simbolom. Jung zatim tvrdi da je jedna ideja »psihološki istinita samim time što postoji«. Ali ideja »postoji« bez obzira je li obmana ili odgovara činjenicama. Postojanje ideje ne čini je »istinitom« ni u kojem smislu. Čak ni psihijatar-praktičar ne bi mogao raditi kad se ne bi obazirao na istinitost neke ideje, to jest na njen odnos prema pojavama koje nastoji prikazati. U protivnom, on ne bi mogao govoriti o obmanama niti o paranoidnom sustavu. Međutim, Jungov pristup (iako je površinski mnogo prijateljskije nastrojen prema religiji od Freudovog) neodrživ je ne samo s psihijatrijskog nego i s religioznog stajališta; on brani relativizam, čiji je duh iznova oprečan religijama kao što su judaizam, kršćanstvo i budizam. One smatraju stremljenje prema istini jednom od glavnih vrlina i obaveza čovjeka i zahtijevaju da se njihova učenja podvrgnu kriteriju istinitosti bez obzira da li se do njih došlo otkrivenjem ili samo snagom uma.

Jung je bio svjestan teškoća u koje ga uvlači vlastito polazište, ali je, nažalost, način na koji ih je pokušao razriješiti jednako neodrživ. On nastoji razgraničiti »subjektivno« i »objektivno« postojanje, usprkos jako problematične vrijednosti ovih izraza. Izgleda da Jung misli daje ono stoje objektivno, valjanije i istinitije od nečeg što je samo subjektivno.

Njegov kriterij za razlikovanje subjektivnog od objektivnog zavisi od toga da li se jedna ideja javlja samo u jednoj individui ili je prihvaća društvo. Ali zar nismo u naše doba svjedoci »*folie a millions*«, ludosti čitavih grupa? Zar se nismo uvjerali kako milijuni zavedeni svojim iracionalnim strastima, mogu vjerovati u ideje koje nisu manje varljive i iracionalne od tvorevina jedne jedine individue? Što to znači, ako kažemo da su one »objektivne«? Duh tog kriterija za subjektivno i objektivno, prožima onaj isti relativizam koji sam ranije komentirao. Određenije rečeno, upravo sociološki relativizam uzima kao kriterij vrijednosti, istinitosti ili »objektivnosti« neke ideje, njezino prihvaćanje od strane društva.<sup>6</sup>

Pošto je raspravio svoje metodološke premise, Jung izlaže svoje poglede o centralnom problemu: Što je religija? Kakva je priroda religioznog iskustva? Njegova je definicija zajednička njemu i brojnim teolozima. Ona se ukratko može rezimirati tvrdnjom da je bit religioznog iskustva podvrgavanje silama koje su iznad nas. Ali bolje da citiramo samog Junga. On kaže da je religija pažljivo i savjesno opažanje onoga što je Rudolf Otto prikladno nazvao »numinozum«, a to je dinamičko postojanje ili učinak, koje nije rezultat voljnog čina. Naprotiv, »*ono zarobljava čovjeka i vlada njime pa je čovjek uvijek više njegova žrtva nego li njegov tvorac.*«<sup>1</sup>

Pošto je religiozno iskustvo definirao kao podvrgavanje sili izvan nas, Jung prelazi na interpretaciju pojma nesvjesnog kao religioznog pojma. Prema Jungu nesvjesno ne može biti samo dio individualnog uma, već je sila izvan naše vlasti koja se nameće našem umu. »Činjenica da čuješ glas (nesvjesnog) u svojim snovima ništa ne dokazuje, jer ti isto tako možeš čuti glasove na ulici, za koje nećeš tvrditi da su tvoji vlastiti. Ima samo jedan uvjet pod kojim bi taj glas s pravom mogao nazvati svojim vlastitim, a

to je ako pretpostaviš da je tvoja svjesna ličnost dio cjeline, ili manji krug koji se nalazi u većem. Isto takvo pravo uzima sebi mali bankovni činovnik kad, pokazujući prijatelju grad, kaže: »A ovo je *moja* banka.«<sup>8</sup>

Jungova definicija religije i nesvjesnog neizbježno ga dovodi do zaključka da je, s obzirom na prirodu nesvjesnog uma, utjecaj nesvjesnog na nas »u osnovi religiozna pojava«.<sup>9</sup> Proizlazi da su religiozna dogma i snovi oboje religiozni fenomeni, budući da su i jedan i drugi izrazi naše potčinjenosti sili izvan nas. Nije potrebno reći da bi se, u logici Jungovog mišljenja, ludilo moralo nazvati eminentno religioznom pojavom.

Potvrđuje li naše ispitivanje Freudovih i Jungovih stavova prema religiji uobičajeno mišljenje da je Freud neprijatelj a Jung prijatelj religije? Kratka usporedba njihovih pogleda pokazuje da je takva pretpostavka pojednostavljenje koje može zavarati.

Freud drži da su cilj ljudskog razvoja sljedeći ideali: znanje (um, istina, *logos*), bratska ljubav, smanjenje patnje, nezavisnost i odgovornost. Ti ideali predstavljaju etičku suštinu svih velikih religija, na kojima su utemeljene i istočna i zapadna kultura; učenja Konfucija, Lao-tsea, Buddhe, proroka i Isusa. Premda postoje izvjesne razlike u težištu među ovim učenjima - Buddha naglašava smanjenje patnje, proroci znanje i pravdu a Isus bratsku ljubav - začuđujuće je do koje se mjere ova religiozna učenja u osnovi podudaraju kad je u pitanju cilj ljudskog razvoja i norme kojih se čovjek mora pridržavati. Freud govori u ime etičke suštine religije i kritizira njene božansko-nadnaravne aspekte koji ometaju puno ostvarenje ovih etičkih ciljeva. On božansko-nadnaravne aspekte religije objašnjava kao etape u ljudskom razvoju, koje su jednom bile nužne i predstavljale napredak, ali koje sada više nisu neophodne, već su

u stvari zapreka daljnjem razvoju. Zato nas tvrdnja da je Freud »protiv« religije može dovesti u zabludu, ukoliko točno ne definiramo *što* je religija, odnosno koje vidove religije Freud kritizira, a koje zagovara. Za Junga je religiozno iskustvo karakterizirano određenom vrstom emocionalnog iskustva: prepuštanjem višoj sili, bez obzira da li se ta viša sila zove Bog ili nesvjesno. Nema sumnje da je to ispravna karakterizacija nekih tipova religioznog iskustva; - u kršćanskim religijama, na primjer, to je suština Lutherovog i Calvinovog učenja - ali je u suprotnosti s drugim tipom religioznog iskustva, kao što je na primjer budizam. Svojim relativizmom prema istini, Jungov koncept religije oprečan je budizmu, judaizmu i kršćanstvu. U njima je čovjekova dužnost da traga za istinom bitni postulat. Pilatovo ironično pitanje »Što je istina?« simbol je antireligioznog stava, ne samo s pozicija kršćanstva nego također i svih drugih velikih religija.

Rezimirajući Freudova i Jungova gledišta možemo reći da se Freud suprotstavlja religiji u ime etike - a to je stav koji možemo nazvati »religioznom«. S druge strane Jung svodi religiju na psihološku pojavu a istovremeno uzdiže nesvjesno na razinu religiozne pojave<sup>10</sup>.

### ***Bilješke uz drugo poglavlje***

1. Sam Freud tvrdi kako činjenica da jedna ideja zadovoljava želju, ne znači *nužno* da je ideja pogrešna. Budući da su psihoanalitičari ponekad donosili takve zaključke, želim istaknuti ovu Freudovu opasku. Zaista, postoje mnoge istinite ideje, a isto tako i lažne, na koje je čovjek nadošao u želji da ideja bude istinita. Većina velikih otkrića rođena je iz želje da se dokaže kako je nešto istinito. Iako nas prisustvo takve želje čini sumnjičavim, ono nipošto ne može opovrgnuti valjanost nekog pojma ili tvrdnje. Kriterij valjanosti ne leži u

psihološkoj analizi motivacije, nego u ispitivanju dokaza za i protiv hipoteze, unutar logičkog okvira hipoteze.

2. Freud ukazuje na suprotnost između briljantne inteligencije djeteta i osiromašenja uma prosječnog odraslog čovjeka (*Denkschwache*). On sugerira da »najdublja priroda« čovjeka možda nije tako iracionalna, kao što to postaje pod utjecajem iracionalnih učenja.
3. *Psihologija i religija*, str. 2.
4. Isto, str. 3, kurziv E. F.
5. Isto str. 3.
6. Usporedi raspravu o univerzalnoj prema društveno imanentnoj etici u E. Fromm, *Čovjek za sebe* (*Man for Himself*, Rinehart and Company, 1947); 3. sv. u DJE LA u 12. svezaka E. FROMM, Naprijed-Nolit, 1986.
7. Jung, *Psihologija i religija* str. 4, kurziv E. F.
8. Isto, str. 47.
9. Isto, str. 46.
10. Zanimljivo je uočiti da je William James u mnogo čemu anticipirao gledišta Jungove *Psihologije i religije*, dok je Freudovo gledište u mnogim bitnim točkama slično John Deweyevom.

William James ovakav religiozan stav naziva »i bespomoćnim i žrtvenim... Pojedinač se osjeća primoran da zauzme takav stav prema onome što doživljava kao božansko« (*»Raznovrsnosti religioznog iskustva«*). (*The Varieties of Religious Experience*; Modern Librarv, str. 51). Kao i Jung, on uspoređuje nesvjesno i teološki pojam Boga. On kaže: »Isto tako je opravdana tvrdnja teologa da religioznim čovjekom upravlja jedna vanjska sila. Prema tom stajalištu, jedna je od osebjnosti prodora iz podsvjesne regije da poprimaju privid objektivnosti i nameću osobi vlast izvana.« (*isto citirano* str. 503). U toj vezi između Boga i nesvjesnog (ili podsvjesnog u Jamesovoj terminologiji) on vidi kariku koja povezuje religiju i znanstvenu psihologiju.

John Dewey razlikuje religiju i religiozno iskustvo. Prema njemu su nadnaravne religiozne dogme oslabile

i potkopale čovjekov religiozni stav. »Suprotnost između religijskih vrijednosti, kako ih ja shvaćam, i religija ne može se premostiti. Upravo zato što je oslobađanje ovih vrednota tako značajno, moraju se razdvojiti od identifikacije s vjerovanjima i kultovima religija.« (*»Zajednička vjera«, A common Faith*, Yale University Press, 1934. str. 28). Poput Freuda on tvrdi: »Ljudi se nikad nisu potpuno koristili snagama koje imaju da bi unapređivali dobro u životu, jer su uvijek čekali neku vanjsku silu izvan čovjeka i prirode, da uradi ono što su oni sami odgovorni učiniti.« (*isto citirano*, str. 46). Usporedi također postavke Johna Macmurraya u *Struktura religioznog iskustva (The Structure of Religious Experience*, Yale University Press, 1936). On ističe razliku između racionalnih i iracionalnih, čuvstvenih i iskvarjenih religioznih emocija. Suprotno Jungovoj relativističkoj poziciji, on tvrdi: »Nikakva misaona aktivnost nije opravdana osim u onoj mjeri u kojoj dopire do istine i valjanosti, a izbjegava zabludu i laž.« (*isto citirano*, str. 54).

### III. Analiza nekih tipova religioznog iskustva

Svaku raspravu o religiji otežavaju ozbiljne terminološke poteškoće. Premda znamo da su postojale i da postoje brojne religije koje nisu monoteističke, ipak pojam religije povezujemo sa sustavom čiju srž čine Bog i nadnaravne sile, te smo skloni da monoteističku religiju smatramo osnovom za razumijevanje i procjenu svih drugih religija. Zbog toga postaje sporno da li se religije bez Boga, poput budizma, taoizma ili konfucijanizma mogu opravdano nazvati religijama. Sekularni sustavi, kao što je na primjer suvremeni autoritarizam, uopće se ne nazivaju religijama, iako, psihološki govoreći, zaslužuju taj naziv. Mi jednostavno nemamo riječi koja bi označavala religiju kao opći ljudski fenomen, a da se u nju ne uvuče neka asocijacija s određenim tipom religije i tako oboji taj pojam. U nedostatku takve riječi u ovim ću se poglavljima služiti terminom religija, ali želim da od početka bude jasno da pod religijom podrazumijevam *bilo koji sustav misli ili djelovanja zajednički nekoj grupi, koji pojedincu daje temeljnu orijentaciju i objekt predanosti*.

Zaista, nema kulture u prošlosti, a izgleda da je neće biti ni u budućnosti, bez religije u ovom širokom smislu naše definicije. Međutim, ne treba se zaustaviti na ovim, uglavnom opisnim, stavovima. Proučavanje čovjeka omogućuje nam da uočimo kako je

potreba za jednim zajedničkim sustavom orijentacije i objektom predanosti duboko ukorijenjena u uvjetima ljudske egzistencije. U *Čovjeku za sebe* pokušao sam analizirati prirodu ove potrebe, pa citiram iz te knjige:

»Samosvijest, um i mašta narušili su 'harmoniju' koja karakterizira životinjsku egzistenciju. Njihovom pojavom čovjek je postao anomalija, čudovište svemira. On je dio prirode, podvrgnut njezinim fizikalnim zakonima i nesposoban da ih izmijeni, a ipak on transcendirajući preostali dio prirode. On je odvojen a ipak je dio, on je beskućnik, a ipak vezan za dom koji dijeli sa svim drugim bićima. Bačen u svijet na slučajnom mjestu i u slučajno vrijeme, on je prisiljen da ga napusti, i opet nepredvidivo. Kako je svjestan samoga sebe, on shvaća svoju nemoć i granice svoje egzistencije. Može predočiti svoj završetak: smrt. Nikada se ne može osloboditi dihotomije svog postojanja: ne može se osloboditi svoga uma čak i kad bi želio, niti se može riješiti svoga tijela dok god je živ - a njegovo ga tijelo tjera da želi živjeti.

Um, taj čovjekov blagoslov, ujedno je i njegovo prokletstvo, on ga prisiljava da se neprekidno hvata u koštac sa zadatkom da rješava jednu nerješivu dihotomiju. U tom se smislu postojanje čovjeka razlikuje od postojanja svih ostalih organizama, ono je u stalnoj i neizbježnoj neravnoteži. Čovjek ne može 'živjeti svoj život' ponavljajući primjer svoje vrste, *on sam* mora živjeti. Čovjek je jedina životinja kojoj može biti *dosadno*, koja može biti *nezadovoljna*, koja se može osjećati prognanom iz raja. Čovjek je jedina životinja kojoj vlastito postojanje predstavlja problem, koji ona sama mora riješiti i od kojeg ne može pobjeći. On se ne može vratiti u predljudsko stanje sklada s prirodom, on mora ustrajati u razvijanju svog uma sve dok ne postane gospodar prirode i samoga sebe.

Pojava uma stvorila je u čovjeku dihotomiju koja ga prisiljava da neprekidno stremi novim rješenjima. Dinamizam čovjekove povijesti nužno proizlazi iz postojanja uma, koji čovjeka potiče da se razvija i time stvara vlastiti svijet u kojem se osjeća kao kod kuće, sam sa sobom i svojim bližnjima. Svaki dosegnuti stupanj razvoja ostavlja ga nezadovoljnim i zbunjenim, i upravo ga ta zbunjenost prisiljava da traži nova rješenja. Ne postoji u čovjeku urođeni »poriv za napretkom«; sama proturječnost njegovog postojanja primorava ga da nastavi putem kojim je krenuo. Izgubivši raj, jedinstvo s prirodom, postao je vječna lutalica (Odisej, Edip, Abraham, Faust). Tjerran je da ide naprijed i da neprekidnim naporom upoznaje nepoznato, ispunjavajući odgovorima prazna mjesta u svom znanju. On mora sebi položiti račun o samome sebi i o smislu vlastitog postojanja. Prisiljen je da prevladava taj unutrašnji rascjep, mučen žudnjom za 'apsolutnim', za drugačijom harmonijom, koja bi mogla skinuti prokletstvo što ga odvaja od prirode, od njegovih bližnjih i od njega samoga.«

»Nesklad u čovjekovoj prirodi stvara potrebe koje daleko nadilaze one koje su proizašle iz njegovog životinjskog porijekla. Te potrebe imaju za posljedicu imperativnu težnju da se obnovi jedinstvo i ravnoteža između čovjeka i ostale prirode. On pokušava obnoviti to jedinstvo i ravnotežu prvenstveno mišljenjem, konstituirajući sveobuhvatnu misaonu sliku svijeta, koja mu služi kao misaoni okvir iz kojeg može dobiti odgovor na pitanje gdje jest i što mora činiti. Ali takvi sustavi misli nisu dovoljni. Kad bi čovjek bio samo bestjelesni intelekt njegov bi se cilj mogao postići pomoću sveobuhvatnog misaonog

sustava. Međutim, kako je on biće koje ima i tijelo i duh, on mora reagirati na dihotomičnost svog postojanja ne samo mišljenjem nego i realnim življenjem, svojim osjećajima i postupcima. Da bi našao novu ravnotežu on mora nastojati iskusiti jedinstvo i *jednost* u svim sferama svoga bića. Zato svaki zadovoljavajući sustav orijentacije pretpostavlja ne samo intelektualne elemente, nego i elemente osjećanja i osjetilnosti, koji moraju biti realizirani djelovanjem na svim poljima ljudskih pregnuća. Odanost cilju ili ideji ili sili koja nadilazi čovjeka, kao što je to Bog, izraz je te potrebe za potpunom u procesu življenja.«

»Upravo zato što je potreba za sustavom orijentacije i odanosti neodvojivi dio ljudskog postojanja možemo razumjeti intenzitet te potrebe. Zaista, nema u čovjeku nekog drugog, moćnijeg izvora energije nego što je taj. Čovjek ne može slobodno birati da ima ili nema 'ideale', ali može birati između različitih vrsta ideala, da se preda obožavanju sile i destrukcije ili da se posveti idealima uma i ljubavi. Svi su ljudi 'idealisti' i teže za nečim iznad fizičkog zadovoljenja. Oni se međusobno razlikuju po vrstama ideala u koje vjeruju. Najbolje, ali isto tako i najsofisticiranije manifestacije ljudskog uma nisu izraz potreba njegovog tijela, nego tih 'ideala', potrebe njegovog duha. Zato je pogrešno i opasno relativističko shvaćanje prema kojem je samo po sebi vrijedno imati neke ideale ili neke religiozne osjećaje. Sve ideale, uključujući i one u svjetovnim ideologijama, moramo shvatiti kao izraze iste ljudske potrebe, i moramo ih suditi prema njihovoj istinitosti, prema tome koliko potpomažu razvitak čovjekovih snaga, i koliko su stvarni odgovor na čovjekovu potrebu za ravnotežom i skladom u ljudskom svijetu.«<sup>1</sup>

Ono što sam rekao o čovjekovom idealizmu jednako vrijedi i za njegovu religioznu potrebu. Nema čovjeka bez religiozne potrebe, tj. bez potrebe za osnovnom orijentacijom i objektom odanosti, uz napomenu da ova tvrdnja još ništa ne govori o specifičnom kontekstu u kojem se ta religiozna potreba javlja. Čovjek može obožavati drveće, životinje, idole od kamena ili zlata, nevidljivog boga, svetog čovjeka ili dijaboličkog vođu, može obožavati svoje pretke, svoj narod, svoju klasu ili partiju, novac ili uspjeh. Njegova ga vjera može usmjeravati prema razvijanju destruktivnosti ili ljubavi, dominacije ili bratske solidarnosti; može razvijati snagu njegovog uma ili je paralizirati. Čovjek svoj sustav može smatrati religioznim, različitim od onih svjetovnih, ili može smatrati da nije religiozan i svoju odanost naizgled svjetovnim ciljevima, kao što su moć, novac ili uspjeh, interpretirati isključivo kao smisao za praktično i korisno. Nije pitanje *da se vjeruje ili ne*, nego, *koja je to vrsta vjere*, da li takva koja potpomaže čovjekov napredak, razvoj njegovih specifično ljudskih snaga, ili takva koja ih paralizira.

Zanimljivo je da se interesi psihologa i predanih vjernika u ovom poglavlju podudaraju. Teolog je živo zainteresiran za određena načela religije, kako vlastite tako i drugih religija, budući da ga zanima koliko je istinito vlastito vjerovanje u odnosu na druga. Isto tako psiholog mora biti živo zainteresiran za konkretne sadržaje religije, budući da njega zanima koju osnovnu ljudsku orijentaciju neka religija izražava, i kako to djeluje na čovjeka, je li to dobro ili loše za razvitak njegovih snaga. Psihologa ne zanimaju *samo psihološki korijeni* različitih religija, nego i njihova *vrijednost*.

Čini se da opća rasprostranjenost religije tijekom povijesti uvelike potvrđuje postavku da potreba za osnovnom orijentacijom i objektom odanosti



ima svoj korijen u samim uvjetima ljudskog postojanja. To su iznijeli i razradili brojni teolozi, psiholozi i antropolozi, pa nema potrebe da se na tome dulje zadržavam. Jedino bih želio naglasiti da su iznoseći ovu tvrdnju pristalice tradicionalne religije često zapadali u pogrešno rasuđivanje. Oni polaze od tako široke definicije religije, da bi mogli uključiti sve moguće religiozne fenomene, ali njihovo poimanje religije ostalo je vezano uz monoteizam, pa oni na sve nemonoteističke oblike gledaju kao na prethodnice ili devijacije od »prave« religije, i završavaju dokazujući da je vjerovanje u Boga u smislu religiozne tradicije Zapada urođeno čovjeku uopće.

Psihoanalitičar, čiji je »laboratorij« pacijent, i koji promatrajući sudjeluje u mislima i osjećajima druge osobe, može još jednim dokazom potkrijepiti tvrdnju da je potreba za nekom osnovnom orijentacijom i objektom odanosti svojstvena čovjeku. Proučavajući neuroze on otkriva da u stvari proučava religiju. Freud je prvi uočio vezu između neuroze i religije; ali dok je on interpretirao religiju kao kolektivnu neurozu dječje dobi čovječanstva, tvrdnja se može i okrenuti. Mi možemo interpretirati *neurozu* kao *privatni oblik religije*, ili određenije, kao vraćanje primitivnim oblicima religije, koji su u sukobu sa službeno priznatim oblicima religioznog mišljenja.

