

УНИВЕРЗИТЕТ „СВ. КИРИЛ И МЕТОДИЈ“ – СКОПЈЕ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

ИНСТИТУТ ЗА ПСИХОЛОГИЈА

Магистерски труд:

**Психоанализата на Зигмунд Фројд и аналитичката
психологија на Карл Густав Јунг за односот меѓу
религијата и менталноста**

Ментор:
Проф. д-р. Благоја Јанаков

Кандидат:
Александар Ивановски

Скопје, 2014 г.

СОДРЖИНА:

1. ВОВЕД.....	4
2. ПРОБЛЕМ, МЕТОД И ЦЕЛ НА ИСТРАЖУВАЊЕТО.....	10
3. ЗИГМУНД ФРОЈД, КАРЛ ГУСТАВ ЈУНГ, И РЕЛИГИЈАТА.....	12
3.1. Потеклото на Фројдовото сфаќање за религијата.....	13
3.2. Потеклото на Јунговото сфаќање за религијата.....	14
4. ПСИХОАНАЛИЗАТА НА ЗИГМУНД ФРОЈД И АНАЛИТИЧКАТА ПСИХОЛОГИЈА НА КАРЛ ГУСТАВ ЈУНГ ЗА РЕЛИГИЈАТА.....	17
4.1. Што е религија според Фројд и Јунг.....	17
4.2. Што е Бог според Фројд и Јунг.....	19
4.3. Религијата и менталноста - основни поставки и сфаќања на Фројд.....	23
4.4. Религијата и менталноста - основни поставки и сфаќања на Јунг.....	29
4.5. Фројдовото гледиште на Едиповското филогенетско потекло на религијата, наспроти Јунговото гледиште на религијата како производ на колективното несвесно.....	33
4.6. Заклучок.....	35
5. ПСИХОАНАЛИЗАТА НА ЗИГМУНД ФРОЈД И АНАЛИТИЧКАТА ПСИХОЛОГИЈА НА КАРЛ ГУСТАВ ЈУНГ ЗА ОДНОСОТ МЕЃУ РЕЛИГИЈАТА И МЕНТАЛНОСТА.....	37
5.1. Религијата и сексуалноста во Фројдовата наспроти Јунговата теорија.....	37
5.2. Религискиот морал и менталноста според Фројд и Јунг.....	38
5.3. Улогата на тотемизмот и религиското табу во менталноста според Фројд и Јунг.....	41
5.4. Религискиот симболизам и менталноста според Фројд и Јунг.....	43
5.5. Фројдовото и Јунговото толкување на ангелите и демоните.....	47
5.6. Фројдовата и Јунговата теза за улогата на религискиот мит во менталноста.....	50
5.7. Фројдовото и Јунговото толкување на: „Големата Мајка”, Богородица и Христовото Распятие.....	52
5.8. Фројдовото и Јунговото учење за првородниот грев на Адам и Ева и Јудиното предавство.....	53
5.9. Религијата, здравјето и болестите (растројствата) во сфаќањата на Фројд и Јунг.....	55
5.10. Религиското кај растроени и болни.....	59