Neuroza se može promatrati s dva različita gledišta. Možemo se usredotočiti na same neurotske pojave, na simptome i druge specifične teškoće koje neuroza izaziva u životu pacijenta. Ili možemo uočiti drugi aspekt, ne ono što se pozitivno zbiva, tj. neuroza, nego ono što nedostaje, tj. neuspjeh neurotične osobe da dosegne temeljne ciljeve ljudske egzistencije, neovisnost i sposobnost da bude produktivna, da voli, da misli. Čovjek koji ne uspijeva ostvariti zrelost i integritet dobija neurozu ove ili

one vrste. On ne može »jednostavno živjeti« ne obazirući se na taj neuspjeh, zadovoljan samo jelom i pićem, spavanjem, seksom i poslom; kad bi to bio slučaj, tada bismo zaista imali dokaz da religiozni stav, premda možda poželjan, nije suštinski dio ljudske prirode. Ali proučavanje čovjeka pokazuje da to nije tako. Ukoliko čovjek ne uspije integrirati svoje snage u smjeru svog višeg ja, on ih usmjerava prema nižim ciljevima; ukoliko nema manje-više istinitu sliku svijeta i svog položaja u njemu, on će stvoriti lažnu sliku i prionuti uz nju jednakom istrajnošću kojom vjernik vjeruje u svoje dogme. Doista, »čovjek ne živi samo od kruha«. Jedino je pitanje što će izabrati: bolje ili lošije, više ili niže ciljeve, pozitivne ili destruktivne oblike religije i filozofije.

Kakva je religiozna situacija u suvremenom zapadnom društvu? Ona na čudan način podsjeća na sliku koju su antropolozi stekli proučavajući religiju sjevernoameričkih Indijanaca. Oni su preobraćeni na kršćanstvo, ali njihove stare, predkršćanske religije nipošto nisu iskorijenjene. Kršćanstvo je glazura iznad te stare religije i izmiješano je s njom na mnogo načina. U našoj kulturi monoteistička je religija, a isto tako i ateistička i agnostička filozofija, tanka glazura na religijama, koje su u mnogo čemu daleko »primitivnije« od indijanskih religija, i, kao krajnje idolatrijske, još teže spojive s bitnim učnjem monoteizma. Kao kolektivni i utjecajni oblik moderne idolatrije nalazimo obožavanje sile, uspjeha i zakona tržišta, ali pored tih zajedničkih oblika vidimo i nešto drugo. Ako zademo pod kožu modernog čovjeka otkrivamo velik broj individualiziranih primitivnih oblika religije. Mnoge od njih nazivamo neurozama, ali ih možemo zvati i njihovim religijskim terminima: obožavanje predaka, totemizam, fetišizam, ritualizam, kult čistoće itd.

Susrećemo li, stvarno, obožavanje predaka? Zaista, obožavanje predaka jedan je od najrasprostranjenijih primitivnih kultova u našem društvu, i ništa se ne mijenja ako ga, kao što to rade psihijatri, nazovemo neurotičnom fiksacijom na oca ili majku. Razmotrimo jedan takav primjer obožavanja predaka. Veoma lijepa i izrazito talentirana žena, slikarica, bila je toliko vezana za oca da je izbjegavala bilo kakav prisniji kontakt s muškarcima; sve svoje slobodno vrijeme provodila je s ocem, ugodnim ali prilično praznim čovjekom, koji je rano ostao udovac. Pored slikanja, ništa je nije zanimalo osim oca. Predodžba o njemu, kakvu je ona dočaravala drugima, upravo je groteskno odudarala od stvarnosti. Nakon njegove smrti djevojka je počinila samoubojstvo uz jedinu želju da bude sahranjena uz njega.

Druga osoba, vrlo inteligentan i nadaren muškarac, veoma cijenjen u društvu, vodio je tajni život potpuno posvećen obožavanju svog oca, kojeg bi, uz najveću dobronamjernost, mogli opisati jedino kao poduzetnog lukavca, zainteresiranog samo za sticanje novca i društvenog prestiža. Sin je, naprotiv, doživljavao oca kao najmudrijeg, najosjećajnijeg i najodanijeg roditelja, kojeg je Bog odredio da mu pokaže pravi put u životu. Svaki svoj postupak ili misao sin je procjenjivao sa stajališta bi li to otac odobrio ili ne, a kako mu u stvarnosti otac obično nije odobravao, pacijent se osjećao »kao da je izgubio milost božju« i najveći dio vremena pomamno nastojao zadobiti očevo priznanje, čak i mnogo godina nakon očeve smrti.

Psihoanalitičar pokušava otkriti uzroke te patološke vezanosti i nastoji pomoći pacijentu da se oslobodi obožavanja oca, koje ga osakaćuje kao čovjeka. Ali mi se ovdje ne bavimo ni uzrocima ni problemom liječenja, nego samo fenomenologijom. Vidimo da zavisnost od oca, koja traje nesmanjenom

jačinom čak i mnogo godina nakon smrti roditelja, onesposobljava pacijenta da prosuđuje i voli, nagoni ga da se osjeća poput djeteta, stalno prestrašen i nesiguran. Usmjeravanje vlastitog života prema pretku, i trošenje najvećeg dijela svojih snaga na njegovo obožavanje, ne razlikuje se od religioznog kulta predaka. Ono daje okosnicu i sveujedinjuću osnovu za obožavanje. To je jedan od razloga zašto se pacijent ne može izliječiti tako da mu jednostavno ukažemo na iracionalnost njegovog ponašanja i štetu koju mu to nanosi. On je toga intelektualno često i svjestan u jednom kutku svoga bića, ali je emocionalno potpuno predan svom kultu. Samo ako u čitavoj njegovoj ličnosti dođe do duboke promjene, ako on postane slobodan *da* misli, *da* ljubi, *da* usvoji novi cilj usmjerenja i odanosti, on se može osloboditi *od* ropske odanosti roditelju; samo ako je sposoban da prihvati viši oblik religije, može se osloboditi nižeg.

Kod neurotičnih pacijenata s prisilnim radnjama susrećemo brojne oblike privatnih rituala. Osoba, čiji je život prožet osjećajem krivnje i potrebom za kajanjem može pribjeći prisilnom pranju kao dominantnom ritualu svog života. Druga će osoba, čije prisilne radnje više dolaze do izražaja u mišljenju nego u djelovanju, prihvatiti takav ritual, koji ga nagoni da misli ili izgovara određene formule, za koje vjeruje da će ga spasiti od propasti, i neke druge za koje misli da mu osiguravaju uspjeh. Hoćemo li to nazvati neurotičnim simptomima ili ritualima zavisi od našeg gledišta, ali u osnovi ti simptomi *jesu* rituali privatne religije.

Susrećemo li se s totemizmom u našoj kulturi? Da, i to u velikoj mjeri - premda ljudi koji od toga pate i ne pomišljaju da zatraže pomoć psihijatra. Čovjek koji je bezgranično odan svojoj državi ili svojoj političkoj stranci, kojem je jedino mjerilo

vrijednosti i istinitosti interes države ili stranke, za koga je zastava, kao simbol vlastite grupe, upravo sveti predmet, pripada religiji klana i obožavanja totema, čak i ako je to savršeno racionalan sustav u njegovim očima (što, naravno, vjeruju svi poklonici bilo koje primitivne religije). Ako želimo shvatiti kako su sustavi poput fašizma ili staljinizma mogli opčiniti milijune ljudi, spremne da žrtvuju svoj integritet i um principu »moja domovina, kakva bila da bila«, mi moramo razmotriti totemsko, religiozno svojstvo njihove orijentacije.

Još jedan oblik privatne religije, veoma raširena premda ne i dominantna u našoj kulturi, predstavlja religija čistoće. Sljedbenici ove religije imaju jedno vrhunsko mjerilo vrijednosti, prema kojem prosuđuju ljude - red i čistoću. Ova pojava bila je napadno prisutna u reakcijama mnogih američkih vojnika za vrijeme II. svjetskog rata. Oni su često, suprotno svojim političkim uvjerenjima, vrednovali saveznike i neprijatelja sa stajališta ove religije. Na toj skali vrijednosti visoko su kotirali Englezi i Nijemci, a nisko Francuzi i Talijani. U osnovi, religija reda i čistoće ne razlikuje se bitno od nekih izrazito ritualističkih religioznih sustava, gdje se čovjek ritualima čišćenja nastoji osloboditi zla i steći sigurnost striktnim provođenjem rituala reda.

Postoji značajna razlika između religioznog kulta i neuroze, koja kult čini mnogo pogodnijim za sticanje sigurnosti. Uzmemo li da pacijent s neurotskom fiksacijom na oca živi u kulturi gdje je obožavanje predaka opće prihvaćen kult, on će svoje osjećaje dijeliti s drugim ljudima i neće se osjećati izoliran. A upravo je taj osjećaj izoliranosti, isključenosti iz društva, ona bolna žaoka svake neuroze. Čak i najracionalnija orijentacija, ukoliko ima veći broj sljedbenika, daje pojedincu osjećaj jединства s drugima i izvjesni stupanj sigurnosti i stabilnosti,

koji nedostaje neurotičaru. Ne postoji ništa, ma koliko nehumano, loše ili iracionalno bilo, što ne bi pružalo bar neko olakšanje, ukoliko se dijeli s grupom. Najuvjerljiviji dokaz za ovu tvrdnju možemo naći u pojavama masovne zasljepljenosti, čiji smo bili, i još uvijek smo, svjedoci. Jednom kad doktrina, koliko god iracionalna ona bila, osvoji vlast u društvu, milijuni ljudi će joj radije vjerovati, nego se osjećati prognani i izolirani.

Ove ideje vode jednom važnom razmatranju o ulozi religije. Ako se čovjek tako lako vraća na primitivnije oblike religije, nije li uloga suvremenih monoteističkih religija u tome da spase čovjeka od takve regresije? Nije li vjerovanje u Boga jamstvo protiv povratka obožavanju predaka, totema ili zlatnog teleta? To bi zaista bilo tako da je religija uspjela oblikovati karakter čovjeka u skladu sa svojim proklamiranim idealima. Ali povijesna religija uvijek je iznova kapitulirala *pred* svjetovnom vlašću i stupala u kompromise *sa* njom. Mnogo se više bavila nekim dogmama negoli ostvarivanjem ljubavi i skromnosti u svakodnevnom životu. Nije se neprekidno i nepopustljivo suprotstavljala, kad je svjetovna vlast kršila duh religioznih ideala; naprotiv, i sama je stalno sudjelovala u tom nasilju. Da crkve zastupaju istinski duh Deset zapovijedi ili Zlatnog pravila, a ne samo riječi, mogle bi biti moćne snage koje sprečavaju povratak obožavanju idola. Ali kako je to više izuzetak nego pravilo, mora se postaviti pitanje, i to ne s antireligioznog stajališta, nego iz brige za čovjekovu dušu: Možemo li povjeriti crkvi da bude zastupnik religioznih potreba, ili moramo odvojiti ove potrebe od organizirane, tradicionalne religije, da bi spriječili rasulo naše moralne strukture?

Razmatrajući odgovor na ovo pitanje treba imati na umu da se problem ne može razborito raspraviti tako dugo dok se bavimo religijom uopće, i ne

pravimo razliku između raznih tipova religije i religioznog iskustva. Daleko bismo otišli preko granica ovog poglavlja kad bismo pokušali prikazati sve tipove religija. Ne možemo razmotriti čak ni sve one tipove koji su značajni s psihološkog stajališta. Zato ću se zadržati samo na jednoj distinkciji, ali po mom mišljenju najznačajnijoj, koju nalazimo i u neteističkim i u teističkim religijama: razliku između *autoritarnih* i *humanističkih* religija.

Što je osnovni princip autoritarne religije? Definicija religije, koju daje *Oxford Dictionary*, iako pokušava dati opću definiciju religije, u stvari relativno točno definira autoritarnu religiju. Ona glasi: »(Religija je) čovjekovo priznavanje neke više, nevidljive sile, koja ima vlast nad njegovom sudbinom i pravo da zahtijeva njegovu pokornost, poštovanje i obožavanje.«

Ovdje je naglasak na priznanju da je čovjek u vlasti jedne više sile, izvan njega. Međutim, to nije jedino što religiju čini autoritarnom. Ono što čini takvom je ideja da ta sila, budući da ima vlast i *pravo* zahtijevati »pokornost, poštovanje i obožavanje«. Izraz »*ima pravo zahtijevati*« označio sam kurzivom, zato što on pokazuje da razlog za obožavanje, pokornost i poštovanje ne leži u moralnim kvalitetama božanstva, ne u ljubavi ili pravdi, nego u činjenici da ona ima vlast, to jest moć nad čovjekom. To nadalje pokazuje da ta viša sila ima pravo prisiliti čovjeka da je obožava, te da pomanjkanje dubokog poštovanja i poslušnosti predstavlja grijeh.

Bitni element autoritarne religije i autoritarnog religioznog iskustva je prepuštanje sili koja transcendiraju čovjeka. Osnovna vrлина u ovom tipu religije je poslušnost, a neposlušnost je najveći grijeh. Upravo kao što je božanstvo shvaćeno kao svemoguće i sveznajuće, tako je čovjek shvaćen kao bespomoćno i beznačajno biće. On se može osjećati jak samo u onoj mjeri u kojoj uspijeva zadobiti milost ili pomoć

40

božanstva kojem se potpuno predao. Podvrgavanje moćnom autoritetu jedan je od izlaza kojim čovjek izmiče osjećaju osamljenosti i ograničenosti. U činu podvrgavanja čovjek gubi svoju nezavisnost i integritet, ali dobiva uzvišeni osjećaj da je zaštićen jednom zastrašujućom silom, čiji dio na neki način i sam postaje.

U Calvinovoj teologiji nalazimo živopisnu sliku autoritarnog, teističkog mišljenja. »Ja to ne nazivam poniznošću«, kaže Calvin »ako je bilo što vlastito preostalo... Mi ne možemo misliti o sebi kako bismo trebali, a da do kraja ne prezremo sve što bi se moglo pretpostaviti kao vrijedno u nama. Ta poniznost je nehinjena pokornost uma svladanog teškim osjećajem vlastite bijede i siromaštva; jer takav je jednoznačan opis poniznosti u Svetom pismu.«<sup>2</sup>

Iskustvo koje ovdje opisuje Calvin, to jest preziranje svega u nama, pokornost uma svladanog vlastitom bijedom, prava je srž svih autoritarnih religija, bilo da su one izražene svjetovnim ili teološkim jezikom.<sup>3</sup> U autoritarnoj religiji Bog je simbol moći i sile, On je najviši zato jer ima vrhovnu vlast, a čovjek je, u usporedbi s njim, krajnje slab.

Svjetovne autoritarne religije drže se istog principa. Ovdje objekt obožavanja postaje fuhrer ili voljeni »otac svog naroda« ili države ili rase, ili socijalistička domovina; život pojedinca postaje beznačajan, a poricanje vlastite vrijednosti i snage smatra se vrlinom. Često autoritarna religija postulira neki ideal, koji je toliko apstraktan i toliko dalek da jedva ima ikakve veze sa stvarnim životom i stvarnim ljudima. Takvim idealima kao što su »život poslije smrti« ili »budućnost čovječanstva« mogu se žrtvovati život i sreća živih ljudi sada i ovdje; navodni ciljevi opravdavaju sva sredstva i postaju simboli u čije ime religijska ili svjetovna »elita« upravlja životima drugih ljudi.

Humanistička religija, naprotiv, usredotočuje se na čovjeka i njegove snage. Čovjek mora razvijati moć svog uma da bi shvatio sebe, svoju povezanost s drugim ljudima i svoj položaj u svemiru. On mora spoznati istinu uzimajući u obzir kako svoja ograničenja tako i svoje potencijalne mogućnosti. Mora razviti moć ljubavi za druge i za sebe, i osjećati solidarnost sa svim živim bićima. Mora imati principe i norme koji će ga voditi prema tome cilju. Religiozno iskustvo u tom tipu religije predstavlja doživljaj jedinstva sa Cjelinom, utemeljen na povezanosti sa svijetom, shvaćenim umom i ljubavlju. U humanističkoj religiji čovjek želi postići najveću snagu, a ne najveću bespomoćnost; vrlina je samorealizacija a ne, pokornost. Vjera je izvjesnost uvjerenja koja se temelji na vlastitom misaonom i osjećajnom iskustvu, a ne slaganje s tvrdnjama iz povjerenja prema onom tko ih izriče. Prevladavajuće raspoloženje je životna radost, dok je osnovno raspoloženje u autoritarnoj religiji žalost i osjećaj krivice.

Ukoliko su humanističke religije teističke, bog je *simbol čovjekovih vlastitih snaga* koje on nastoji ostvariti u vlastitom životu, a nije simbol sile i dominacije koja ima *moć nad čovjekom*.

Primjeri humanističkih religija su rani budizam, taoizam, učenja Izaije, Isusa, Sokrata, Spinoze, neke tendencije u židovskim i kršćanskim religijama (naročito misticizam), religija Uma u Francuskoj revoluciji. Odavde je očito da se razgraničenje između humanističke i autoritarne religije ne podudara s podjelom na teističke i neteističke religije, ili s podjelom na religije u užem smislu riječi i filozofske sustave religioznog karaktera. Nije misaoni sustav ono što je važno u svim tim sustavima, nego ljudski stav koji je u osnovi njihovih doktrina.

Jedan od najboljih primjera humanističke religije je rani budizam. Buddha je veliki učitelj, »jedan

od probuđenih«, koji shvaća istinu o ljudskoj egzistenciji. On ne govori u ime neke nadnaravne sile, nego u ime uma. On poziva svakog čovjeka da upotrijebi svoj vlastiti um i uvidi istinu, koju je on (Buddha) jedino prvi uočio. Kad jednom krene putem otkrivanja istine čovjek se mora truditi da živi na takav način da razvija svoje snage uma i ljubavi za sva ljudska bića. On se može osloboditi spona iracionalnih strasti samo do onog stupnja do kojeg uspijeva u tom naporu. Premda čovjek, u skladu s Buddhinim učenjem mora spoznati svoje granice, on također mora postati svjestan i snaga u sebi. Pojam nirvane, kao stanja duha koje dostiže samo onaj tko je potpuno probuđen, ne znači bespomoćnost i podložnost čovjeka, nego naprotiv buđenje najviših ljudskih snaga.

Sljedeća priča o Buddhi veoma je karakteristična:

Jednom zec legne pod mango-drvo i zaspe. Iznenada ga prene glasni štropot. On pomisli da je došao smak svijeta i dade se u bijeg. Opaziše ga drugi zečevi kako juri, pa upitaše: »Zašto tako brzo trčiš?« Zec odvrati: »Došao je smak svijeta.« Kad su to drugi zečevi čuli pridružiše mu se u bijegu. Kad jeleni spaze zečeve kako trče upitaše ih: »Zašto trčite tako brzo?« a zečevi odgovoriše: »Bježimo jer je došao smak svijeta.« Na to im se i jeleni pridružiše u bijegu. Tako se jedna vrsta za drugom priključivahu životinjama koje su već trčale, sve dok se čitavo životinjsko carstvo nije našlo u paničnom bijegu, koji bi završio njihovom propašću. Kad je Buddha, koji je u to vrijeme živio u obličju mudraca, jednom od brojnih oblika svog postojanja, vidio životinje kako panično bježe, upita posljednju grupu koja se pridružila bijegu, zašto trče. »Zato jer je došao smak svijeta«, odgovoriše mu. »To ne može biti istina«, reče Buddha. »Nije došao kraj svijeta. Da vidimo zašto oni tako misle.« Ispitivao je, zatim, jednu vrstu za

drugom, slijedeći trag glasine sve do jelena i napokon do zečeva. Kad mu zečevi rekoše da je došao smak svijeta, upita Buddha koji određeni zec je to prvi rekao. Pokazaše mu jednoga i Buddha mu se obrati: »Gdje si bio i što si radio kad ti je pala na pamet misao da je došao smak svijeta?« »Ležao sam pod mango-drvetom i spavao«, odgovori zec. »Vjerovatno si čuo plod manga kad je pao«, reče mu Buddha, »buka te probudila, ti si se preplašio i pomislio da je došao smak svijeta. Pođimo natrag do drveta gdje si ležao i pogledajmo nije li se tako dogodilo.« I oboje odoše do drveta. Zaista nađoše mango, koji je pao tamo gdje je ležao zec. Tako je Buddha spasio životinjski svijet od uništenja.

Citirao sam ovu priču ne samo zato jer je to jedan od najranijih primjera analitičkog istraživanja izvora straha i glasina, nego i zato što tako snažno izražava duh budizma. Ona pokazuje brigu punu ljubavi za sva bića životinjskog svijeta i istovremeno pronicljivo, racionalno shvaćanje i povjerenje u čovjekove snage.

Zen-budizam, mlada sekta unutar budizma, izraz je jednog još radikalnijeg antiautoritarnog stava. Zen propovijeda da znanje nije ni od kakve koristi ukoliko ne izrasta iz nas samih; ni autoritet ni učitelj ništa nas stvarno ne mogu naučiti, jedino probuditi sumnje u nama: riječi i misaoni sustavi su opasni, jer se lako mogu preobratiti u autoritete, kojima se klanjamo. Treba uroniti u život i iskusiti ga - u tome je vrlina. Sljedeća pripovijetka karakterizira ovaj neautoritarni stav prema najvišim bićima:

Bilo je vrlo hladno kad se Tanka iz T'ang-ove dinastije zaustavio u hramu u Yerinji; on skinje jedan od Buddhinih kipova, koji su se tamo brižljivo čuvali, zapali ga i ugrije se. Ugledavši to čuvar hrama se žestoko razljuti i povika: »Kako si se usudio zapaliti moj drveni lik Buddhine?«

Tanka počne prekapati po pepelu, kao da nešto traži i reče: »Sakupljam svete sarire (vrsta mineralnog taloga koji se može naći u ljudskom tijelu nakon kremiranja i za koji se vjeruje da je znak svetosti u životu) iz izgorjelog pepela.«

»Kako«, reče čuvar, »možeš dobiti sarire iz drvenog Buddhine?«

A Tanka odgovori: »Ako se u njima ne mogu naći sarire, mogu li dobiti i dva preostala Buddhine za moju vatru?«

Čuvar hrama je kasnije ostao bez obje obrve zbog toga što se bunio na prividnu bezbožnost Tanke, dok se na Tanku nikada nije sručio Buddhine gnjev.<sup>4</sup>

Još jedan primjer humanističkog religioznog sustava možemo naći u Spinozinom religioznom mišljenju. Iako koristi jezik srednjovjekovne teologije, u njegovom pojmu Boga nema ni traga autoritarizmu. Bog nije mogao stvoriti svijet drugačijim nego što on jest. On ne može ništa promijeniti, zapravo, on je identičan s totalitetom svemira. Čovjek mora uočiti vlastite granice i spoznati da je zavisn o sveukupnih sila izvan sebe, nad kojima nema vlasti. Ali čovjek posjeduje snage ljubavi i uma. On ih može razviti i postići optimum slobode i unutrašnje snage.

Razlika između autoritarne i humanističke religije ne javlja se samo među raznim religijama, nju nalazimo i unutar iste religije. Naša vlastita religiozna tradicija jedan je od najboljih primjera za ovu tvrdnju. Budući daje od fundamentalne važnosti da se do kraja shvati razlika između autoritarne i humanističke religije, navest ću još jedan primjer iz izvora koji je manje više poznat svakom čitaocu, iz Starog zavjeta.

Početak Starog zavjeta<sup>5</sup> pisan je u duhu autoritarne religije. Bog je prikazan kao apsolutni vladar patrijarhalnog klana, koji je stvorio čovjeka za vlastito zadovoljstvo, te ga može uništiti kad mu se

to prohtije. On mu je zabranio da jede sa stabla spoznaje dobra i zla i zaprijetio mu smrću ukoliko prekrši tu naredbu. Ali zmija »lukavija od svih životinja«, reče Evi: »Nećete zasigurno umrijeti! Nego zna Bog: onoga dana kad budete s njega jeli otvorit će vam se oči, i vi ćete biti kao bogovi, koji razlučuju dobro i zlo.«<sup>6</sup> Pokazalo se da je zmija imala pravo. Kad su Adam i Eva zgriješili Bog ih kažnjava time što objavljuje neprijateljstvo između čovjeka i prirode, između čovjeka i zemlje i životinja, te između muškarca i žene. Ali čovjek nije morao umrijeti. Štoviše, »čovjek je postao kao jedan od nas, zna što je dobro a što zlo: i sada, da ne bi pružio ruku, ubrao sa stabla života pa pojeo i živio zauvijek«,<sup>7</sup> Bog istje ruje Adama i Evu iz edenskog vrta i postavlja anđela s plamenim mačem prema istoku »da brani stazu koja vodi prema drvetu života«.

Tekst veoma jasno pokazuje u čemu se sastoji čovjekov grijeh: to je pobuna protiv božje zapovijedi, to je neposlušnost a ne neki grijeh inherentan samom činu jedenja s drva spoznaje. Naprotiv, daljnji religiozni razvoj uzdigao je razlučivanje dobra i zla do vrhunske vrline do koje se čovjek može uzdići. Tekst također jasno pokazuje kojim se motivima rukovodi Bog: to je briga za vlastitu nadmoćnu ulogu, ljubomora i strah od zahtjeva čovjeka da mu postane ravan.

Odlučni preokret u odnosima između Boga i čovjeka može se uočiti u priči o potopu. Kad je Bog opazio »da je čovjekova pokvarenost na zemlji velika... pokaja se Bog i u svom srcu ražalosti što je načinio čovjeka na Zemlji. I Bog reče: »Ljude koje sam stvorio izbrisat ću s lica zemlje - od čovjeka do zvijeri, gmizavce i ptice u zraku - jer sam se pokajao što sam ih napravio.«<sup>8</sup>

Tu se ne dovodi u pitanje ima li Bog pravo uništiti svoja vlastita stvorenja; on ih je načinio i oni su

njegovo vlasništvo. Tekst njihovu pokvarenost precizira kao »zloću«, ali odluka da se uništi ne samo čovjek nego i životinje i biljke pokazuje da se ovdje ne radi o presudi koja bi bila srazmjerna nekom određenom zločinu, nego o ljutitom kajanju Boga nad vlastitim djelom koje nije ispalo dobro. »Ali Noe nađe milost u očima gospodara«, i spasi se iz potopa zajedno sa svojom porodicom i predstavnicima od svake životinjske vrste. Tako su uništenje čovjeka i spas Noe proizvodnja djela Boga. On može raditi što mu se sviđa, kao što to može bilo koji moćni plemenski vođa. Ali poslije potopa odnosi između Boga i čovjeka iz temelja se mijenjaju. Sklapa se svečani ugovor između Boga i čovjeka prema kojem Bog obećava da »nikada više vode potopa neće uništiti živa bića, niti će ikad više potop opustošiti zemlju«.<sup>9</sup> Bog se obavezuje da nikada neće uništiti sav život na zemlji, a čovjek mora poštivati prvu i najosnovniju zapovijed Biblije, da ne ubije drugog čovjeka. »Od čovjeka za njegova druga, tražit ću obračun za ljudski život.«<sup>10</sup> Od ovog trenutka odnos Boga i čovjeka doživljava duboku promjenu. Bog više nije apsolutni vladar koji može raditi što ga je volja, već je vezan ugovorom kojeg se i on i čovjek moraju pridržavati; on je ograničen principom koji ne smije pogaziti, principom poštivanja života. Bog može kazniti čovjeka ako pogazi taj princip, ali čovjek također može protestirati ukoliko se Bog o njega ogriješi.

Novi odnos Boga i čovjeka jasno dolazi do izražaja u Abrahamovom zauzimanju za Sodomu i Gomu. Kad je Bog naumio da uništi gradove zbog njihove grešnosti, Abraham prekora Boga zbog kršenja njegovih vlastitih principa. »Daleko to bilo od tebe, da ubijaš nevinog kao i krivog: tada bi i nevini i krivi prošli jednako, daleko bilo od tebe! Zar da ni Sudac svega svijeta ne radi pravo?«<sup>11</sup>

Razlika između priče o izgonu iz raja i ove prepirke zaista je velika. Ondje je čovjeku zabranjeno da zna što je dobro a što zlo, a prema Bogu je ili pokoran - ili u grešnoj neposlušnosti. Ovdje čovjek koristi svoje znanje o dobru i zlu, prekorava Boga u ime pravde i Bog mora popustiti.

Čak i ova kratka analiza autoritarnih elemenata u biblijskim pričama pokazuje da su u korijenu židovsko-kršćanske religije prisutna oba principa, i autoritarni i humanistički. U daljnjem razvoju i židovstva i kršćanstva očuvala su se oba ova principa; prevaga jednog ili drugog određuje različite pravce razvoja u objema religijama.

Sljedeća pripovijetka iz Talmuda izražava neautoritarnu humanističku stranu židovstva, kakvu nalazimo u prvim stoljećima nove ere.

Pogledi rabina Eliazara na ritualni zakon odudarali su od stavova brojnih slavni rabinskih učenjaka. Rabin Eliazar im reče: »Ako je Zakon onakav kakav ja mislim da jest, neka nam ovo drvo to potvrdi.« Na to drvo odskoči sa svog mjesta stotinu jardi\* daleko (drugi kažu četiri stotine jardi). Sugovornici mu rekoše: »Ne može se ništa dokazati pomoću stabla.« A on reče: »Ako sam ja u pravu, neka nam to ovaj potok kaže.« Na to potok počne teći uzbrdo. A sugovornici mu rekoše: »Ne može se ništa dokazati pomoću potoka.« A on nastavi i reče: »Ako je Zakon onakav kakav ja mislim da jest, neka nam židovi ove kuće to potvrde.« Na to židovi počnu padati. Ali Rabin Jošua vikne na židove i reče: »Ako učenjaci raspravljaju o pitanjima Zakona, zašto bi vi trebali padati?« Tada židovi iz poštovanja prema rabinu Jošui prestadoše padati, ali se, iz poštovanja prema rabinu Eliazaru ni ne uspraviše natrag, i ostadoše u tom položaju. Rabin Eliazar nastavi diskusiju i reče: »Ako

jard = 0,914 m (op. prev.)

je Zakon onakav kakav ja mislim da jest, neka nam to nebo potvrdi.« A na to glas s neba reče: »Zašto ste protiv rabina Eliazara, jer Zakon je onakav kako je on rekao.« A na to rabin Jošua ustade i reče: »Zapisano je u Bibliji: Zakon nije na nebu. Što to znači? Prema rabinu Jirmijahu to znači da, otkada nam je dana Tora na Sinajskoj gori, više ne moramo obraćati pažnju na glasove s neba, budući da je zapisano: Odlučujete sami, u skladu s mišljenjem većine.« Dogodi se zatim da rabin Natan (jedan od sudionika u diskusiji) susretne proroka Iliju (koji je baš lutao zemljom) pa ga upita: »Što je Bog rekao na našu diskusiju?« Prorok mu odvrati: »Bog se osmijehnuo i rekao, moja djeca su pobijedila, moja djeca su pobijedila.«<sup>12</sup>

Ovoj pripovijetci jedva da treba ikakav komentar. Ona naglašava autonomiju čovjekovog uma, u koju se čak ni glasovi s neba ne mogu uplitati. Bog se smiješi, čovjek je učinio ono što je i Bog želio da učini, postao je svoj vlastiti gospodar, sposoban i odlučan da sam donosi vlastite odluke racionalnim, demokratskim metodama.

Isti humanistički duh može se naći u mnogobrojnim pričama u hasidskom folkloru više od tisuću godina kasnije. Hasidski pokret je bio izraz pobune siromašnih protiv onih, koji su imali monopol na obrazovanje, odnosno novac. Njihov moto bio je stih iz psalma: »Služi radosno Bogu«. Oni su isticali osjećaje a ne intelektualno usavršavanje, radost a ne skrušenost, njima je (kao i Spinozi) radost bila ekvivalent vrline a žalost ekvivalent grijeha. Sljedeća priča karakterizira taj humanistički i antiautoritarni duh ove religiozne sekte:

Siromašni krojač dolazi hasidskom rabinu su-tradan iza Dana Pomirbe\* i priča: »Jučer sam imao

.lom Kipur, veliki židovski praznik (prim. prevj



prepirku s Bogom. Rekao sam mu: O, Bože, ti imaš grijehova na duši i ja imam grijehova na duši. Ali tvoji su grijesi teški a moji beznačajni. Što si ti učinio? Odvojio si majke od njihove djece i dozvolio da ljudi skapavaju od gladi. Što sam ja učinio? Gdjekad nisam vratio komad tkanine mušteriji, ili se nisam strogo pridržavao zakona. Ali da ti kažem, Bože. Ja ću tebi oprostiti tvoje grijehe, a ti meni oprosti moje. Tada smo izravnali račune.« A rabin mu na to odgovori: »Ludo jedna! Što si ga pustio da se tako jeftino izvuče? Jučer si ga mogao prisiliti da pošalje Mesiju.«

Ova priča, još drastičnije nego Abrahamova rasprava s Bogom, iskazuje misao da se Bog mora pridržavati svojih obećanja isto kao što se čovjek mora držati svojih. Ako Bog ne dokrajči ljudske patnje kao što je bio obećao, čovjek ima pravo da ga opominje, zapravo da ga primorava da ispuni svoje obećanje. Iako su obje citirane priče unutar okvira monoteističke religije, ljudski stav, iz kojeg one izviru duboko se razlikuje od Abrahamove spremnosti da žrtvuje Izaka, ili od Calvinove glorifikacije diktatorske moći boga.

Iz duha i tekstova čitavog Isusovog učenja očito je, da je rano kršćanstvo humanističko a ne autoritarno. Isusovo pravilo »kraljevstvo božje je u vama« jednostavan je i jasan izraz neautoritarnog mišljenja. Ali samo nekoliko stoljeća kasnije, kad je kršćanstvo prestalo biti religija siromašnih i skromnih seljaka, zanatlija i robova (*Am haarez*) i postalo religija onih koji vladaju Rimskim Carstvom, autoritarni trend u kršćanstvu postaje dominantan. Ipak, sukob između autoritarnih i humanističkih principa nikada nije jenjao. To je konflikt između Augustina i Pelagija, između katoličke crkve i mnogih »heretičkih« grupa, te između različitih sekta unutar protestantizma. U kršćanskoj ili židovskoj povijesti

humanistički, demokratski element nije nikad bio savladan, a jedan od njegovih najuvjerljivijih izraza nalazimo u mišljenju mistika unutar obje religije. Mistici su bili duboko prožeti doživljajem čovjekove snage, njegove sličnosti s Bogom, i idejom da Bog jednako toliko treba čovjeka koliko i čovjek treba Boga; misao da je čovjek stvoren prema slici Boga, oni su shvaćali kao fundamentalni identitet Boga i čovjeka. Osnova mističkog iskustva nisu strah i podložnost, nego ljubav i potvrđivanje vlastitih snaga. *Bog nije simbol vlasti nad čovjekom, nego simbol čovjekovih vlastitih snaga.*

Do sada smo se karakteristikama autoritarne i humanističke religije bavili uglavnom opisno. Ali psihoanalitičar mora poći dalje od opisa stavova i preći na analizu njihove dinamike, i upravo tu on može pridonijeti našoj raspravi zahvaljujući iskustvima koja nisu pristupačna drugim poljima istraživanja. Potpuno razumijevanje nekog stava zahtijeva vrednovanje svih onih svjesnih, a naročito, nesvjesnih procesa, koji se zbivaju u pojedincu i izazivaju potrebu za upravo takvim stavom, te stvaraju uvjete za njegov razvoj. Dok je u humanističkoj religiji Bog slika čovjekovog višeg bića, simbol onog što čovjek potencijalno jest ili mora postati, u autoritarnoj religiji Bog je jedini posjednik onog što je izvorno pripadalo čovjeku: njegovog uma i ljubavi. Što Bog postaje savršeni, to nesavršeni postaje čovjek. On *projicira* u Boga ono najbolje što ima u sebi i tako se osiromašuje. Tako Bog ima svu ljubav, svu mudrost, svu pravdu - a čovjek je lišen tih kvaliteta, on je prazan i siromašan. Počeo je s osjećajem neznatnosti, a sad je ostao sasvim bez snage i bespomoćan; sve su njegove snage projicirane u Boga. Taj mehanizam projekcije isti je onaj koji možemo zamijetiti u međuljudskim odnosima podložnog mazohističkog karaktera, gdje jedna osoba živi u strahu od druge,

te joj pripisuje svoje vlastite snage i težnje. To je onaj isti mehanizam koji navodi ljude da vođama čak i najnehumanijih sustava pripisuju kvalitete kao što su nadnaravna mudrost i dobrotu.<sup>13</sup>

Kako se odnosi čovjek prema tim svojim najvrednijim snagama, pošto ih je projicirao u Boga? One su se odvojile od njega i u tom procesu čovjek se otuđio od samoga sebe. Sve što je imao sada pripada Bogu, a njemu nije ništa preostalo. *Njegov jedini pristup samome sebi vodi kroz Boga.* Obožavajući Boga on pokušava doći u dodir s onim dijelom svoga bića što ga je izgubio uslijed projekcije. Pošto je Bogu dao sve što ima, on moli Boga da mu vrati dio onoga što je prvobitno bilo njegovo. Ali izgubivši sve vlastito, on ostaje sasvim na milost i nemilost Bogu. On se nužno osjeća kao »grešnik« budući da se lišio svega što je dobro, i samo pomoću božje milosti može zadobiti ono što ga jedino čini humanim. I da bi nagovorio Boga da mu dade nešto svoje ljubavi, on mu mora dokazati kako je potpuno lišen ljubavi; da bi nagovorio Boga da ga vodi svojom većom mudrošću, on mu mora dokazati do koje je mjere lišen razboritosti čim je prepušten samome sebi.

Otuđenost čovjeka od vlastitih snaga ne čini čovjeka samo ropski zavisnim od Boga, nego i lošim. On postaje čovjek bez vjere u sebe i svog bližnjeg, bez iskustva svoje vlastite ljubavi, svoje vlastite moći uma. Posljedica je toga razdvajanje »svetog« i »svjetovnog«. U svojim svjetovnim aktivnostima čovjek djeluje bez ljubavi, a u onom sektoru svog života koji je rezerviran za religiju on se osjeća grešnikom (što stvarno i jest, budući da živjeti bez ljubavi znači živjeti u grijehu) i pokušava ponovo osvojiti nešto od svoje izgubljene ljudskosti uspostavljajući kontakt s Bogom. Istovremeno, on pokušava zadobiti oprostaj ističući vlastitu bespomoćnost i bezvrijednost. Tako nastojanje da se dobije oprostaj rezultira

aktiviranjem onog istog životnog stava iz kojega njegovi grijesi i potječu. Uklješten je u bolnu dilemu. Što više veliča Boga, to prazniji sam postaje. Što se osjeća prazniji, to se više osjeća kao grešnik. Što se osjeća grešniji to više veliča Boga - i to manje je sposoban da sebe sama ponovo zadobije.

Analiza religije ne smije se zaustaviti na razotkrivanju onih psiholoških procesa u čovjeku koji su u osnovi njegovog religioznog iskustva, ona mora poći dalje, sve dok ne otkrije uvjete koji omogućuju razvoj bilo autoritarne bilo humanističke karakterne strukture, odnosno iz kojih izrastaju različiti uvjeti religioznog iskustva. Takva sociopsihološka analiza odvela bi nas daleko izvan područja ovih poglavlja. Ipak, mogu se ukratko iznijeti osnovne tvrdnje. Ono što ljudi misle i osjećaju ima svoj korijen u njihovom karakteru, a njihov je karakter oblikovala sveukupna konfiguracija njihove životne prakse - preciznije, socioekonomska i politička struktura njihovog društva. U društvima u kojima vlada moćna manjina, koja mase drži u podložnosti, pojedinac će biti toliko prožet strahom, toliko nesposoban da se osjeća jak i nezavisan, da će njegovo religiozno iskustvo biti autoritarno. Obožava li on nekog neumoljivog zastrašujućeg Boga ili slično shvaćenog vodu - prilično je nevažno. S druge strane, tamo gdje se osoba osjeća slobodna i odgovorna za svoju vlastitu sudbinu, ili spada u onu manjinu koja teži za slobodom i nezavisnošću, razvija se humanističko religiozno iskustvo. Povijest religija pruža obilje dokaza ove korelacije između socijalne strukture i raznih vrsta religioznog iskustva. Rano kršćanstvo bilo je religija siromašnih i potlačenih; povijest borbe religioznih sekti protiv autoritarnog političkog pritiska uvijek iznova potvrđuje to isto temeljno pravilo; židovstvo, koje je imalo snažnu antiautoritarnu tradiciju - budući da svjetovna vlast nikad nije imala dovoljno prilike da

vlada i izgradi legendu o svojoj mudrosti - razvilo je humanistički aspekt religije do zavidnog nivoa. S druge strane, kad god se religija udružila sa svjetovnom vlašću, nužno je postajala autoritarna. Stvarni pad čovjeka je upravo njegovo otuđenje od samoga sebe, njegovo podvrgavanje sili, okretanje čovjeka protiv sebe, pa makar to bilo pod maskom obožavanja Boga.

Iz duha autoritarne religije proizlaze dvije pogreške u zaključivanju koje se svejednako koriste kao argumenti za teističku religiju. Prvi argument glasi: Kako možeš kritizirati isticanje zavisnosti čovjeka od sile koja ga transcendiraju; nije li čovjek zavisnik od sila izvan sebe koje ne može razumjeti, a još manje obuzdati?

Zaista, čovjek je zavisnik; on podliježe smrti, starosti, bolestima; čak i da je u stanju ovladati prirodom i potpuno je iskoristiti, još uvijek bi on i njegova Zemlja ostali male točkice u svemiru. Međutim, jedno je uočiti zavisnost i ograničenje, a nešto je sasvim drugo prepustiti se toj ovisnosti, obožavati silu o kojoj zavisiš. Shvatiti realistično i trijezno do koje su mjere naše snage ograničene, bitan je dio mudrosti i zrelosti; obožavanje toga je mazohističko i samouništaujuće. Prvo je skromnost, a drugo samoponižavanje.

Razliku između realističke spoznaje naših granica i uživanja u podložnosti i bespomoćnosti možemo proučiti u kliničkom istraživanju mazohističkih karakternih crta. Nailazimo na ljude koji pokazuju sklonost da navuku bolest, nesretni slučaj, ponižavajuće situacije; ljude koji umanjuju i slabe sami sebe. Oni vjeruju da upadaju u takve situacije protiv svoje volje i namjere, ali analiza njihovih nesvjesnih motiva pokazuje da ih zapravo vode najracionalnije tendencije koje se mogu naći u čovjeku, naime nesvjesna želja da se bude slab i bespomoćan; oni nastoje

da pomaknu os svoga života prema silama nad kojima nemaju kontrolu i tako izbjegnu slobodu i osobnu odgovornost. Nadalje, nalazimo da mazohističke tendencije obično prati njihova potpuna suprotnost, tendencija da se vlada i dominira nad drugima, i da mazohistička i dominirajuća tendencija čine dvije strane autoritarne karakterne strukture.<sup>14</sup> Takve mazohističke tendencije nisu uvijek nesvjesne. U otvorenom obliku susrećemo ih u seksualnoj mazohističkoj perverziji, gdje je ispunjenje želje za vlastitim poniženjem i povredom uvjet za seksualno uzbudjenje i zadovoljenje. Nalazimo ih također u odnosu prema vodi i državi u svim autoritarnim svjetovnim religijama. Tu je eksplicitni cilj odreći se vlastite volje i podvrgavanje vodi ili državi doživjeti kao pravu nagradu.