5.11. Религија, исцелување и психотерапија.....	59
5.12. Религиската функција на Јаството и Сенката во менталноста.....	61
5.13. Заклучок.....	63
 6. РЕЛИГИСКИТЕ КОНВЕРЗИИ, ВИЗИИ И СОНИШТА ВО КОНЦЕПЦИИТЕ НА ФРОЈД И ЈУНГ.....	66
6.1. Фројдовото и Јунговото сфаќање на религиските конверзии.....	66
6.2. Фројдовата и Јунговата теза за односот религиска визија – менталноста....	68
6.3. Фројдовото и Јунговото толкување на религискиот сон.....	71
6.4. Фројдовото и Јунговото сфаќање на влијанието на нирваната врз менталноста.....	77
6.5. Заклучок.....	78
 7. РЕЛИГИСКИТЕ ОБРЕДИ, КОНФЕСИОНАЛИЗМОТ И РЕЛИГИСКАТА ГРУПА ВО КОНЦЕПЦИИТЕ НА ФРОЈД И ЈУНГ.....	79
7.1. Фројдовото толкување на религиските обреди како симптоми на невроза.....	79
7.2. Неврозата во религиското однесување на Фројдовите пациенти.....	82
7.3. Фројдовото толкување на христијанскиот обред – причестување.....	84
7.4. Влијанието на покајанието и исповедта врз менталноста според Фројд и Јунг.....	85
7.5. Фројдовата и Јунговата теза за влијанието на молитвата врз менталноста.....	86
7.6. Фројдовата критика на обрезанието.....	87
7.7. Фројдовото и Јунговото толкување на влијанието на религиската заедница врз менталноста.....	88
7.8. Фројдовото и Јунговото толкување на односот догма – менталност.....	90
7.9. Јунговото сфаќање на влијанието на религиските танци врз менталноста.....	92
7.10. Јунговото толкување на влијанието на магиските обреди врз менталноста.....	92
7.11. Јунговата критика на конфесионализмот.....	93
7.12. Заклучок.....	95
 8. УЛОГАТА НА РЕЛИГИЈАТА ВО РАЗВОЈОТ НА МЕНТАЛНОСТА СПОРЕД ФРОЈД И ЈУНГ.....	96
8.1. Религијата и менталниот развој според Фројд.....	96
8.2. Улогата на религијата во остварувањето на Јаството и индивидуацијата.....	99
8.3. Јунговата теза за улогата на догмата за Светото Тројство во менталниот развој.....	107
8.4. Јунговата теза за квартенитет на архетипот Бог и менталниот развој.....	108
8.5. Заклучок.....	109
 9. ОСНОВНИ СЛИЧНОСТИ И РАЗЛИКИ МЕЃУ ФРОЈДОВАТА И ЈУНГОВАТА КОНЦЕПЦИЈА ЗА ОДНОСОТ МЕЃУ РЕЛИГИЈАТА И МЕНТАЛНОСТА.....	110

9.1.	Некои критики кон Фројдовото сфаќање на религијата.....	114
9.2.	Некои критики кон Јунговото сфаќање на религијата.....	115
10.	БИБЛИОГРАФИЈА.....	117

1. ВОВЕД

*„Поканет или непоканет, Бог е присутен”,
порака на Лакедемонците искажана во
пророштвата во Делфи.*

Религијата, како психолошки феномен, била присутна во менталноста уште кај првите луѓе во историјата. Безмалку, нема народ кој немал своја вера. Човекот, со право, е наречен - религиозно битие (Јеротиќ, 2000). „Навистина нема култура во минатото, а по се изгледа ниту во иднината, без религија”, рекол психоаналитичарот Ерих Фром (From, 1984; стр. 291). Религиско чувство и искуство имал уште пештерскиот човек. На пример, пештерските луѓе при закопувањето на коските на мртвите, практикувале религиски обреди и култови кои укажуваат на присутност на религија во нивниот живот.

Аналитичкиот психолог Карл Густав Јунг изјавил дека религијата е облик низ кој може да се открие психолошкото на еден поединец или народ. Тој претпоставил дека секоја религија е израз на неговата психологија, колку и на пример, обликот на неговото владеење (Јунг, 2007а).

Токму заради ваквата сеприсутност на религијата во менталноста на човекот овој труд ќе биде посветен на истражување на односите меѓу религијата и менталноста. Најпрво ќе бидат изнесени некои општи карактеристики на религијата т.е. религиозноста.