Druga pogreška u teološkom mišljenju usko je povezana s onom koja se tiče ovisnosti. Tu mislim na argument da mora postojati sila ili biće izvan čovjeka, budući da u čovjeku nalazimo neiskorjenjivu čežnju da se poveže s nekim izvan sebe. Zaista svako zdravo ljudsko biće osjeća potrebu da se poveže s drugima, osoba koja je izgubila tu sposobnost potpuno je nenormalna. Ne čudimo se da je čovjek u mašti stvorio likove s kojima se povezuje, koje voli i mazi, budući da oni nisu prevrtljivi i nedosljedni kao ljudska bića. Da je Bog simbol čovjekove potrebe da voli, jednostavno je i lako shvatljivo. Međutim, dokazuje li postojanje i intenzitet ove ljudske potrebe tla postoji neko biće izvan nas, koje odgovara ovoj potrebi? Taj zaključak isto je tako bez dokaza kao što naša najjača želja da volimo nekoga ne dokazuje da postoji osoba u koju smo zaljubljeni. To dokazuje jedino našu potrebu i, možda, našu sposobnost da volimo.

U ovom poglavlju nastojao sam podvrći psihoanalizi različite aspekte religije. Mogao sam početi s

razmatranjem mnogo općenitijeg problema, psihoanalitičkog pristupa sustavima mišljenja, religioznim, filozofskim i političkim. Međutim, vjerujem da je za čitaoca korisnije razmotriti ovaj općeniti problem sada, pošto je razmatranje specifičnih pitanja omogućilo konkretniji pristup.

Među najvažnija otkrića psihoanalize spadaju razmatranja o valjanosti mišljenja i pojmova. Tradicionalne su teorije u analizi ljudskih nazora kao osnovne podatke uzimale čovjekova vlastita mišljenja o sebi. Smatralo se da ljudi započinju ratove motivirani brigom za čast, patriotizam, slobodu, budući da su oni sami mislili da je tako. Uzimalo se da roditelji kažnjavaju djecu iz osjećaja dužnosti i brige za djecu - budući da su oni vjerovali da je tako. Mislilo se da vjernici ubijaju nevjernike nadahnuti željom da ugone Bogu - budući da su oni u to vjerovali. Novi stav prema čovjekovom mišljenju, postupno se probijao; njegov prvi izraz je Spinozina tvrdnja: »Ono što Pavao kaže Petru više nam govori o Pavlu nego o Petru.« Prema tom stajalištu u Pavlovoj tvrdnji nas ne zanima ono što *on* misli da bi nas trebalo zanimati, tj. Petar; mi to uzimamo kao iskaz o Pavlu. Kažemo da poznamo Pavla bolje od njega samog; možemo dešifrirati njegove misli, budući da nas ne zavarava činjenica da on namjerava saopćiti samo tvrdnju o Petru; mi slušamo, kao što je to Theodor Reik nazvao, s »trećim uhom«. Spinozina postavka sadrži bitnu točku Freudove teorije čovjeka: da se veliki dio onoga što je važno nalazi izvan vidnog polja, i da su svjesne misli čovjeka samo *jedan* od podataka koji nema veću važnost od nekog drugog podatka o nečijem ponašanju, zapravo često i manju.

Da li ta dinamička teorija čovjeka znači da um, mišljenje i svijest nisu važni, i da se na njih ne treba obazirati? U razumljivoj reakciji na tradicionalno precjenjivanje svjesnog mišljenja neki su psihoanalitičari

postali skeptični prema bilo kakvom misaonom sustavu, pa ga nisu promatrali u njegovim vlastitim logičkim koordinatama, nego su ga interpretirali isključivo kao racionalizaciju nagona i želja. Oni su bili posebno nepovjerljivi prema svim vrstama religioznih ili filozofskih postavki i skloni tome da ih promatraju kao opsesivno mišljenje, koje samo po sebi ne treba uzeti ozbiljno. To stajalište pogrešno je ne samo s filozofskog gledišta nego i iz perspektive psihoanalize, budući da je psihoanaliza demaskirajući racionalizacije upotrijebila um kao oruđe koje omogućuje kritičku analizu racionalizacija.

Psihoanaliza je pokazala dvosmislenu prirodu naših misaonih procesa. Zaista, moć racionalizacije, te patvorine uma, jedan je od najzagonetnijih ljudskih fenomena. Da nismo tako navikli na nju, bilo bi nam očividno da je napor oko racionaliziranja sličan paranoidnom sustavu. Paranoidna osoba može biti vrlo inteligentna, izvrsno se služiti umom u svim sferama života, izuzev onih koje su zahvaćene paranoidnim sustavom. Osoba koja racionalizira radi na vlas isto. Obratimo se jednom inteligentnom staljinistu koji veoma uspješno koristi svoj um u mnogim sferama mišljenja. Međutim, kad s njim počnemo raspravu o staljinizmu sudaramo se iznenada sa zatvorenim sustavom misli, koji ima samo jednu fiksaciju - da dokaže da je njegova odanost staljinizmu u skladu a ne u suprotnosti s umom. On će poreći neke očite činjenice, iskriviti druge, ili će, premda se složio s nekim činjenicama i tvrdnjama, protumačiti svoje stajalište kao logično i konzistentno. On će u isto vrijeme izjaviti da je fašistički kult vođe jedan od najomraženijih izraza autoritarizma i uvjeravati da je staljinistički kult vođe nešto sasvim različito, da je to iskreni izraz ljubavi naroda prema Staljinu. Kad mu kažete da je to upravo ono što tvrde i nacisti, on će se tolerantno nasmiješiti na tu vašu

nesposobnost shvaćanja ili će vas optužiti da ste lakaj kapitalizma. Pronaći će tisuću i jedan argument zašto ruski nacionalizam nije nacionalizam, zašto prisilni rad služi za preodgajanje i popravljavanje antidruštvenih elemenata, te kako je autoritarizam zapravo demokracija. Dokazi koji se koriste da bi se objasnila ili obranila zlodjela inkvizicije, ili oni koji se iznalaze za objašnjavanje rasnih i seksualnih predrasuda, primjeri su te iste sposobnosti racionaliziranja.

Čovjek u tolikoj mjeri koristi svoj um za racionalizaciju svojih iracionalnih strasti i za opravdavanje postupaka svoje grupe, da je još daleko dan kad će se s pravom smjeti nazvati *Homo sapiens*. Ali mi moramo poći dalje od svijesti o tome. Moramo pokušati shvatiti razloge za tu pojavu kako ne bismo pogrešno povjerovali da je sklonost racionalizaciji dio »ljudske prirode« koji ništa ne može promijeniti.

Čovjek je porijeklom životinja koja živi u čoporu. Njegova djelatnost određena je instinktivnim porivima: slijediti vođu i biti u bliskom kontaktu s drugim životinjama oko sebe. Ako smo dio čopora, nema veće prijetnje našoj egzistenciji od gubljenja kontakta s čoporom i od izolacije. Pravo i pogrešno, istinito i lažno određeni su čoporom. Ali mi nismo samo čopor. Mi smo također ljudska bića, obdareni smo sviješću o sebi, obdareni umom koji po svojoj pravoj prirodi ne zavisi od čopora. Naše djelovanje može biti određeno i rezultatima našeg razmišljanja, bez obzira vjeruju li i drugi u njih.

Rascjep između naše animalne prirode i naše ljudske prirode, osnova je za dvije vrste orijentacija: orijentaciju prema poistovjećivanju s čoporom i orijentaciju prema umu. Racionalizacija je kompromis između naše animalne prirode i naše ljudske sposobnosti da mislimo. Ta nas sposobnost prisiljava da vjerujemo kako sve što radimo može podnijeti

provjeru uma, i upravo nastojimo da svi naši iracionalni stavovi i odluke izgledaju razumni. Ali budući da smo dio čopora, nije um naš stvarni vodič, nas vodi jedan potpuno različit princip, princip lojalnosti čoporu.

Dvosmislenost našeg mišljenja, dihotomija između uma i intelekta koji racionalizira, izraz je osnovne dihotomije čovjeka, snažne potrebe za vezanošću i slobodom. Rast i puni razvitak uma zavise o postizanju potpune slobode i nezavisnosti. Dokle god to nije ispunjeno, čovjek će težiti da prihvati kao istinu ono što većina u njegovoj grupi želi da bude istina; njegovo prosuđivanje je ograničeno potrebom za kontaktom sa čoporom i strahom da će biti izoliran od njega. Rijetki pojedinci mogu podnijeti tu izolaciju i reći istinu usprkos opasnosti od gubljenja kontakta. To su pravi heroji ljudskog roda, ali po njima bismo još uvijek živjeli u pećinama. Za veliku većinu ljudi koji nisu heroji, razvitak uma zavisi od uspostavljanja takvog društvenog poretka u kojem svaki pojedinac uživa puno poštovanje i nije pretvoren u oruđe države ili neke druge grupe; društvenog poretka u kojemu čovjek može slobodno iznositi svoje mišljenje, u kojem traganje za istinom ne izolira čovjeka od njegove braće, nego razvija osjećaj jedinstva s njima. Slijedi da će čovjek potpuno zadobiti moć uma i objektivnosti tek onda kad se ljudsko društvo izdigne iznad svih posebnih podjela ljudske rase, kad se na odanost ljudskom rodu i njegovim idealima bude gledalo kao na najvažniju privrženost koja postoji.

Podrobna studija procesa racionalizacije možda je najznačajniji doprinos psihoanalize ljudskom napretku. Ona je otkrila novu dimenziju istine, pokazala je da činjenica da netko iskreno vjeruje u jednu postavku nipošto nije dovoljna, da se ocijeni njegova iskrenost, i da jedino razumijevanjem nesvjesnih

procesa koji se zbivaju u čovjeku možemo doznati racionalizira li on ili govori istinu.<sup>15</sup>

Psihoanaliza misaonih procesa ne bavi se samo racionalizacijama koje nastoje iskriviti ili sakriti pravu motivaciju, nego i takvim mišljenjem koje je neistinito u jednom drugom smislu, u tom smislu da nema uvijek onakvu težinu i značenje, kakvu mu pridaju oni koji ga propovijedaju. Misao može biti prazna ljuska, ništa do mnijenje koje se zastupa jer spada u misaonu šablonu kulture; mnijenje koje se lako usvaja i jednako lako gubi ukoliko se promijeni javno mnijenje. Misao, s druge strane može biti izraz čovjekovih osjećaja i iskrenih uvjerenja. U ovom drugom slučaju ona je ukorijenjena u cjelokupnu ličnost i ima *emocionalnu podlogu*. Samo one misli koje su na taj način ukorijenjene određuju efektivno djelovanje čovjeka.

Jedna nedavna anketa pruža dobru ilustraciju.<sup>16</sup> Bijelcima na sjeveru i jugu Sjedinjenih Američkih Država postavljena su dva pitanja: 1) Jesu li svi ljudi stvoreni jednaki? 2) Jesu li crnci i bijelci jednaki? Čak i na Jugu 61% upitanih je potvrdno odgovorilo na prvo pitanje, dok je na drugo pitanje bilo samo 4% potvrdnih odgovora. (Na Sjeveru je bilo 79 odnosno 21% potvrdnih odgovora na prvo odnosno na drugo pitanje.) Osobe koje su potvrdno odgovorile samo na prvo pitanje nesumnjivo se toga sjećaju kao ideje, koju su naučili u školi i zadržali, budući da je to još uvijek dio opće priznate važeće ideologije, ali to nema veze s onim što ta osoba stvarno osjeća; to tako reći postoji u njenoj glavi, ali bez ikakve veze sa srcem i zato bez ikakve snage da utječe na njene akcije. Isto vrijedi za velik broj uvažениh ideja. Jedna anketa, provedena danas u Sjedinjenim Američkim Državama, pokazala bi gotovo potpunu jed-nodušnost u ocjeni da je demokracija najbolji oblik vladavine. Ali taj rezultat ne dokazuje da bi se svi

oni koji bi se izjasnili u prilog demokraciji za nju i borili kad bi ona bila ugrožena; štoviše, većina onih koji su u srcu autoritarne ličnosti izražavali bi demokratske stavove samo dotle dok to radi većina.

Neka ideja je jaka jedino ukoliko ima korijen u karakternoj strukturi ličnosti. Nijedna ideja nije jača od svoje emocionalne potke. Psihoanalitički pristup religiji upravljen je zato na razumijevanje ljudske realnosti iza sustava misli. Taj pristup istražuje je li misaoni sustav izraz osjećaja koje oslikava ili racionalizacija koja sakriva suprotne stavove. Nadalje, psihoanaliza ispituje da li misaoni sustav izrasta iz snažne emocionalne potke, ili je samo prazno mnijenje.

Dok je relativno lako opisati princip ovog pristupa, analiza nekog misaonog sustava je krajnje teška. Analitičar koji pokušava odrediti ljudsku realnost iza misaonog sustava mora u prvom redu ispitati sustav kao cjelinu. Značenje nekog pojedinačnog dijela filozofskog ili religioznog sustava može se odrediti samo unutar cijelog konteksta tog sustava. Ako bi se jedan dio izolirao od svog konteksta stvorila bi se mogućnost raznih vrsta proizvoljnih, netočnih interpretacija. U procesu istraživanja sustava kao cjeline posebno je važno obratiti pažnju na sve nekonzistentnosti ili kontradikcije unutar sustava; one obično ukazuju na neslaganje između svjesnog stava i osjećaja na kojem se on bazira. Calvinovi pogledi o predestinaciji, na primjer, prema kojima je odluka o tome hoće li čovjek biti spašen ili osuđen na vječno prokletstvo pala prije njegovog rođenja (i bez mogućnosti da on tu sudbinu promijeni) u očitoj je suprotnosti s idejom o božjoj ljubavi. Psihoanalitičar mora proučiti ličnost i karakternu strukturu onih koji propovijedaju neki misaoni sustav, i kao pojedinaca i kao grupa. On će ispitati konzistentnost karakterne strukture i izraženih stavova i interpretirati

misaoni sustav pomoću nesvjesnih sila, na koje mogu ukazati sitni detalji vidljivog ponašanja. On nalazi, na primjer, da je način na koji čovjek gleda svoga bližnjega ili se obraća djetetu ili kako jede, hoda, kako se rukuje, ili način na koji se grupa odnosi prema manjinama vjerodostojniji izraz vjere ili ljubavi, nego bilo koje izrečeno uvjerenje. Iz analize misaonog sustava i njegove veze s karakternom strukturom on će pokušati odgovoriti na pitanje je li, i do koje mjere, misaoni sustav racionalizacija, i kolika je njegova »težina«.

Ako psihoanalitičara prvenstveno zanima ljudska realnost iza religioznih doktrina, on će pronaći istu realnost u osnovi različitih religija i suprotne ljudske stavove u osnovi iste religije. Ljudska realnost, na primjer, u osnovi učenja Buddhé, Izaije, Krista, Sokrata ili Spinoze u osnovi je ista. Ona je određena stremljenjem prema ljubavi, istini i pravdi. Ljudska realnost iza Calvinovog teološkog sustava kao i iza autoritarnih političkih sustava također je veoma slična. Njih prožima duh pokornosti sili i nedostatak ljubavi i poštovanja prema pojedincu.

Upravo kao što svjesno doživljena ili izražena briga roditelja za dijete može biti izraz ljubavi, a može značiti i želju za dominacijom i upravljanjem, tako i isti religiozni iskaz može biti izraz suprotnih ljudskih stavova. Mi ne odbacujemo taj iskaz, ali ga promatramo u perspektivi; ljudska zbilja iza njega daje mu treću dimenziju. Posebno za iskrenost tvrđnje o ljubavi, vrijede riječi: »Prepoznat ćete ih po njihovim plodovima.« Ako religiozna učenja pridonose rastu, snazi, slobodi i sreći svojih vjernika, mi vidimo plodove ljubavi. Ako ta učenja pridonose sužavanju ljudskih potencijala, nesreći i odsustvu produktivnosti, ona ne mogu biti čeda ljubavi, bez obzira kakva načela pokušavaju saopćiti.

### **Bilješke uz treće poglavlje**

1. *Čovjek za sebe* (Man for Himself, 3. sv. DJELA u 12 svezaka E. FROMMA, Naprijed - Nolit, 1986., str. 44 i dalje).
2. Johannes Calvin, *Načela kršćanske religije* (Institutes of the Christian Religion, Presbyterian Board of Christian Education, 1928, str. 681).
3. Vidi E. Fromm, *Bekstvo od slobode* (Escape from Freedom, Farrar and Rinehart, 1941, str. 141. i dalje.) Ovaj stav prema autoritetu tamo je detaljno opisan. (2. svezak izdanja, Naprijed - Nolit 1986., str. 103. i dalje).
4. D. T. Suzuki, *Uvod u zen-budizam* (Introduction to Zen Buddhism, Rider and Company, 1948. str. 124). Usporedi također druga djela prof. Suzukija o ženu, kao i Ch. Humphrev, *Zen-budizam* (Zen Buddhism, W. Heinemann, Ltd., 1949). Tijekom ove, 1972. godine bit će objavljena antologija religioznih dokumenata o humanističkoj religiji, sakupljena iz svih značajnih izvora Istoka i Zapada (uredio Victor Gollancz). Tamo će čitalac naći obilje dokumenata o humanističkom religioznom mišljenju.
5. Ovdje ne treba podvrći razmatranju povijesnu činjenicu da početak Biblije možda nije i njezin najstariji dio, budući da se ovdje koristimo tekstem da bismo ilustrirali dva principa, a ne da bismo utvrdili povijesni slijed.
6. Knjiga Postanka 3:4-5.
7. Isto 3:22.
8. Isto 6:5 i dalje.
9. Isto 9:11.
10. Isto 9:5.
11. Isto 18:25.
12. Talmud, Baba Meziah, 59b. (Prema prijevodu E. Fromma na engleski).
13. Usporedi raspravu o simbiotskoj povezanosti u knjizi *Bekstvo od slobode*, str. 113. i dalje.

14. Vidi *Bekstvo od slobode*, str. 103. i dalje.

15. Potrebno je rasvijetliti jedan nesporazum koji se tu lako može pojaviti. Istinitost se ovdje odnosi na motiv koji osoba navodi kao razlog djelovanja. Ona se ne odnosi na točnost racionalizirajućeg iskaza kao takvog. Uzmimo jednostavan primjer: ako se netko plaši su sreća s određenom osobom i kao razlog što ne želi izaći i vidjeti je navodi da pada jaka kiša, onda je to racionalizacija. Pravi razlog je njegov strah, a ne kiša. Racionalizirajuća izjava, to jest da kiši, može sama po sebi biti istinita.

16. *Negro Digest*, 1945.

#### IV. Psihoanalitičar kao »liječnik duše«

Danas postoje razne psihoanalitičke škole, u rasponu od manje-više striktnih sljedbenika Freudove teorije, do »revizionista« koji se međusobno razlikuju po tome, koliko su se udaljili od Freudovih načela.<sup>1</sup> Ipak, za naše izlaganje, te su razlike mnogo manje važne negoli razlike između psihoanalize, čiji je glavni cilj *društvena prilagođenost* i psihoanalize čiji je cilj »izlječenje duše«.<sup>2</sup>

Na početku svog razvitka psihoanaliza je bila grana medicine, pa je njen glavni cilj bio liječenje bolesti. Pacijent je dolazio psihoanalitičaru pateći od simptoma koji ometaju njegovo funkcioniranje u svakodnevnom životu; ti simptomi nalazili su svoj izraz u ritualističkim prisilnim radnjama, opsesivnim mislima, fobijama, paranoidnom sustavu mišljenja i tako dalje. Jedina razlika između tih pacijenata, i onih koji su odlazili običnom liječniku, bila je u tome što se uzroci njihovih simptoma nisu mogli naći u tijelu, nego u psihi, pa se liječenje nije usmjeravalo na tjelesne nego na psihičke fenomene. Međutim, cilj psihoanalitičkog liječenja podudarao se s terapijskim ciljem u medicini: uklanjanje simptoma. Ako se pacijent oslobodio psihogenog povraćanja ili kašljanja, prisilnih radnji ili opsesivnih misli, on se smatrao izlječenim.

Međutim, kako je njihov rad napredovao, Freudu i njegovim suradnicima postajalo je sve očitiije da



su simptomi samo najupadljiviji i najdramatičniji izraz neurotskih poremećaja, te da se mora analizirati karakter osobe i pomoći joj u procesu preorijentacije karaktera ukoliko se želi postići trajno a ne samo simptomatsko poboljšanje. Takvom razvoju pridonio je i novi trend među pacijentima. Mnogi ljudi koji su dolazili psihoanalitičaru nisu bili bolesni u tradicionalnom smislu riječi i nisu imali nijedan od očevidnih, ranije spomenutih simptoma. Nadalje, ti pacijenti nisu nipošto bili ludi. Često ih njihovi rođaci i prijatelji nisu smatrali bolesnima, ali su oni patili od »teškoća življenja« - da upotrijebimo formulaciju Harry Stack Sullivena - koje su ih navodile da potraže pomoć psihijatra. Naravno, takve teškoće u životu nisu bile ništa novo. Uvijek je bilo ljudi koji su se osjećali nesigurno i inferiorno, koji nisu uspijevali naći sreću u braku, koji nisu voljeli svoj posao ili mu nisu bili dorasli, koji su se pretjerano bojali drugih ljudi itd. Oni su mogli potražiti pomoć svećenika, prijatelja, filozofa - ili »naprosto živjeti« sa svojim problemima bez traženja neke posebne pomoći. Novost je bila u tome što su Freud i njegova škola po prvi put ponudili sveobuhvatnu teoriju karaktera, objašnjenje životnih teškoća ukoliko imaju korijen u karakternoj strukturi, kao i nadu za promjenu. Tako je psihoanaliza sve više i više *pomicala* težište sa liječenja neurotskih *simptoma* na liječenje teškoća življenja ukorijenjenih u neurotičkom *karakteru*.

Dok je relativno jednostavno reći što je psihoterapeutski cilj liječenja u slučajevima histeričnog povraćanja ili opsesivnih misli, nije se jednako lako odlučiti o tome što bi trebao biti psihoterapeutski zadatak u slučaju karakterne neuroze; zapravo nije čak jednostavno ni reći od čega pacijent pati.

Sljedeći primjer<sup>3</sup> objasnit će što se misli kad se to kaže. Dvadesetčetverogodišnji mladić dolazi

psihoanalitičaru i objašnjava da se u posljednje dvije godine, otkako je diplomirao, osjeća nesretan i nezadovoljan. Radi u očevoj firmi, ali ne voli taj posao, zlovoljan je i često se oštro sukobljava s ocem; nadalje, donošenje i najbeznačajnije odluke stvara mu probleme. Kaže da je sve to počelo nekoliko mjeseci prije diplomiranja na koledžu. Jako ga je zanimala fizika, profesor mu je rekao da je vrlo nadaren za teorijsku fiziku pa je želio ići na postdiplomski studij i izabrati nauku kao svoj životni poziv. Njegov otac, dobrostojeći poslovan čovjek, vlasnik velike tvornice, inzistirao je na tome da mu sin uđe u posao, odtereti ga i na kraju postane njegov nasljednik. Njegovi su argumenti bili da nema druge djece, da je sam svojim rukama podigao firmu, da mu je liječnik savjetovao da manje naporno radi te da bi sin bio nezahvalan ako ne bi, u takvim okolnostima bio spreman da ispuni očevu želju. Kao rezultat očevih opomena, obećanja i pozivanja na osjećaj lojalnosti sin je popustio i ušao u očev posao. Tada su započele navedene teškoće.

Što je u ovom slučaju problem a što liječenje? Postoje dva pristupa situaciji. Može se dokazivati, da je očevu stajalište savršeno razumno, da bi sin bio poslušao očev savjet bez mnogo teškoća da u njemu nije bilo nekog iracionalnog buntovništva, duboko zapretenog neprijateljstva prema ocu; da njegova želja da postane fizičar nije toliko bazirana na njegovom zanimanju za fiziku već na antagonizmu prema ocu i nesvjesnoj želji da ga frustrira. Doduše, on je poslušao očev savjet, ali se nije prestao s njim boriti, štoviše, otkako je pristupio firmi, neprijateljstvo se čak povećalo. Njegove teškoće proizlaze iz tog nerazriješenog proturječja. Kad bi se - tragajući za njegovim dubljim uzrocima - to neprijateljstvo razriješilo, sin bi bez problema mogao donositi razumne odluke, pa bi nestale njegove brige, sumnje itd.

Ako se situacija promatra iz drugog ugla, argumenti bi mogli biti ovakvi: Premda otac može imati puno pravo željeti da se sin pridruži njegovoj firmi i premda ima pravo izraziti tu svoju želju, sin ima pravo - a u moralnom smislu i obavezu - da učini ono što mu nalažu njegova savjest i osjećaj vlastitog integriteta. Ako osjeća da poziv fizičara najviše odgovara njegovim sposobnostima i sklonostima, on bi trebao slijediti taj poziv a ne očeve želje. Ovdje zaista postoji izvjesni antagonizam prema ocu, ali ne iracionalni, baziran na prividnim razlozima, koje bi psihoanaliza uklonila, već racionalno suprotstavljanje kao reakcija na očev autoritarno-posesivni stav. Ako na taj način promatramo probleme pacijenta, tada će i teškoće i psihoterapeutski zadatak biti sasvim različiti, nego što to izgleda sa stajališta prve interpretacije. Sada se na nesposobnost da se dovoljno potvrdi vlastito ja i bojazan da se slijede vlastite želje i planovi, gleda kao na simptome. Mladić će biti izliječen kad se više ne bude bojao oca, a zadatak je terapije da mu pomogne steći hrabrost da se potvrdi i emancipira. I u ovom slučaju otkrilo bi se mnogo potisnutog neprijateljstva prema ocu, ali bi to neprijateljstvo bilo shvaćeno kao posljedica a ne kao uzrok navedenih problema. Očito i jedno i drugo tumačenje može biti istinito, pa u svakom pojedinom slučaju moramo odlučiti koje je ispravno i to na temelju što detaljnijeg upoznavanja karaktera i oca i sina. Sud analitičara, međutim, bit će pod utjecajem njegove vlastite životne filozofije i sustava vrijednosti. Ako je netko naklonjen vjerovanju da je najviši cilj u životu »prilagođavanje« strukturi društva, da treba prvenstveno uzeti u obzir praktične momente, kao što su: kontinuitet firme, veći prihod, zahvalnost prema roditeljima, tada će on biti više sklon tome da sinovljeve teškoće protumači kao iracionalni antagonizam prema ocu. S druge strane,

ako netko doživljava integritet, nezavisnost i bavljenje poslom koji čovjek smatra smislenim kao najveće vrijednosti, on će naginjati tome da sinovljevu nesposobnost da se potvrdi i njegov strah od oca uzme kao glavne teškoće koje treba razriješiti.

Još jedan slučaj osvjetlit će isti problem. Nadareni pisac dolazi psihoanalitičaru i tuži se na glavobolju i sklonost vrtoglavici, za koje - prema nalazima njegovog liječnika nema nikakve organske podloge. On priča tijekom svog dosadašnjeg života. Prije dvije godine prihvatio je posao, kakav se s obzirom na prihode, sigurnost i ugled, može samo poželjeti. Prema uobičajenim mjerilima, ulazak u taj posao predstavljao je golem uspjeh. S druge strane, time je bio primoran da piše stvari koje su se protivile njegovim uvjerenjima i u koje nije vjerovao. Velik dio energije trošio je pokušavajući uskladiti svoje djelovanje sa svojom savješću, stvarajući brojne zamršene konstrukcije da bi dokazao kako njegov intelektualni i moralni integritet nije stvarno povrijeđen tim poslom koji obavlja. Počele su se javljati glavobolje i osjećaj vrtoglavice. Nije teško pogoditi, da su ti simptomi izraz neriješenog konflikta između želje za novcem i prestižom s jedne strane, i moralnih skrupula s druge. Međutim, ako se pitamo koji je patološki, neurotski element u tom konfliktu, dva psihoanalitičara mogu tu situaciju shvatiti na različite načine. Jedan će dokazivati da je prihvaćanje tog posla bio potpuno normalan korak, da je to bio znak zdravog prilagođavanja našoj kulturi, te da je pisac odlučio onako, kako bi to učinila svaka normalna dobro prilagođena osoba. Neurotični element u toj situaciji bio bi njegova nesposobnost da prihvati vlastitu odluku. Možda se ovdje susrećemo s ponavljanjem starih osjećaja krivnje još iz njegova djetinjstva, osjećaja krivnje povezanih s Edipovim kompleksom, masturbacijom, krađom itd. Možda se, također,

radi o tendenciji samokažnjavanja, koja ga nagoni da se osjeća loše upravo u času kad je postigao uspjeh. Ako se prihvati ovo polazište, tada psihoterapeutski problem predstavlja nesposobnost pacijenta da prihvati vlastite razumne odluke. Pacijent će biti izliječen kad se riješi nedoumica savjesti i postane zadovoljan sadašnjom situacijom.

Drugi analitičar može na istu situaciju gledati na upravo suprotan način. Krenut će od pretpostavke da se ne može povrijediti intelektualni i moralni integritet, a da se ne nanese šteta cjelokupnoj ličnosti. Činjenica da se pacijent ponaša prema društveno prihvaćenoj shemi ne mijenja ovaj osnovni princip. Razlika između ovoga čovjeka i mnogih drugih je samo u tome što je njegova savjest dovoljno živa da izazove akutni konflikt ondje, gdje bi drugi mogli ostati nesvjesni tog konflikta, pa ne bi imali tako izrazitih simptoma. Ako gledamo na ovaj način, problem je u teškoćama pisca da slijedi glas vlastite savjesti, i smatrat ćemo ga izliječenim onda kad bude u stanju razriješiti sadašnju situaciju i ponovno započeti živjeti tako da može poštovati samoga sebe.

Još jedan slučaj osvjetljava problem iz malo drugačijeg ugla. Inteligentan, uspješan i agresivan čovjek počinje se sve više i više opijati. Obraća se psihoanalitičaru da ga liječi od alkoholizma. Njegov je život potpuno posvećen konkurenciji i zarađivanju. Ništa ga drugo ne zanima, a sve njegove osobne veze služe istom cilju. Stručnjak je u sklapanju poznanstava i sticanju utjecaja, ali duboko u sebi mrzi svakog s kim dolazi u doticaj - konkurente, kupce, svoje namještenike. Mrzi čak i robu koju prodaje. Taj posao ne zanima ga ni na koji drugi način, osim kao sredstvo za zarađivanje novca. Nije svjestan te mržnje, ali se iz njegovih snova i slobodnih asocijacija postepeno razabire da se osjeća rob svog posla, svoje robe i svakog koji je s tim povezan; nema samopoštovanja i

pićem ublažava osjećaj bezvrijednosti i inferiornosti. Nikad nije bio zaljubljen, a seksualne potrebe zadovoljava jeftinim i beznačajnim vezama.

U čemu je njegov problem? Je li to piće? Ili je piće samo simptom njegovog stvarnog problema, nesposobnosti da živi smisleno? Može li čovjek živjeti do te mjere otuđen od samoga sebe, s toliko mržnje i s tako malo ljubavi, a da se ne javi osjećaj manje vrijednosti i drugi poremećaji? Nema sumnje da ima mnogo ljudi kojima to uspijeva bez očitih simptoma i bez smetnji kojih bi bili svjesni. Njihov problem počinje kad nisu zaposleni, kad su sami. Ipak, oni uspijevaju zataškati svaku manifestaciju svog nezadovoljstva, služeći se nekim od brojnih načina, koje nudi naša kultura da bi se pobjeglo od sebe. Oni koji razviju očevidni simptom pokazuju da njihove ljudske snage nisu sasvim zagušene. Nešto se u njima buni, i konflikt ukazuje na to. Oni nisu bolesniji od drugih, čije je prilagođavanje bilo sasvim uspješno. Naprotiv, u jednom ljudskom smislu oni su zdraviji. S ovog stajališta mi ne gledamo na simptom kao na neprijatelja kojeg treba pobijediti, nego naprotiv kao na prijatelja koji nam ukazuje što je krivo. Iako nesvjesno, pacijent teži jednom ljudskim načinu življenja. Njegov problem nije piće, nego moralni pad. Liječenje se ne može koncentrirati na pokazane simptome. Kad bi bio natjeran da prestane piti a da se u njegovoj životnoj shemi ništa drugo ne izmijeni, ostao bi tjeskoban i napet, bio bi prisiljen na sve žešće i žešće nadmetanje, i vjerojatno bi s vremenom razvio neki drugi simptom kao izraz unutrašnjeg nezadovoljstva. Ono što mu zaista treba, to je netko tko bi mu pomogao da otkrije razloge za rasipanje svojih snaga, i tako omogući njihovo korištenje na nov način.

Vidimo da nije lako odrediti što je bolest a što bi trebalo biti liječenje. Rješenje zavisi o tome što

uzimamo za cilj psihoanalize. Prema jednom shvaćanju vidimo da je *prilagođavanje (adaptacija)*, cilj analitičkog liječenja. Pod prilagođenošću se misli na sposobnost pojedinca da djeluje poput većine ljudi u njegovoj kulturi. Po tom shvaćanju, oni oblici ponašanja koje društvo i kultura odobravaju, određuju mjerila duševnog zdravlja. Ta mjerila ne ispituju se kritički sa stajališta univerzalnih ljudskih normi, nego se njihova »ispravnost« uzima kao gotova činjenica, a drugačije ponašanje smatra se pogrešnim i nezdravim - što je zapravo društveni relativizam. Liječenje usmjereno na društveno prilagođavanje može jedino smanjiti pretjerane patnje neurotičara na prosječnu razinu svojstvenu toj društvenoj strukturi.

Prema drugom shvaćanju cilj liječenja nije prvenstveno prilagođavanje, nego optimalni razvoj potencijala i ostvarenje vlastite individualnosti. Ovdje psihoanalitičar nije »savjetnik za prilagođavanje« nego, upotrijebimo Platonov izraz, »liječnik duše«. Ovaj stav temelji se na pretpostavci da postoje nepromjenjivi zakoni svojstveni ljudskoj prirodi i ljudskom djelovanju, koji vrijede u svakoj danoj kulturi. Ti se zakoni ne mogu kršiti a da se ozbiljno ne ugrozi ličnost. Ako netko povrijedi svoj moralni i intelektualni integritet, on slabi ili čak paralizira svoju cjelokupnu ličnost. Nesretan je i pati. Ukoliko njegova kultura odobrava taj način života, patnja može ostati nesvjesna ili se može izraziti kroz simptome koji su naizgled jako daleko od stvarnog problema. Ali bez obzira na to što on o tom misli, problem duševnog zdravlja ne može se odvojiti od osnovnog ljudskog problema, a to je ostvarenje ciljeva ljudskog života: nezavisnosti, integriteta i sponosti da se voli.

Razgraničujući »prilagođavanje« i »liječenje duše« opisao sam različite principe liječenja, ali ne namjeravam tvrditi da se u praksi može provesti tako čista podjela. Ima mnogo vrsta analitičkih postupaka

u kojima se miješaju oba principa; katkada je naglasak na jednom, a katkada na drugom. Međutim, važno je uočiti razliku između ovih principa, jer samo u tom slučaju možemo razlučiti njihov relativni udio u svakoj konkretnoj analizi. Nipošto ne želim stvoriti utisak da se mora birati između društvenog prilagođavanja i brige za vlastitu duševnost, i da odabiranje puta ljudskog integriteta nužno vodi u pustinju društvenog neuspjeha.

Primijenio sam ovdje termin »prilagođena osoba« za onoga koji sebe tretira kao robu za tržište, bez ičeg stabilnog i određenog u sebi, osim potrebe da se sviđi i spremnosti da mijenja uloge. Tako dugo dok uspijeva u tom nastojanju posjeduje određeni stupanj sigurnosti, ali izdaje njegovog višeg ja, ljudskih vrijednosti, uzrokuje unutrašnju prazninu i nesigurnost koja postaje vidljiva kad u trci za uspjehom nešto pođe naopako. Čak i ako ništa ne krene krivo čovjek često svoj ljudski neuspjeh plaća srčanim tegobama, čicom ili nekom drugom, psihički uvjetovanom vrstom bolesti. Osoba koja je postigla unutrašnju snagu i integritet često može biti manje uspješna nego njen beskrupulozni susjed, ali će posjedovati sigurnost, moć prosuđivanja i objektivnost, koji će je učiniti manje ranjivom na prevrtljivost sreće i ocjene okoline, i povećati njenu sposobnost za konstruktivni rad na mnogim područjima.

Očito je da »terapija prilagođavanja« ne može imati religioznu funkciju, ukoliko pod religioznim podrazumijevamo onaj osnovni stav, zajednički izvornim učenjima humanističkih religija. Želio bih sada pokazati da psihoanaliza kao liječenje duše, ima naprotiv sasvim određenu religioznu funkciju u tom smislu, premda to obično vodi prema još izrazitijem kritičkom stavu prema teističkoj dogmi.

Pokušavajući ocrtati ljudski stav u učenjima Buddhe, Lao-tsea, proroka, Sokrata, Isusa, Spinoze i

filozofa prosvjetiteljstva, iznenađeni smo činjenicom da, usprkos značajnim razlikama, postoji jezgro ideja i normi koje su zajedničke svim tim učenjima. Bez pretenzija da dođem do potpune i precizne formulacije, opisat ću u grubim crtama tu zajedničku srž: čovjek mora nastojati da spozna istinu, i on može biti stvarno human samo u onoj mjeri u kojoj uspijeva u tom zadatku. On mora biti nezavisan i slobodan, svrha po sebi, a nipošto ne sredstvo svrhe neke druge osobe. Mora biti povezan ljubavlju sa svojim bližnjima. Ako nema ljubavi, čovjek je prazna ljuska, čak i ako ima svu moć, bogatstvo i inteligenciju. Čovjek mora biti u stanju razlikovati dobro i zlo, mora naučiti slušati glas svoje savjesti i biti dovoljno jak da ga može slijediti.

Cilj je psihoanalitičkog liječenja duše, kako ću pokušati pokazati primjedbama što slijede, pomoći pacijentu da postigne stav koji sam upravo opisao kao religiozan.

Raspravljajući o Freudu, ukazao sam na prepoznavanje *istine* kao na osnovni cilj psihoanalitičkog procesa. Psihoanaliza je pojmu istine dala novu dimenziju. U predanalitičkom mišljenju smatralo se da osoba govori istinu ukoliko iskreno vjeruje u ono što kaže. Psihoanaliza je pokazala da subjektivno uvjerenje nipošto nije dovoljan kriterij za istinitost. Čovjek može vjerovati da ga u djelovanju rukovodi osjećaj pravičnosti, a da zapravo pravi poticaj bude okrutnost. Može vjerovati da ga potiče ljubav, a zapravo teži za mazohističkom zavisnošću. Može vjerovati da ga vodi osjećaj dužnosti a da mu je glavna motivacija taština. Zapravo, čovjek za većinu svojih racionalizacija vjeruje da su istinite. On želi da i drugi vjeruju njegovim racionalizacijama, kao što sam vjeruje u njih, i što se jače želi zaštititi od prepoznavanja svojih pravih motivacija to intenzivnije mora vjerovati u njih. Nadalje, osoba u psihoanalitičkom

postupku uči razlučivati koje od njenih ideja imaju emocionalnu podlogu, a koje su samo konvencionalni stereotipi bez korijena u njenoj karakternoj strukturi, a time i bez prave vrijednosti i težine. Psihoanalitički proces je sam po sebi traganje za istinom. Objekt tog istraživanja je istina o pojavama u samom čovjeku, a ne izvan njega. Taj proces temelji se na načelu da je moguće ostvariti sreću i duševno zdravlje istražujući naše misli i osjećaje, kako bi se otkrilo jesu li naša uvjerenja racionalizacije, i izviru li iz naših osjećaja. Misao, da su bitni elementi religioznog stava upravo kritičko samoprosuđivanje i od tuda proizašla sposobnost da se razluči istinsko iskustvo od lažnog, prekrasno je izražena u jednom starom religioznom dokumentu budističkog porijekla. U Gurusovim Tibetanskim Propisima nalazimo nabrojano deset pojava koje nas zbog međusobne sličnosti, mogu dovesti u zabludu:

- »1. Želja može biti pogrešno uzeta kao vjera.
2. Zavisnost se može pogrešno ocijeniti kao do brota i suosjećanje.
3. Prestanak razmišljanja može se pogrešno shvatiti kao smirenost bezgraničnog duha, što je istinski cilj.
4. Osjetilna opažanja (ili pojave) mogu se pogrešno uzeti kao otkriće (ili bljesak) Realnosti.
5. Samo trenutni bljesak Realnog može se pogrešno shvatiti kao potpuna realizacija.
6. One koji izvanjski prihvaćaju, a ne doživljavaju vjeru, možemo zamijeniti s istinskim vjernicima.
7. Robovi strasti mogu se zamijeniti s majstori ma Joge, koji su se oslobodili svih konvencionalnih zakona.
8. Djela izvršena u vlastitom interesu mogu se pogrešno shvatiti kao altruistička.

9. Varalački postupci mogu se pogrešno ocijeniti kao razboriti.

10. Šarlatani mogu biti pogrešno priznati kao mudraci.«<sup>4</sup>

Pomoći čovjeku da razlikuje istinu od laži osnovni je cilj i psihoanalize, terapijske metode koja je empirijska primjena stava »istina će te učiniti slobodnim«.

I u humanističkoj religioznoj misli i u psihoanalizi smatra se da je čovjekova sposobnost da traga za istinom neodvojivo povezana s postizavanjem *slobode i nezavisnosti*.

Freud je tvrdio da je Edipov kompleks jezgro svake neuroze. Dijete je, prema njegovoj pretpostavci, vezano za roditelja suprotnog spola, a ako ono ne prevlada tu infatilnu fiksaciju nastupa duševna bolest. Freudu se činilo da ne može izbjeći pretpostavku da su incestuozni porivi duboko ukorijenjeni nagoni u čovjeku. Taj je dojam stekao proučavanjem kliničkih slučajeva, a dodatni dokaz tezi nalazio je u općoj rasprostranjenosti zabrane incesta. Ipak, kao što je to često slučaj, puno značenje Freudovog otkrića možemo razabrati samo ako ga prevedemo iz sfere seksa u područje međuljudskih odnosa. Seksualna žudnja prema članovima iste porodice nije suština incesta. Ta žudnja, u onoj mjeri u kojoj se nada, samo je jedan od izraza mnogo dublje želje da se ostane dijete vezano uz zaštitničke likove, od kojih je majka prva i najutjecajnija. Zametak živi s i posredstvom majke, i rođenje je samo jedan korak u smjeru slobode i nezavisnosti. Dijete poslije poroda još uvijek je na mnogo načina sastavni dio majke, i njegovo potpuno rođenje kao nezavisne ličnosti je proces koji zahtijeva mnogo godina - koji zapravo traje čitav život. Prerezati pupčanu vrpцу, ne u fizičkom nego u psihološkom smislu, velik je izazov čovjekovom razvoju i njegov najteži zadatak. Čovjek

se osjeća zaštićen i siguran dokle god je tim primarnim sponama vezan s majkom, ocem i porodicom. Netko drugi je odgovoran za njega, on je još uvijek zametak. Izbjegava uznemirujuće iskustvo da se doživi kao odvojeno biće, opterećeno odgovornošću za svoje djelovanje, sa zadatkom da sam prosuđuje i »uzme svoj život u svoje ruke«. Ostajući dijete čovjek ne samo da izbjegava osnovnu tjeskobu, koja nužno proizlazi iz pune svijesti o sebi kao odvojenoj jedinici, nego također uživa i zadovoljstvo zaštite, topline i bezuvjetne pripadnosti koje je nekoć uživao kao dijete. Međutim, plaća visoku cijenu, ne uspijeva da postane cjelovito ljudsko biće, da razvije moć uma i ljubavi; ostaje zavisan i zadržava osjećaj nesigurnosti, koji postaje vidljiv onog trenutka kad su ugrožene te primarne veze. Sve se duhovne i osjećajne aktivnosti usklađuju s autoritetom njegove primarne grupe, otuda njegova vjerovanja i pogledi nisu njegovi vlastiti. On može osjećati privrženost, ali to je animalna privrženost, toplina staje, a ne ljudska ljubav, za koju su nužni sloboda i samosvojnost. Incestuozno usmjerena osoba može se osjećajno otvoriti samo prema onome koga dobro poznaje. Nesposobna je prisnije se povezati sa »strancem«, to jest s drugim ljudskim bićem kao takvim. U toj orijentaciji svi osjećaji i ideje ne procjenjuju se kao dobre i loše, odnosno istinite i lažne, nego kao dobro poznati i nepoznati. Kad Isus kaže: »Da, došao sam da rastavim čovjeka od oca njegova i kćer od majke njezine i snahu od svekrve njezine«,<sup>5</sup> on time ne naučava mržnju prema roditeljima, nego na najnedvosmisleniji i najdrastičniji način izražava princip da čovjek mora prekinuti incestuozne spone i osloboditi se da bi postao human.

Vezanost uz roditelje samo je jedan, premda najfundamentalniji oblik incesta; u procesu društvenog razvitka djelomično ga zamjenjuju druge veze.

Pleme, narod, rasa, država, društvena klasa, političke stranke i mnogi drugi oblici institucija i organizacija postaju kuća i obitelj. Tu su korijeni nacionalizma i rasizma, koji su sa svoje strane simptomi čovjekove nesposobnosti da doživi sebe i druge kao slobodna ljudska bića. Može se reći da je razvitak čovječanstva razvitak od incesta prema slobodi. Tu leži objašnjenje za opću rasprostranjenost zabrana incesta. Ljudski rod ne bi mogao napredovati da ga nisu vodile i drugačije potrebe za zblizavanjem od onih s majkom, ocem i braćom. Ljubav prema ženi zavisi od nadržavanja incestuoznih težnji, »zato čovjek neka napusti svoju majku i svoga oca i pristane uz svoju ženu«. Ali značenje tabua incesta seže mnogo dalje od toga. I razvoj uma i svih racionalnih vrijednosnih sudova zahtijeva da čovjek prevlada incestuoznu fiksaciju s njenim kriterijima dobra i zla, koji su utemeljeni na ustaljenoj prisnosti.

Bez zabrane incesta ne bi bila moguća integracija malih grupa u veće, sa svim biološkim posljedicama. Zato ne čudi, što je jedan takav cilj, toliko neophodan sa stanovišta društvenog razvitka, bio sigurno zaštićen moćnim i općeprihvaćenim tabuom. Ali prevaljujući dugi put prevladavanja incesta, čovječanstvo ga ni u kom slučaju nije uspjelo do kraja pobijediti. Grupe prema kojima se čovjek osjeća incestuozno vezan postaju sve veće, pa i područje slobode postaje sve veće, ali su još uvijek jake i moćne spona s tim većim jedinicama, koje su zamijenile klan i rodnu grud. Samo će potpuno iskorjenjivanje incestuozne fiksacije omogućiti realizaciju bratstva među ljudima.

Da sumiramo: Freudov stav da je Edipov kompleks - incestuozna fiksacija - »sjeme neuroze«, jedan je od najvažnijih uvida u problem duševnog zdravlja, ako ga oslobodimo usko seksualne formulacije i shvatimo ga u širem smislu međuljudskih

odnosa. I sam Freud dao je naslutiti da ima na umu nešto izvan seksualnog područja.<sup>6</sup> Stav da čovjek mora napustiti oca i majku, odrasti i suočiti se s realnošću njegov je glavni argument protiv religije u djelu *Budućnost jedne iluzije*. U njemu Freud kritizira religiju, da održava čovjeka vezanim i zavisnim i tako ga ometa u ostvarenju vrhunskog zadatka ljudske egzistencije, slobode i nezavisnosti.

Naravno, bilo bi pogrešno iz ovih primjedbi pretpostaviti da su samo oni koji su »neurotični« pokleknuli pred tim zadatkom autoemancipacije, a da je prosječna, dobro prilagođena osoba u tome uspjela. Naprotiv, velika većina ljudi u našoj kulturi upravo je zato dobro prilagođena jer je ranije i temeljitije od neurotične osobe odustala od bitke za svoju nezavisnost. Toliko su do kraja prihvatili mišljenje većine, da su sebi prištedili oštru bol konflikta koju proživljava neurotična osoba. Sa stajališta »prilagođenosti« oni su zdravi, ali su, s obzirom na ostvarenja svojih zadataka, kao ljudska bića, još bolesniji od neurotične osobe. Mogu li njihova rješenja biti zadovoljavajuća? Možda, kad bi se bez štetnih posljedica mogli ignorirati osnovni zakoni ljudske egzistencije. Ali to nije moguće. »Prilagođena« osoba koja ne živi s istinom i ne voli, zaštićena je samo od vidljivih konflikata. Ako nije zaokupljena poslom, ona mora pribjeći nekom od mnogobrojnih načina bijega, koje pruža naša kultura, kako bi se zaštitila od zastrašujućeg iskustva: biti sam sa sobom i vidjeti vlastitu nemoć i ljudsku prazninu.

Nijedna velika religija nije ostala na zabrani incesta, već su sve otišle dalje, prema pozitivnoj formulaciji pojma slobode. Buddha je do svojih uvida došao u samoći. On postavlja krajnji zahtjev da se čovjek oslobodi svih »porodičnih« spona da bi našao sebe i svoju pravu snagu. Židovsko i kršćanska religija nije u tom pitanju toliko radikalna, ali je ne

manje jasna. U mitu o vrtu u Edenu čovjekov život opisan je kao potpuna sigurnost. Njemu nedostaje znanje o dobru i zlu. Ljudska povijest počinje činom pobune čovjeka, što je u isto vrijeme i početak njegove slobode i razvitka njegovog uma. Židovska, a pogotovo kršćanska tradicija, više su naglasile moment grijeha, a gurnule u drugi plan činjenicu da je emancipacija od sigurnosti raja, temelj za čovjekov istinski ljudski razvitak. Zahtjev da se prekine sa sponama krvi i rodne grude provlači se kroz čitav Stari zavjet. Abrahamu je naređeno da napusti svoju zemlju i postane lualica. Mojsije je odrastao kao tuđinac, u stranoj zemlji, daleko od svoje porodice, pa čak i od svog naroda. Da bi Izraelci postali izabrani narod božji, morali su napustiti Egipat i četrdeset godina lutati po pustinji. Kad su se smjestili u svojoj zemlji, opet su upali u incestuozno obožavanje zemlje, idola, države. Bit učenja proroka je borba protiv incestuoznog obožavanja. Umjesto toga oni su propovijedali osnovne vrijednosti zajedničke čitavom čovječanstvu, a to su istina, ljubav i pravda. Oni su napadali državu i one svjetovne snage, koje su propustile da ostvare ove vrijednosti. Država mora propasti, ako se pojedinac tako veže uz nju da dobrobit države, njena snaga i slava, postanu kriteriji za dobro i zlo. Logična kulminacija tog principa, temelja Starog zavjeta i posebno mesijanskog učenja proroka, jest shvaćanje da narod mora otići u progonstvo, i da se može vratiti tek pošto postigne slobodu i prestane s idolatrijskim obožavanjem zemlje i države.

Tek kad čovjek nadraste incestuozne veze može kritički ocijeniti vlastitu grupu; tek tada se uopće može prosuđivati. Većina grupa, bilo da se radi o primitivnim plemenima, narodima ili religioznim grupama, nastoji da se održe i povećaju moć svojih vođa, pa zato zloupotrebljavaju prirodni moralni osjećaj svojih članova, da bi ih potakli protiv drugih

s kojima su u sukobu. Ali da bi spriječile da čovjek kritizira svoju vlastitu grupu zbog povrede onih istih principa, čije bi kršenje od strane drugih izazvalo njegovu žestoku reakciju, grupe koriste incestuozne sponse, koje moralno povezuju članove uz vlastitu grupu da bi prigušili njihov moralni osjećaj i samostalno prosuđivanje.

Tragedija svih velikih religija je u tome da krše i iskrivljuju osnovne principe slobode čim postanu masovne organizacije kojima upravlja crkvena birokracija. Vjerska organizacija i ljudi koji govore u njezino ime preuzimaju u izvjesnoj mjeri ulogu obitelji, plemena i države. Podržavaju vezanost čovjeka umjesto da ga ostave slobodnog. Obožava se ne Bog, nego grupa koja tvrdi da govori u njegovo ime. To se dogodilo u svim velikim religijama. Njihovi osnivači su vodili čovjeka kroz pustinju, izbavljajući ga iz egipatskog ropstva, dok su ga kasnije drugi vodili natrag prema novom Egiptu, zovući ga , doduše, Obećanom Zemljom.

Zapovijed »ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe« osnovni je zajednički princip u svim velikim religijama, uz samo male razlike u formulaciji. Ali bilo bi zbilja teško shvatiti zašto su svi veliki duhovni vođe ljudskog roda *zahtijevali* od čovjeka da voli, kad bi ljubav bila tako lako dostignuće, kako to izgleda smatra većina ljudi. Što nazivaju ljubavlju? Zavisnost, podvrgavanje, nesposobnost da se udalji od dobro znane »štale«, dominacija, posesivnost i želja za vlašću - sve se to doživljava kao ljubav; seksualna pohlepa i nesposobnost da se bude sam, smatraju se dokazima velike sposobnosti za ljubav. Ljudi vjeruju da je jednostavno *voljeti* ali da je veoma teško *biti voljen*. U našoj tržišnoj orijentaciji, ljudi misle da nisu voljeni zato što nisu dovoljno »atraktivni«, s time da u pojam atraktivnost ulazi sve: od izgleda, odjeće, pronicavosti, novca, pa do društvenog



položaja i prestiža. Oni ne znaju, da stvarni problem nije u tome da se bude voljen nego da se voli; da smo voljeni samo ako možemo voljeti, ako sposobnost ljubavi potiče ljubav u drugom čovjeku; ne znaju da je sposobnost za ljubav - ne za njezine lažno-sti - najteže postignuće.

Teško da postoji još neka takva situacija kao što je psihoanalitički intervju u kojoj bi se fenomen ljubavi i njezinih iskrivljenja mogao tako prisno i pouzdanom istraživati. Psihoanalitičari su prikupili najuvjerljivije dokaze da je nalog »ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe«, najvažnije pravilo življenja i da je njegovo kršenje osnovni uzrok nezadovoljstvu i duševnoj bolesti. Kakve god pritužbe iznosi neurotični pacijent, kakve god simptome doživljava, svi izviru iz njegove nesposobnosti da voli, ako pod ljubavlju smatramo sposobnost doživljaja brige, odgovornosti, poštovanja i razumijevanja za drugu osobu i intenzivnu želju da se ta druga osoba razvija. *Analiitička terapija je u suštini pokušaj da se pomogne pacijentu da stekne ili ponovo zadobije sposobnost za ljubav.* Ako se taj cilj ne ispuni, ne može se postići ništa osim površnih promjena.

Psihoanaliza također pokazuje da se ljubav po svojoj pravoj prirodi ne može ograničiti na samo jednu osobu. Onaj koji voli samo jednu osobu a ne voli »bližnjega svoga«, pokazuje da je ta ljubav za jednu osobu vezanost bilo iz podložnosti bilo zbog dominacije, ali ne ljubav. Nadalje, svatko tko voli svoga bližnjega, ali ne voli samoga sebe pokazuje da ljubav prema bližnjemu nije iskrena. Ljubav je utemeljena na stavu potvrđivanja i poštovanja i ako takav stav ne postoji prema vlastitom ja, koje je, napokon, samo još jedno ljudsko biće i jedan drugi bližnji, tada uopće i ne postoji. Ljudska realnost, koja stoji iza pojma čovjekove ljubavi prema bogu u humanističkim religijama je sposobnost čovjeka da

produktivno voli, bez pohlepe, bez podvrgavanja i dominacije; da voli iz punoće svoje ličnosti, upravo kao što je božja ljubav simbol ljubavi iz snage, a ne iz slabosti.

Postojanje normi koje određuju kako čovjek treba živjeti pretpostavlja i pojam povrede tih normi, pojam *grijeha* i *krivnje*. Nema religije koja se na neki način ne bavi pitanjem grijeha i načina da se grijeh spozna i prevlada. U raznim tipovima religije, naravno, susrećemo različita shvaćanja grijeha. U primitivnim religijama grijeh se, u osnovi, može shvatiti kao kršenje tabua, s malo ili bez ikakvog dubljeg etičkog smisla. U autoritarnim religijama grijeh je u prvom redu nepokornost autoritetu, a samo sekundarno povreda etičkih normi. U humanističkim religijama savjest nije pounutreni glas autoriteta, nego naš vlastiti glas, čuvar našeg integriteta, koji nas poziva natrag nama samima, kad smo u opasnosti da se izgubimo. Grijeh nije primarno grijeh prema bogu, nego grijeh prema nama samima.<sup>7</sup>

Reagiranje na grijeh zavisi od svakog pojedinog pojma i doživljaja grijeha. U autoritarnom shvaćanju svijest o grijehu izaziva strah, budući da griješiti znači biti neposlušan moćnom autoritetu, koji će kazniti krivca. Svako moralno zakazivanje predstavlja čin pobune koji se može okajati samo novom i još većom pokornošću. Reakcija na osjećaj krivnje je osjećaj pokvarenosti i nemoći, potpunog predavanja na milost i nemilost autoritetu, u nadi da će tako grijeh biti oprošten. Raspoloženje kod te vrste kajanja je strah i strepnja.

Budući da je utonuo u osjećaj vlastite pokvarenosti, grešnik se, kao rezultat kajanja, osjeća moralno oslabljen, ispunjen mržnjom i gnušanjem prema samome sebi, i zato sklon da ponovo pogriješi čim izade iz orgije samokažnjavanja. Reakcija je manje ekstremna u slučajevima kad mu njegova religija

pruža ritualističko okajanje ili riječ svećenika, koji mu može dati oprost. Međutim, to ublažavanje bolnog osjećaja krivnje plaća se zavisnošću od onih, koji imaju povlasticu dodjele razrješenja.

U humanističkim smjerovima religija nalazimo potpuno različitu reakciju na grijeh. Izostaje duh mržnje i netolerancije, koji su, kao kompenzacija za podložnost uvijek prisutni u autoritarnim sustavima, a na mogućnost čovjeka da se ogriješi o pravila življenja, gleda se s razumijevanjem i ljubavlju, a ne s gnušanjem i prezirom. Reagiranjem na svijest o grijehu nije mržnja prema sebi, nego aktivni poticaj da se uradi bolje. Neki kršćanski i židovski mistici čak na grijeh gledaju kao na preduvjet da se dosegne vrлина. Oni naučavaju, da samo ako griješimo i na grijeh reagiramo brigom za naše spasenje a ne strahom možemo postati potpuno čovječni. U njihovom učenju, usredotočenom na potvrđivanje čovjekove snage, njegove sličnosti s Bogom, doživljaju radosti a ne tuge, svijest o grijehu znači raspoznavanje sveukupnosti vlastite snage, a ne iskustvo bespomoćnosti. Kao ilustracija ovog humanističkog stava prema grijehu poslužiti će dva primjera. Jedan je Isusova izreka: »Onaj koji je među vama bez grijeha, neka se prvi baci kamenom...« (Ivan, 8.7). Drugi je stav karakterističan za učenje mistika: »Tko god govori i razmišlja o lošoj stvari koju je učinio, misli o zlu koje je skrivio, a što netko misli u to je uhvaćen - sa svojom čitavom dušom potpuno je zarobljen onim što misli, i tako je još uvijek u zlu. I on sigurno neće uspjeti da se od toga odvrti, jer će njegov duh ogrubiti i srce istrnuti, a može ga zahvatiti i velika potištenost. Što bi ti htio? Maknuo nečist amo ili tamo, to i dalje ostaje nečist. Jesmo li pogriješili ili nismo - što nam to koristi na nebu? U vrijeme dok razmišljam o tome, mogao sam prebirati krunicu na radost nebu. Zato je i zapisano: 'Ostavi se zla i čini

dobro' - odvrti se potpuno od zla, ne zadržavaj se na njegovom putu i čini dobro. Učinio si loše? Uravnoteži to, čineći pravo.«<sup>8</sup>

Problem krivnje u psihoanalizi igra ne manju ulogu nego u religiji. Katkada ga pacijent iznosi kao jedan od svojih glavnih simptoma. Osjeća se kriv zato što ne voli svoje roditelje kako bi trebalo, što ne uspijeva dovoljno dobro obavljati svoj posao, što je povrijedio nečije osjećaje. Osjećaj krivnje ovladao je umom nekih pacijenata i oni se osjećaju manje vrijedni, izopačeni, a često i svjesno ili nesvjesno žele kaznu. Obično je lako otkriti da ta sveprožimajuća reakcija krivnje izrasta iz autoritarne orijentacije. Oni bi ispravnije izrazili svoje osjećaje kad bi rekli da se boje, a ne da se osjećaju krivi, da su u strahu od kazne, ili još češće od gubitka ljubavi autoriteta kojima su se iznevjerili. U analitičkom procesu takav će pacijent polako shvatiti da iza autoritarnog osjećaja krivice postoji jedan drugi osjećaj krivice, koji izrasta iz glasa vlastite savjesti, iz savjesti u humanističkom smislu. Uzmimo da se pacijent osjeća kriv što istovremeno živi s više žena. Prvi korak u analizi osjećaja krivnje otkrit će da se on u stvari boji da ga ne otkriju i ne osude njegovi roditelji, žena, javno mišljenje, crkva - ukratko svi oni koji su za njega autoriteti. Tek nakon toga pacijent će biti u stanju da iza autoritarnog osjećaja krivnje otkrije jedan drugi osjećaj. Razabrat će da su njegove »ljubavne« veze u stvari izrazi straha od ljubavi, nesposobnosti da ikoga voli i da se upusti u bilo koju prisnu i odgovornu vezu. Shvatit će to kao grijeh prema samom sebi, grijeh što uludo rasipa svoje sposobnosti da voli.

Mnoge druge pacijente osjećaj krivnje uopće ne muči. Oni se žale na psihogene simptome, depresivna raspoloženja, nesposobnost za rad ili nedostatak sreće u bračnom životu. Međutim, i ovdje psihoanalitički postupak otkriva skriveni osjećaj krivnje.

Pacijent postupno uočava kako ti neurotski simptomi nisu izolirane pojave s kojima se može izići na kraj nezavisno od moralnih problema. Postat će svjestan vlastite savjesti i početi oslušivati njezin glas.

Analitičareva je uloga u tome da mu pomogne u tom osvješćivanju, ali ne kao neka vlast, sudac koji ima pravo pozivati pacijenta na odgovornost. On mora djelovati kao osoba pozvana da se bavi pacijentovim problemima, i to samo s onolikim ovlaštenjima kolika mu daju njegova briga za pacijenta i vlastita savjest.

Kad pacijent prevlada svoje autoritarne reakcije krivnje ili totalno zanemarivanje moralnog problema, opažamo nove reakcije, veoma slične onima koje sam opisao kao karakteristiku humanističkog religioznog iskustva. Uloga analitičara je u tome vrlo ograničena. On može postavljati pitanja koja pacijentu otežavaju da se održi u svojoj usamljenosti bježeći u samosažaljenje ili u neku drugu od brojnih mogućnosti bijega. Može ohrabriti pacijenta, kao što to može prisustvo bilo koje osobe koja suosjeća s onim tko se boji, može mu pomoći objašnjavajući mu određene međuzavisnosti i prevodeći simbolički jezik snova na jezik budnog stanja. Ali ni analitičar ni bilo koja druga stručna osoba, ne mogu nadomjestiti pacijentov naporni proces naslućivanja, čuvstvovanja i proživljavanja onoga što se događa u njegovoj vlastitoj duši. Zapravo, ovaj način istraživanja duše ne zahtijeva analitičara. Svatko to može sam poduzeti ukoliko ima nešto povjerenja u vlastite snage i ukoliko je spreman da se malo potruđi. Većina nas uspijeva se probuditi u određeno vrijeme, ako prije spavanja čvrsto odlučimo da se baš tada moramo probuditi. Probuditi se u tom smislu da otvorimo oči za ono što je skrovito mnogo je teže, ali se može ostvariti, ako to zbilja želimo. Moramo raščistiti jedno pitanje. Nema uputstava koja bi se mogla naći u

nekoliko knjiga o ispravnom življenju ili o putu k sreći. Naučiti slušati svoju savjest i reagirati na to ne vodi nikakvom samodopadnom i smirenom »miru uma« ili »miru duše«. To vodi miru *sa* svojom savješću - ne pasivnom blaženstvu i zadovoljstvu, već kontinuiranoj osjetljivosti na našu savjest i spremnosti da joj se odazovemo.

Pokušao sam u ovom poglavlju pokazati da je cilj psihoanalitičkog liječenja pomoći pacijentu da ostvari stav koji bi se mogao nazvati religioznim u humanističkom smislu, ali ne i u autoritarnom značenju te riječi. Nastoji se pomoći pacijentu da ovlada sposobnošću da vidi istinu, da voli, da postane slobodan i odgovoran, te osjetljiv na glas svoje savjesti. Ipak, čitalac se može upitati, nisam li ja ovdje opisao jedan stav koji bi ispravnije bilo nazvati etičkim nego li religioznim? Nisam li ispustio bitni element koji razlučuje religiozno od etičkog područja? Vjerujem da je razlika između religioznog i etičkog u velikoj mjeri samo spoznajno-teorijska, iako ne sasvim. Zaista, izgleda da u nekim tipovima religioznog iskustva postoji zajednički faktor, koji ide dalje od čisto etičkog.<sup>9</sup> Međutim, krajnje je teško, ako ne i nemoguće, formulirati taj faktor religioznog iskustva. Samo oni koji ga dožive razumjet će formulaciju, ali njima ona i nije potrebna. To je slična vrst teškoća, premda još veća, kao kad se jezičnim simbolima izražava bilo koje osjećajno iskustvo, ali želim barem naznačiti što mislim pod tim specifično religioznim iskustvom i u kakvom je ono odnosu prema psihoanalitičkom postupku.

Jedan od aspekata religioznog iskustva je zavidljenost, čuđenje, svijest o životu i vlastitom postojanju i o zagonetnom problemu naše povezanosti sa svijetom. Postojanje, naše vlastito kao i postojanje drugih ljudi, ne prihvaća se kao gotova činjenica, nego kao problem; ono nije odgovor nego pitanje.

Sokratov stav da je čuđenje početak svake mudrosti, vrijedi ne samo za mudrost, nego i za religiozno iskustvo. Onaj tko nikad nije zbunjen, koji na život i vlastito postojanje nikad ne gleda kao na pojave koje zahtijevaju odgovor, ali za koje su, paradoksalno, jedini odgovori nova pitanja - teško može shvatiti što je religiozno iskustvo.

Drugo svojstvo religioznog iskustva je ono, što je Paul Tillich nazvao »temeljni interes«. To nije strastvena briga za ispunjenjem naših želja, nego već ranije spomenuti interes povezan sa stavom čuđenja: to je osnovna zainteresiranost za smisao života, za samoostvarenje čovjeka i ispunjenje zadatka koji je život postavio pred nas. Taj temeljni interes stavlja u drugi plan sve želje i ciljeve, koji ne pridonose dobrobiti duše i realizaciji našeg bića; tj. oni su neusporedivo manje značajni. To nužno isključuje podjelu na duhovno i svjetovno jer je svjetovno podređeno i utkano u duhovno.

Osim stava čuđenja i zainteresiranosti, postoji i treći element religioznog iskustva, koji su najjasnije izložili i opisali mistici. To je stav jedinstva ne samo u sebi samome, ne samo s drugim ljudima, nego i sa svim živim, i dalje od toga - sa svemirom. Moglo bi se pomisliti, da je to stav koji poriče jedinstvenost i individualnost bića i slabi doživljaj vlastitog ja. Paradoksalnu prirodu tog stava čini da to nije tako. On podrazumijeva, kako oštru i čak bolnu svjesnost sebe kao odvojene i jedinstvene jedinice, tako i čežnju da se probiju granice individualnog ustrojstva i da se bude sjedinjen s Cjelinom. Religiozni stav u tom smislu istovremeno je najpunije iskustvo individualnosti i njezine suprotnosti; i nije samo miješanje ova dva stava nego još više polarnost koja svojom napestošću izaziva religiozno iskustvo. To je stav ponosa i integriteta, a u isto vrijeme skromnosti koja izvire iz doživljaja sebe samog kao jedne niti u građi svemira.

Ima li psihoanalitički proces ikakve veze s ovom vrstom religioznog iskustva?

Ima u toliko što pretpostavlja stav temeljnog interesa, koji sam ranije spomenuo. On isto tako nastoji probuditi pacijentov smisao za čuđenje i postavljanje pitanja. Jednom kad je taj osjećaj probuđen, čovjek će sam naći odgovore koji će biti njegovi vlastiti. Ukoliko nije probuđen, nikakav odgovor koji može dati analitičar (čak i ako je najbolji i najistinitiji) neće biti od koristi. Ta radoznalost je najznačajniji terapijski faktor u analizi. Pacijent je naviknut da svoje reakcije, želje i tjeskobe uzima kao gotove činjenice, a svoje nevolje tumači kao posljedicu podmetanja drugih ljudi, loše sreće, konstitucije i čega sve ne. Ukoliko psihoanaliza ima efekta, to nije zato što je pacijent prihvatio nove teorije o razlozima za svoju nesreću, nego zato što je stekao sposobnost da bude iskreno iznenađen; on se čudi otkriću dijela sebe o čijem postojanju nije ni slutio.

To je proces probijanja kroz granice našeg organiziranog dijela ličnosti - ega - i dolaska u doticaj sa zabranjenim i neorganiziranim dijelom sebe, nesusvesnim, što je blisko povezano s religioznim iskustvom probijanja obruča individualnog i doživljavanja jedinstva s Cjelinom. Ipak, napominjem da pojam nesusvesnog, kako sam ga ja ovdje upotrijebio, nije sasvim jednak ni s Freudovim ni s Jungovim.

U Freudovom učenju nesusvesno je u osnovi ono što je u nama loše, potisnuto; ono što je nespojivo sa zahtjevima naše kulture i našeg višeg ja. U Jungovom sustavu nesusvesno postaje izvor otkrivanja, simbol za ono što je sam Bog u religioznom jeziku. Po njegovom mišljenju, činjenica da smo izloženi diktatima našeg nesusvesnog već je sama po sebi religiozni fenomen. Ja mislim da su oba ova koncepta nesusvesnog jednostrana iskrivljenja istine. Naše nesusvesno - to je onaj dio našeg vlastitog bića koje je

isključeno iz organiziranog ja s kojim se mi identificiramo - sadrži istovremeno i najviše i najniže i najgore i najbolje. Moramo pristupiti nesvjesnom ne kao Bogu kojeg moramo obožavati, niti kao zmaju kojeg moramo ubiti, nego skromno, s dubokim smislom za humor, vidjeti u njemu drugi dio sebe kakav on već jest, bez užasavanja ili strahopoštovanja. Otkrivamo u nama želje, strahote, ideje, poglede, koji su bili isključeni iz naše svjesne organizacije i koje smo primjećivali u drugima, ali ne i u nama samima. Istina je da mi nužno ostvarujemo samo ograničeni dio svojih potencijala. Mnoge moramo isključiti, jer bez takvih isključenja ne bismo mogli živjeti naš kratki i ograničeni život. Ali izvan granice određene organizacije ličnosti postoje sve ljudske mogućnosti, zapravo potencijali čitavog čovječanstva. Kad dođemo u dodir s tim neorganiziranim dijelom, zadržavamo individualnost naše strukture ega, ali i doživljavamo taj jedinstveni i individualizirani ja samo kao jednu od beskonačnih verzija života, upravo kao što je kap iz oceana različita, a ipak slična svim drugim kapljicama, koje su također samo pojedinačne čestice jednog istog oceana.

Dolazeći u dodir s neorganiziranim svijetom nesvjesnog čovjek zamjenjuje princip potiskivanja principom prožimanja i integracije. Potiskivanje je čin sile, zatiranja, čin »reda i zakona«. Ono uništava mostove između našeg ja i neorganiziranog života u nama, iz kojeg ja izvire, i pretvara naše vlastito biće u nešto završeno, što se više ne razvija - mrtvo. Uklanjajući potiskivanje dozvoljavamo sebi da osjetimo kako smo živi i uspostavimo vjeru u život, a ne u red.

Ne mogu završiti razmatranje religiozne uloge psihoanalize - ionako nepotpuno - a da ukratko ne spomenem još jedan vrlo važan faktor. Mislim na nešto što se često spominje kao jedna od najvećih

zamjerki Freudovoj metodi, a to je činjenica da se previše vremena i napora posvećuje jednoj osobi. Vjerujem da nema većeg dokaza Freudovog genija od njegove odluke da posveti i više godina rada, ako treba, da bi se jednoj osobi pomoglo da ostvari slobodu i sreću. Ta ideja izvire iz duha prosvjetiteljstva koje, krunišući cijeli humanistički pravac razvoja zapadne civilizacije, naglašava dostojanstvo i jedinstvenost pojedinca ispred svega ostalog. Ali koliko god je to u skladu s ovim principima, toliko je u suprotnosti s intelektualnom klimom našeg vremena. Mi smo skloni misliti kroz naočale masovne produkcije i proizvoda. Dok je riječ o produkciji roba za tržište to se pokazalo izvanredno plodno. Međutim, primjena ideja iz masovne produkcije i logike serijske proizvodnje na problem čovjeka i u područje psihijatrije razara upravo onu osnovu koja daje smisao produkciji sve brojnije i kvalitetnije robe.

#### *Bilješke uz četvrto poglavlje*

1. Usporedi Clara Thompson u suradnji s Patrick Mullahy: *Psihoanaliza: Evolucija i razvitak* (Psychoanalysis: Evolution and Development, Hermitage House, Inc. 1950), i Patrick Mullahy: *Edip - mit i kompleks* (Oedipus - Myth and Complex, Hermitage House, Inc. 1948).
2. Podsjetimo se ovdje da izraz »liječenje« ne označava samo primjenu lijekova, kao što se to danas najčešće upotrebljava, nego ima i šire značenje: »briga za«.
3. Ovaj, kao i svi ostali klinički slučajevi opisani u ovoj knjizi, nisu iz moje vlastite prakse, nego iz materijala kojim su me snabdjeli studenti. Pojedini su izmišljeni da bi se onemogućilo prepoznavanje.
4. *Tibetanska joga i tajne doktrine* (Tibetan Yoga and Secret Doctrines, VV. Y. Evans-VVentz, ed. Oxford University Press, 1935, str. 77). Citirano iz: Frederic Spiegelberg, *Religija ne-religije* (The Religion of No-Religion, James Ladd Delkin, 1948, str. 52).

5. Evanđelje po Mateju 10:35.
6. Jung je u svojim ranim radovima jasno i uvjerljivo ukazao na neophodnost revidiranja Freudovog pojma incesta u tom smislu.
7. Usporedi raspravu o autoritarnoj savjesti prema humanističkoj u knjizi *Čovjek za sebe* (3. svezak Djela E. FROMMA, Naprijed - Nolit, 1986.), str. 133. i dalje.
8. Isaac Meir od Gera, citirano iz knjige *Vrijeme i vječnost* (Time and Eternity, uredio N. N. Glatzer, Schocken Books, 1946, str. 111).
9. Religiozno iskustvo kakvo sam imao na umu u ovim opaskama karakteristično je za indijsko religiozno iskustvo, kršćanski i židovski misticizam i Spinozin panteizam. Želio bih primijetiti da, sasvim suprotno uobičajenom mišljenju da je misticizam iracionalni tip religioznog iskustva, on predstavlja vrhunac iracionalnosti religioznog mišljenja, kao npr. hinduizam, budizam i Spinozina teologija. Kao što je to rekao Albert Schweitzer: »Racionalno mišljenje oslobođeno premisa završava u misticizmu.« *Filozofija civilizacije* (Philosophy of Civilization, Macmillan Company, 1949, str. 79).

## V. Ugrožava li psihoanaliza religiju

Sve do sada pokušavao sam dokazati da na ovo pitanje možemo odgovoriti samo ako uočavamo razliku između autoritarne i humanističke religije, kao i između tzv. »savjeta za prilagođavanje« i »liječenja duše«. Međutim, do sada još nisam raspravljao o različitim aspektima religije, koje treba međusobno razlikovati, da bi se odredilo koje od njih psihoanaliza i drugi faktori u suvremenoj kulturi ugrožavaju a koje ne. Posebno bih s ovog gledišta želio raspraviti iskustveni, znanstveno-magijski, ritualistički i semantički aspekt.

Pod iskustvenim aspektom mislim osjećaj vjere i ljubavi. Bavljenje dušom i razvijanje snaga ljubavi i uma najviši je cilj čovjekovog života u učenjima osnivača svih velikih istočnih i zapadnih religija. Psihoanaliza nipošto ne ugrožava ovaj cilj, naprotiv, ona u velikoj mjeri može pridonijeti njegovom ostvarenju. Ovaj aspekt ne može ugroziti ni neka druga znanost. Teško je zamisliti da bi bilo koje otkriće iz područja prirodnih znanosti moglo postati prijetnja religioznom osjećaju. Naprotiv, proširena svijest o prirodi svemira u kojem živimo može samo pomoći čovjeku da stekne više samopouzdanja i skromnosti. Slično je s društvenim znanostima, njihovo sve potpunije poniranje u ljudsku prirodu i razumijevanje zakona koji upravljaju sudbinom čovjeka,

prije će pridonijeti razvitku ovog stava negoli ga ugroziti. Opasnost se ne krije u znanosti nego u uobičajenoj praksi svakodnevnog života. Danas čovjek ne traži više najvišu svrhu življenja u sebi samom, već je dozvolio da postane sredstvo koje služi ekonomskom stroju što ga je sam stvorio. Više se brine za efikasnost i uspjeh nego za vlastitu sreću i razvoj svoje duševnosti. Još određenije, orijentacija modernog čovjeka, koju sam nazvao »tržišnom orijentacijom«, najveća je opasnost za religiozni stav, čovjekovu vjeru.<sup>1</sup>

Tržišna orijentacija kao karakterna struktura postala je dominantna tek u moderno doba. Na tržištu ličnosti pojavljuju se sve profesije, zanimanja i društveni statusi. Poslodavac, namještenik i slobodna profesija - svakom od njih materijalni uspjeh zavisi od toga kako ga kao ličnost prihvaćaju oni koji se koriste njegovim uslugama.

Ovdje, kao i na robnom tržištu, *upotrebna* vrijednost nije dovoljna da odredi razmjensku vrijednost. »Faktor ličnosti« ima prioritet pred stručnosti u procjeni tržišne vrijednosti i najčešće igra odlučujuću ulogu. Premda je točno da ni najprodornija ličnost ne može nadoknaditi potpuni nedostatak stručnosti - zaista, naš ekonomski sustav ne bi na takvoj osnovi mogao funkcionirati - rijetko kad su stručnost i poštenje sami dovoljni za uspjeh. Formule za uspjeh izražavaju se terminima kao što su »plasirati se«, »živahnost«, »agresivnost« i tako dalje; sve su to etikete na omotnici uspješne ličnosti. I druge neopipljive vrijednosti, kao što su porodično porijeklo, klubovi, veze i utjecaji, također su važna i poželjna svojstva, koja će se nenametljivo reklamirati kao osnovni elementi ponudene robe. Pripadnost nekoj vjeroispovijesti i vršenje vjerskih običaja općenito se smatra jednim od uvjeta za uspjeh. Svaka struka, svako područje ima svoj prototip uspješne ličnosti.

Trgovac, bankar, poslovođa i natkonobar udovoljavaju zahtjevima, svaki na drugačiji način i u različitom stupnju, ali se njihove uloge mogu poistovjetiti: svi moraju ispuniti bitni uvjet - moraju biti traženi.

Stav čovjeka prema sebi neizbježno je uvjetovan ovim mjerilima uspješnosti. Njegov osjećaj samopoštovanja ne temelji se prvenstveno na njegovim sposobnostima i njihovoj upotrebi u danom društvu, već zavisi od njegove prodajne vrijednosti, ili o mišljenju drugih o njegovoj »atraktivnosti«. Čovjek doživljava sebe kao robu, čiji je cilj da postigne najpovoljniju, najvišu cijenu. Što je ponuđena cijena viša, veća je potvrda njegove vrijednosti. Čovjek-roba s mnogo nade izlaže svoju naljepnicu, pokušava se izdvojiti iz robe na tezgi i postići najvišu cijenu, ali ako njega mimoiđu a drugi budu razgrabljeni, tad je osuđen na osjećaj bezvrijednosti i inferiornosti. Koliko god visoko bio ocijenjen i prema ljudskim vrijednostima i prema kriteriju korisnosti, ipak može imati nesreću - i snositi krivnju što nema prođe.

Od ranog djetinjstva uči da biti u modi znači biti tražen te da se i on mora prilagoditi tržištu ličnosti. Ali vrline kojima su ga učili, kao što su ambicioznost, osjetljivost i prilagodljivost zahtjevima drugih, previše su općenite da bi pružile obrazac za uspjeh. On se obraća masovnim medijima, novinama i filmu, kako bi dobio određeniju predodžbu o uvjetima za uspjeh i tamo nalazi najmoderniji i najnoviji model za oponašanje.

Ne iznenađuje da u takvim okolnostima mora teško trpjeti čovjekov osjećaj vlastite vrijednosti. Uvjeti za samopoštovanje nalaze se izvan njegove kontrole. On zavisi od odobravanja drugih i ima neprestanu potrebu za tim; neizbježni rezultati su bespomoćnost i nesigurnost. U tržišnoj orijentaciji čovjek gubi svoj vlastiti identitet, postaje otuđen od samoga sebe.

Ako je uspjeh čovjekova najviša vrijednost, ako ljubav, istina, pravda, nježnost, milosrđe nemaju svrhe, on može *propovijedati* te ideale, ali se neće za njih *boriti*. On može misliti da obožava boga ljubavi, ali u stvari obožava idola koji je idealizacija njegovih stvarnih ciljeva ukorijenjenih u tržišnoj orijentaciji. Oni kojima je važno samo da religija i crkva nekako prežive mogu prihvatiti takvu situaciju. Čovjek će tražiti okrilje crkve i religije, jer ga unutrašnja praznina goni da traži neki zaklon. Ali izjašnjavati se za religiju ne znači biti religiozan.

Ipak, ljudi zainteresirani za doživljaj vjere bili oni vjernici ili ne, neće biti oduševljeni time što vide da su crkve natrpane preobraćenima. Oni će biti najoštriji kritičari načina na koji svakodnevno živimo, i uočiti da nije niti psihologija niti bilo koja druga znanost stvarna opasnost za religiozni stav, već otuđenje čovjeka od samoga sebe, njegova indiferentnost prema sebi i drugima, nešto što je ukorijenjeno u cijeloj sekularnoj kulturi.

Međutim, napredak nauke sasvim drugačije utječe na jedan drugi vid religije, na onaj *znanstveno--magijski*.

U davnašnjim nastojanjima da preživi, čovjeka su mučili kako neshvaćanje sila prirode tako i njegova relativna bespomoćnost da ih iskoristi. Stvarao je teorije o prirodi, i dovijao se nekim postupcima kako da se s njom hvata u koštac, i to je postalo dio njegove religije. Taj vid religije nazvao sam znanstveno-magijskim, budući da je zajedno sa znanošću sudjelovao u tumačenju prirode, kao bi se razvile tehnike za uspješno korištenje prirodnih bogatstava. Sve dok su čovjekovo poznavanje prirode i njegova sposobnost da njome ovlada bili slabo razvijeni, ovaj vid religije bio je neophodan i važan dio njegovog mišljenja. Ako se čudio kretanju zvijezda, rastu drveća, poplavama, munjama ili potresu, mogao je

izmisliti hipoteze koje objašnjavaju te pojave u analogiji s njegovim ljudskim iskustvom. Pretpostavio je da iza takvih događaja stoje bogovi i demoni, isto kao što je u zbivanjima u vlastitom životu uočavao samovoljnu vlast i utjecaje drugih ljudi. Dok su ljudske proizvodne snage u zemljoradnji i zanatstvu bile još nedovoljno razvijene, mogao je moliti bogove za pomoć. Ako je trebao kišu, molio je za nju. Ako je trebao bolju žetvu molio se božicama plodnosti. Ako se bojao poplave i potresa molio se bogovima koje je smatrao nadležnima za te događaje. Zapravo iz povijesti religije moguće je zaključiti o stupnju znanosti i tehničkog razvoja u raznim povijesnim periodima. Čovjek se obraća bogovima da mu zadovolje one praktične potrebe, koje ne može sam u dovoljnoj mjeri zadovoljiti; ono za što ne moli već je unutar dosega njegovih vlastitih snaga. Što čovjek bolje razumije prirodu, to mu sve manje treba religija i za znanstveno objašnjenje i kao magijsko sredstvo za vlast nad prirodom. Ako je čovječanstvo sposobno proizvesti dovoljno da prehrani sve ljude, ono ne treba moliti za svakodnevni kruh. Čovjek to može sam osigurati vlastitim naporom. Daljnjim razvojem znanosti i tehnike sve je manja potreba da se religija optereti zadatkom koji je religiozan samo u povijesnom smislu, a ne i u smislu religioznog iskustva. Religija Zapada učinila je taj znanstveno-magijski aspekt suštinskim dijelom svog sustava i tako sama sebe osudila na opoziciju progresivnom razvitku ljudskog znanja. Drugačije je sa velikim religijama Istoka. One su uvijek nastojale oštro razlikovati religiozni dio, koji se bavi čovjekom, od onih aspekata koji pokušavaju objasniti prirodu. Tako pitanja, koja su prerasla u žestoke rasprave i progone na Zapadu, kao npr. je li svemir konačan i je li svijet vječan, i slično, hinduizam i budizam tretiraju s finom ironijom i humorom. Kad bi učenici upitali Buddhu za



mišljenje o tom problemu, on bi odgovarao: »Ne znam, i to za mene i nema značenja, jer kakav god odgovor bio to neće pridonijeti rješenju jedinog bitnog problema: kako smanjiti ljudsku patnju.« Isti duh lijepo izražava jedna od Rg-veda:

»Tko uistinu zna i tko nam to može reći, kako se rodi svijet i odakle ishodi? Bogovi su došli nakon stvaranja svijeta. Tko dakle zna kako je to bilo na početku? I što je Ono, veliko počelo, I da li stvori svijet ili ga ne stvori? Onaj čije oči vladaju tim svijetom na najvišim nebesima, On uistinu to zna, ili možda ni on ne zna«-2

Sa strahovitim razvojem znanstvene misli i napretkom industrije i poljoprivrede, sukobi između vjerskih postavki i moderne znanosti postajali su sve žešći. Većina antireligioznih argumenata prosvjetiteljskog razdoblja nije bila usmjerena protiv religioznog stava nego protiv svojatanja prava, da se religijski znanstveni pogledi moraju prihvatiti na riječ. U novije doba i teolozi i izvjestan broj znanstvenika pokušavaju dokazati da je sukob vjerskih pogleda i pogleda koji proizlaze iz najnovijih dostignuća prirodnih znanosti manji nego što se to pretpostavljalo prije pedeset godina. Izloženo je obilje podataka da bi se podržala ova teza. Ali ja mislim da ti argumenti promašuju glavni predmet rasprave. Čak i ako netko kaže da je židovsko-kršćanski pogled na stvaranje svijeta znanstvena hipoteza, koja je održiva koliko i bilo koja druga, taj se argument odnosi na znanstveni vid religije, a ne na religiozni. Jednako kao i onda kad je to zapisano u vedama ili kad je to govorio Buddha, i da vrijedi odgovor, da je važno ono što se tiče dobrobiti duše, a da pretpostavke o prirodi i njenom nastanku nisu od značenja za taj bitni problem.

U našoj raspravi u ranijim poglavljima zanemario sam *ritualistički* aspekt religije, premda rituali spadaju u najvažnije elemente svake religije. Psihoanalitičari su obratili posebnu pažnju na rituale, budući da im je promatranje pacijenata obećavalo nove uvide u prirodu tih religijskih običaja. Ustanovili su da neki tipovi pacijenata izvode ritualne radnje privatne prirode, koji nemaju ništa zajedničko s njihovim religioznim uvjerenjima ili vjerskim obredima, ali su ipak vrlo slični vjerskim običajima. Psihoanalitičkim se istraživanjem može pokazati da je prisilno, ritualno ponašanje izraz intenzivnih afekata, koje pacijent ne doživljava kao takve, nego se s njima bori, tako reći, iza svojih leđa, u formi rituala. Na primjer, u slučaju prisilnog pranja, otkriva se da je ritual pranja pokušaj da se pacijent oslobodi snažnog osjećaja krivice. Taj osjećaj krivice nije izazvan ničim što je pacijent stvarno počinio, nego destruktivnim porivima kojih nije svjestan. Ritualom pranja on stalno uklanja destruktiju, koju je nesvjesno planirao a koja nikad ne smije doći do svijesti. On treba taj ritual pranja da bi izašao na kraj s osjećajem krivnje. Jednom kad postane svjestan postojanja destruktivnih poriva može se njima baviti direktno, i otkrivajući porijeklo svoje destruktivnosti može je možda smanjiti bar do snošljive granice. Prisilni ritual ima dvosmislenu funkciju. On štiti pacijenta od nepodnošljivog osjećaja krivnje, ali i čini te porive trajnim, jer se njima bavi samo indirektno.

Ne čudimo se što su oni psihoanalitičari, koji su obratili pažnju na vjerske rituale, bili zapanjeni sličnošću privatnih prisilnih rituala, koje su zamijetili kod svojih pacijenata, s društveno uobličanim vjerskim ceremonijama. Očekivali su da će vjerski rituali slijediti isti mehanizam kao i neurotske prisile. Tragali su za nesvjesnim porivima, kao na primjer, destruktivnom mržnjom prema liku oca, predstavljenog

Bogom, koja bi morala biti bilo direktno izražena, bilo preusmjerena u ritual. Slijedeći taj pravac, psihoanalitičari su nesumnjivo napravili važno otkriće o prirodi mnogih vjerskih rituala, iako u specifičnim objašnjenjima možda nisu uvijek bili u pravu. Naime, zaokupljeni patološkim pojavama, često nisu uočavali da ti rituali nisu nužno iracionalne prirode kao što je to slučaj kod neurotske prisile. Oni nisu razlikovali te iracionalne rituale koji se temelje na potiskivanju iracionalnih impulsa i *racionalne rituale*, koji su potpuno različite prirode.

Mi ne samo da osjećamo potrebu za osnovnom orijentacijom koja daje smisao našem postojanju, i koja nas ujedinjuje s našim bližnjima, mi također osjećamo potrebu da zajedničkim *djelovanjem* izrazimo našu odanost općepriznatim vrijednostima. Ritual je, u širem smislu riječi, *zajedničko djelovanje, koje izražava zajedničke težnje, bazirane na zajedničkim vrijednostima.*

Racionalni ritual se razlikuje od iracionalnog prvenstveno po svojoj ulozi, on ne služi *preusmjerenju* potisnutih poriva, nego *izražava* stremljenja, koja čovjek smatra vrijednima. U skladu s tim on nema opsesivno-prisilan karakter, tipičan za iracionalni ritual; naime, ako se iracionalni ritual samo jednom ne izvrši, potisnuto prijeto da izbije na površinu, pa zato svaki prekršaj pravila izaziva znatnu strepnju. Izostavljanje racionalnog rituala nema takvih posljedica. Neizvršavanje se može žaliti, ali neće izazvati strah. Zapravo, iracionalni ritual se uvijek može prepoznati po stupnju straha koji izaziva njegovo kršenje na bilo koji način.

Naši običaji pozdravljanja s drugim ljudima, nagrađivanje umjetnika pljeskom, iskazivanje poštovanja mrtvome, kao i mnogi drugi, jednostavni su primjeri suvremenih sekularnih racionalnih rituala.

Vjerski rituali nipošto nisu uvijek iracionalni. (Promatraču, koji ne razumije njihovo značenje oni naravno uvijek izgledaju iracionalni). Vjerski ritual pranja može se objasniti kao smisleni i racionalni izraz unutrašnjeg očišćenja bez ikakve opsesivne ili iracionalne komponente; to je simbolični izraz naše želje za unutrašnjom čistoćom, izveden kao ritual pripreme za aktivnost, koja zahtijeva punu koncentraciju i posvećenost. Slično tome, rituali kao što su post, religiozne ženidbene ceremonije, vježbe koncentracije i meditacije, mogu biti potpuno racionalni rituali, i nema potrebe za njihovom analizom, osim takve koja bi dovela do razumijevanja njihove namjene.

Upravo kao što je simbolički jezik, koji susrećemo u snovima i mitovima, specijalni način izražavanja misli i osjećaja kroz slike osjetilnog iskustva, tako je ritual simbolički izraz misli i osjećaja *djelovanjem*.

Psihoanaliza može pridonijeti razumijevanju ideala tako da ukaže na psihološke korijene potrebe za ritualnim djelovanjem i razgraniči prisilne i iracionalne rituale od onih koji izražavaju zajedničku odanost našim idealima.

Kakva je danas situacija s obzirom na ritualistički aspekt vjere? Vjernik sudjeluje u različitim ritualima svoje crkve, i nesumnjivo je to sudjelovanje jedan od najznačajnijih razloga za posjećivanje crkve. Budući da moderni čovjek ima malo prilike da svoje iskazivanje odanosti idealima podijeli s drugima, bilo koji oblik rituala jako je privlačan, čak i ako nije u vezi s njemu najvažnijim osjećajima i težnjama svakodnevice.

Vođe autoritarnih političkih sustava točno su ocijenili potrebu za zajedničkim ritualima. Oni nude nove oblike politički obojenih ceremonija koje zadovoljavaju tu potrebu, i time vežu prosječnog građanina uz nova politička uvjerenja. Moderni čovjek u

demokratskim kulturama nema mnogo osmišljenih rituala. Zato ne začuđuje da potreba za ritualnim radnjama izbija na vidjelo u najrazličitijim oblicima. Rafinirani kućni rituali, rituali potaknuti patriotskim osjećajima, rituali povezani s uljudnim ponašanjem te mnogi drugi, izražavaju ovu potrebu za zajedničkom djelatnošću, međutim, vrlo često pokazuju samo degradaciju cilja vjere i udaljavanje od onih ideala, koje su službeno priznali vjera i etika. Privlačnost bratskih organizacija, kao i zaokupljenost lijepim ponašanjem o kojem se raspravlja u knjigama o bontonu, uvjerljiv je dokaz o potrebi modernog čovjeka za ritualima, kao i o ispraznosti onih rituala koje vrši.

Potreba za ritualom nesumnjivo je silno potcijenjena. Moglo bi se pomisliti da nam ostaju ove mogućnosti: ili postati vjernici i prepustiti se beznačajnim ritualnim običajima ili živjeti bez ikakvog udovoljavanja tim potrebama. Kad bi bilo lako izumiti rituale, mogli bi se stvoriti novi, humanistički. Takav pokušaj napravili su zagovornici religije Razuma u osamnaestom stoljeću. Pokušali su to i kvekeri svojim racionalnim humanističkim ritualima, a i male humanističke kongregacije. Ali rituali se ne mogu fabricirati. Oni zavise od postojanja zajedničkih vrijednosti u koje se iskreno vjeruje, pa se može očekivati pojava smislenih, racionalnih rituala samo u onim razmjerima do kojih te vrijednosti izbijaju na površinu i postaju dio ljudske realnosti.

Raspravljajući o značenju rituala već smo dotaknuli četvrti aspekt religije, onaj *semantički*. Kako u svojim učenjima tako i u ritualima vjera govori jezikom koji je različit od jezika svakodnevice, to jest simboličkim jezikom. Bit simboličkog jezika je u tome da su unutarnja iskustva, odnosno misli i osjećaji, izraženi kao da se radi o osjetilnim iskustvima. Svatko od nas govori tim »jezikom«, makar to bilo

samo onda kad spava. Međutim, jezik snova ne razlikuje se od jezika koji susrećemo u mitovima i u religioznom mišljenju. Simbolički jezik je jedini univerzalni jezik koji ljudski rod poznaje. To je jezik koji je upotrebljen u mitovima starim pet tisuća godina, kao i u snovima naših suvremenika. Taj jezik je isti u Indiji i Kini, u New Yorku i Parizu. U društvima, kojima je prvenstveno bilo važno razumijevanje unutrašnjih iskustava, taj se jezik nije samo govorio nego i razumio. U našoj kulturi, premda se on kroz snove još uvijek govori, rijetko se razumije. U osnovi nesporazum je u tome, da se sadržaji simboličkog jezika uzimaju kao realni događaji u domeni stvarnoga, umjesto kao simbolički izraz duševnog iskustva. Na osnovi tog nesporazuma snovi se uzimaju kao besmisleni plodovi naše mašte, a religiozni mitovi promatraju se kao djetinjaste slike realnosti.

Upravo nam je Freud učinio pristupačnim taj zaboravljeni jezik. Svojim nastojanjima da shvati jezik snova on je otvorio put prema razumijevanju osebnosti simboličkog jezika i pokazao njegovu strukturu i značenje. Istovremeno Freud je pokazao da se jezik religioznih mitova u biti ne razlikuje od jezika snova, da je to smisleni izraz važnih ljudskih iskustava. Premda je istina da je njegovo tumačenje snova i mitova suženo pretjeranim naglašavanjem seksualnih poriva on je ipak položio kamen temeljac za novo razumijevanje religioznih simbola u mitu, dogmi i ritualu. To razumijevanje jezika simbola ne vodi povratku religiji, ali dovodi do novog vrednovanja duboke i značenja pune mudrosti, koju religija izražava simboličkim jezikom.

Sva ova razmatranja pokazuju da odgovor na pitanje što predstavlja opasnost za religiju zavisi od toga na koji posebni vid religije mislimo. Nit, koja se provlači kroz prethodna poglavlja, jest uvjerenje da problem religije nije problem Boga nego problem

čovjeka; religijske formulacije i simboli pokušaji su da se izraze neke vrste ljudskog iskustva. Presudno je pri tom kakva je priroda ovih iskustava. Sustav simbola je samo putokaz koji nas upućuje na ljudsku zbilju koja se nalazi iza simbola. Nažalost, još od prosvjetiteljstva rasprave o religiji više su se bavile prihvaćanjem ili odbijanjem vjerovanja u Boga, negoli prihvaćanjem ili odbacivanjem određenih ljudskih stavova. Presudno pitanje pobornika vjere postalo je: »Vjeruješ li da postoji Bog?«, a isto tako poricanje Boga izabrano je kao polazište za borbu protiv crkve. Lako je uočiti da su mnogi, koji propovijedaju vjeru u Boga, u svojem ljudskom stavu obožavatelji idola ili ljudi bez vjere, dok su neki najvatreniji »ateisti«, posvećujući živote dobrobiti čovječanstva, djelima ljubavi i solidarnosti pokazali vjeru i duboko religiozni stav. Usmjeravanje rasprave na prihvaćanje ili poricanje simbola Boga onemogućuje shvaćanje problema religije kao problema čovjeka i priječi razvoj takvog ljudskog stava koji bi se mogao nazvati religioznim u humanističkom smislu.

Na više načina pokušalo se zadržati simbol »Bog«, s time da mu se dade drugo značenje od onog koje ima u monoteističkoj tradiciji. Jedan od najistaknutijih primjera je Spinozina teologija. Koristeći striktno teološki jezik on daje definiciju Boga prema kojoj Bog, u smislu židovsko-kršćanske tradicije uopće ne postoji. On je bio još toliko blizu duhovnoj klimi, u kojoj je simbol Boga izgledao neophodan, da nije bio ni svjestan činjenice da svojim novim definicijama zapravo negira postojanje Boga.

U napisima brojnih teologa i filozofa devetnaestog stoljeća, a također i danas mogu se naći slični pokušaji da se zadrži riječ Bog, ali da joj se pridjene bitno različito značenje od onoga, što ga je imala za proroke u Bibliji ili za kršćanske i židovske teologe

srednjeg vijeka. Ne bi se trebalo prepirati s onima, koji zadržavaju simbol »Bog«, iako je pitanje ne radi li se o isforsiranim pokušajima da se zadrži simbol čije je značenje u osnovi povijesno. Kako god to bilo, jedno je sigurno: Stvarni konflikt nije između vjerovanja u Boga i »ateizma«, nego između humanističkog religioznog stava i stava koji je ekvivalentan idolatriji, bez obzira kako je to stanovište izraženo - ili maskirano - u svjesnom mišljenju.

Čak i sa strogo monoteističkog gledišta upotreba riječi Bog zadaje probleme. Biblija inzistira na tome da čovjek ne smije stvarati sliku Boga ni u kojem obliku. Bez sumnje, jedan od aspekata te zapovijedi je zabrana spominjanja imena, koja osigurava strahopoštovanje prema Bogu. Drugi aspekt je ideja da Bog simbolizira sve ono što postoji u čovjeku, ali i ono što čovjek nije; on je simbol duhovne realnosti, čijoj realizaciji u sebi težimo, ali je nikad ne možemo opisati ni definirati. Bog je kao horizont koji postavlja ograničenja našem pogledu. Naivnom umu on izgleda kao nešto stvarno, što se može dohvatiti, ali ići za horizontom znači ići za opsjenom. Kako se mi primičemo horizont postaje širi, ali i dalje ostaje zamisljena crta, a nikad *stvar*, koja bi se mogla dohvatiti. Ideja da se Bog ne može definirati, jasno je izražena u biblijskoj priči o božjem otkrivenju Mojsiju. Mojsije, dobivši zadatak da nagovori Izraelce i povede ih iz ropstva u slobodu, ali i svjestan duha pokornosti i idolatrije u kojem žive, obraća se Bogu: »Gledaj, ako dođem Izraelcima pa im kažem: Bog otaca vaših poslao me k vama, i oni me zapitaju kako mu je ime? - Što ću im odgovoriti? A Bog reče Mojsiju: JA SAM KOJI JESAM, i nastavi: Ovako kaži Izraelcima: JA JESAM posla me k vama.«<sup>5</sup>

Značenje ovih riječi postaje još jasnije ako obratimo pažnju na hebrejski tekst: »Ja sam koji jesam« (ehje asher ehje) što bi bilo točnije prevesti glagolskim

oblikom originala: »Ja sam postojanje koje postoji« (bivstvujući koji sam bivstvujući). Mojsije pita Boga za ime, budući da je ime nešto opipljivo za što se čovjek može uhvatiti i obožavati. Kroz čitavu Knjigu Izlaska Bog s ljubavlju radi ustupke idolatrijskom stanju duha djece Izraela, pa tako popušta i kad kaže Mojsiju svoje ime. Međutim, duboka je ironija u tom imenu. Ono prije izražava proces bivstvovanja nego nešto što je konačno, čemu bi se moglo pridjenuti ime kao nekom predmetu. Značenje teksta bilo bi preciznije izraženo kad bismo ga preveli: »Moje ime je BEZIMENI.«

U razvoju kršćanske i židovske teologije nalazimo česte pokušaje da se dođe do čišćeg pojma Boga, bez i tračka pozitivnog opisa ili definicije Boga (Plotin, Maimonid). kao što je veliki njemački mistik Meister Eckhart rekao: »Ono što se kaže da je Bog, to on nije; ono što netko ne kaže za njega više je on od onog što netko kaže da on jest.«<sup>6</sup>

Logička konsekvenca monoteističkog stajališta da se priroda Boga ne može dokazati; ni jedan čovjek ne bi smio misliti da posjeduje neko znanje o Bogu, koje bi mu davalo pravo da kritizira ili osuđuje drugog čovjeka ili da zahtijeva da se njegova ideja Boga prizna kao jedina ispravna. Iz takvog zahtjeva proističe vjerska netrpeljivost, tako karakteristična za religije Zapada, koja, psihološki govoreći, ima korijen u nedostatku vjere ili nedostatku ljubavi. To je razorno djelovalo na religiozni razvoj, i dovelo do novog oblika idolatrije. Izgrađena je slika Boga, ne u drvu ili kamenu već u riječima, i ljudi se mole pred tim oltarom. Prorok Izaija osuđuje ovo izvrtnje monoteizma sljedećim riječima:

»Zašto postimo ako ti ne vidiš«, kažu oni, »zašto mučimo duše svoje ako ti ne znaš? Gle, u dan kad postite užitke nalazite i na posao nagonite radnike svoje. Eto, postite da bi se prepirali i svađali i

siromahe pesnicom tukli bezbožno, nemojte postiti tako kao danas, da bi se gore čuo glas vaš.

Zar je meni takav post po volji u dan kad se čovjek trapi? Spuštati kao rogoz glavu k zemlji i sterati poda se kostrijet i pepeo? Zar ćeš to zvati postom i danom ugodnim Gospodu?

A nije li ovo post što izabrah: Kidati okove nepravedne, razvezati remenje od bremena, pustiti na slobodu potlačene, slomiti svaki jaram?

Ne treba li da podijeliš kruh svoj s gladnima, uvedeš pod krov beskućnike? Kad vidiš golog da ga odjeneš i da se ne kriješ od vlastitog tijela?

Tada će sinuti poput zore tvoja svjetlost, i zdravlje će tvoje brzo procvasti: pred tobom će ići tvoja prava, a slava Gospodnja bit će ti zalaznicom.«<sup>7</sup>

Stari Zavjet, a posebno proroci, bave se isto toliko negativnim - borbom protiv idolatrije - koliko i pozitivnim - prepoznavanjem Boga. Da li se *mi još* uvijek bavimo problemom idolatrije? Mi pokazujemo takvu zainteresiranost samo kad naiđemo na određene »primitivne« idole za obožavanje od drva ili kamena. Sebe smatramo bićima koja su daleko iznad takve vrste obožavanja, i koja su riješila problem idolatrije zato, što mi ne obožavamo neki od tih tradicionalnih simbola idolatrije. Zaboravljamo da bit idolatrije nije obožavanje ovog ili onog određenog idola, nego jedan specifično ljudski stav. Taj se stav može opisati kao deifikacija stvari i djelomičnih vidova svijeta, te čovjekovo podvrgavanje tim stvarima, nasuprot stavu u kojem se ljudski život posvećuje ostvarenju najviših principa života - ljubavi i umu, nastojanju da postanemo ono što potencijalno jesmo: bića slična Bogu. Nisu idoli samo likovi u kamenu i drvu. Riječi mogu postati idoli, i strojevi mogu postati idoli, a tu ulogu mogu preuzeti i vođe, država, moć, i političke grupe. Znanost i javno mišljenje također mogu postati idoli, a Bog je postao idol za mnoge.

Dok je čovjeku nemoguće donijeti valjane zaključke o pozitivnom, o Bogu, moguće je takve zaključke donijeti o negativnom, o idolima. Nije li vrijeme da se prestanemo prepirati o Bogu, i da umjesto toga ujediniimo snage u demaskiranju suvremenih oblika idolatrije? Danas to nisu Baal i Astarta nego deifikacija države i moći u autoritarnim državama i deifikacija stroja i uspjeha u našoj vlastitoj kulturi, što ugrožava najdragocjenija duhovna dostignuća čovjeka. Bez obzira jesmo li vjernici ili nismo, bez obzira vjerujemo li u neophodnost nove religije ili u nastavak židovsko-kršćanske tradicije ili u religiju ne-religije, - ukoliko nas zanima srž a ne ljuska, iskustvo a ne riječ, čovjek a ne crkva, možemo se ujediniti u odlučnoj negaciji idolatrije i možda naći više zajedničke vjere u toj negaciji negoli u bilo kakvim pozitivnim tezama o Bogu. Sigurno ćemo naći više skromnosti i bratske ljubavi.

#### *Bilješke uz peto poglavlje*

1. Usporedi poglavlje o tržišnoj orijentaciji u knjizi *Čovjek za sebe* (3. svezak Djela E. Fromma, izdanje Na prijed - Nolit, 1986).
2. *Himne Rg-vede* (The Hymns of the Rigveda, engleski prijevod R. T. H. Griffith, E. J. Lazarus and Co. 1897, II, 576).
3. Ovi jednostavni rituali nisu nužno tako racionalni, kao što bi iz ove rasprave moglo izgledati. Tako, na primjer, u ritualima u vezi sa smrću može biti veća ili manja komponenta potisnutih iracionalnih elemenata, koji motiviraju ritual, npr. natkompenzacija za potisnuto neprijateljstvo prema mrtvoj osobi, reakcija na intenzivni strah od smrti, i magijski pokušaj da se čovjek zaštiti od te opasnosti.
4. Istinitost ovog stava lijepo je pokazao Joseph Campbell u svojoj izvanrednoj knjizi *Junak s hiljadu lica* (The Hero with a Thousand Faces, Bollingen Foundation, Inc. 1949).

5. Knjiga Izlaska 3:13-14.
6. Fr. Pfeiffer *Majstor Eckhart* (Meister Eckhart, 1857).
7. Izaija 58:3-8.