Според Јанакров (Јанакров, 2006), верувањето, вклучително религиското, се дефинира како ментална содржина со висок степен на убеденост во нејзината оправданост или вистинитост. Јеротик вели дека религиозноста може да се дефинира како збир на оние душевни состојби низ кои човекот на единствен начин ја проживува свеста за својата зависност од некое надземско и надчовечко „божество” (Јеротиќ, 2008). Според Јунг, секоја жива религија нуди особени искуства. Искусствената и доживеаната вера оживува. Религијата, велел тој, е пат во внатрешноста. Неа може да ја најде само оној кој ја бара. Религиозните луѓе се баратели, заклучил Јунг (Jung, 1990).

Вилијам Џејмс, разликувајќи институционална и персонална религиозност, укажувал дека религиозноста и моралноста го ускладуваат внатрешниот живот и воспоставуваат ред. Тоа доведува до самонабљудување и зголемување на самосвеста т.е. себеспознанието. Оттука произлегува дека оној кој го спознал Бог, се спознал и себеси. Џејмс потенцирал дека религијата придонесува и за виталноста. Тој тврдел дека голем дел од современите т.н. психосоматски болести, како што се: астма, висок крвен притисок, депресија и други, се последица на духовната испразнетост и неосмисленоста на животот. Според него, овие болести се резултат на неразвиениот морален живот на еднката кој го нуди религијата. Џејмс рекол (Јеротиќ, 2000; стр. 24): „Религијата е едноставно нешто кое на луѓето им помага да го водат својот живот. Религиските претстави влијаат врз оној кој ги негува, тие делуваат и во ова лежи нивната стварност. На нашата природа ѝ е својствено апстрактните вредности

да го одредуваат нашиот дух и на тој начин во нас да предизвикаат позитивни или негативни душевни реакции”. Џејмс сметал дека во вистинската религиозност човекот се предава на највозвишената вистина и таа никогаш не претставува товар за личноста.

Јунг тврдел дека религиите не се прашање само на теолошки спекулации или прашања од областа на вероисповедта, туку пред сè факти на спознавање кои ги доживува душата. Во оваа насока, тој предупредувал дека, во денешното време, смислата за религиските факти е потисната од свеста на новите генерации (Jung, 1990).

Познато е дека во историската наука човекот бил карактеризиран како политичко, разумно, пазарно битие итн. Сепак, уште одамна било речено дека тој е и „homo religiosus”. Поточно, човекот е битие кое пред сè е духовно. Во човекот постои вродена можност да општи и да воспоставува врски со Бог, со трансцедентното или со својот вроден духовен потенцијал. Всушност, на ова укажува и етимологијата на зборот „religare”, што значи - повторно да се воспостави некоја загубена врска. Поширокото значење на овој збор е човекот да се поврзе со нешто кое го трансцендира и обединува (Јеротиќ, 2000).

Вродената склоност на човекот кон религиозност ја потврдил и Гордон Олпорт. Тој ја поврзувал религијата со културата т.е. општеството, како неизбежен аспект од битисувањето. Олпорт сметал дека отвореноста за култура во детството е важен извор на религиската потрага. Детето ги прифаќа митот и обредот за да може да ја зацврсти идентификацијата со тоа што му обезбедува сигурност, љубов и одобрување (Palmer, 2001). Тој велел дека ова ги појаснува прашањата: зошто првиот детски поим за религијата е антропоморфен (проекција на родителите како моќен извор на љубов) и зошто слабеењето на религискиот став толку често се поклопува со адолесцентната реакција против родителите и културните учења? Религиските системи, сметал тој, не се независни од останатите делови на културата и се длабоко интегрирани во нив. Според него, замената на една религија со друга е можна само кога ќе се измени културата во основа.

Фром религија ја дефинирал како потреба која е вкоренета во основните услови на постоењето на човековиот род. Од субјективно- психолошки аспект, тој верувал дека религијата треба да се третира како важна функција на човештвото. Религијата, велел Фром, влијае низ целиот човечки живот, пред сè врз неговиот телесен и душевен интегритет. Според него, религијата ги задоволува четирите основни потреби на човекот: вкоренетост, припадност, идентитет и ориентација. Како што велел Фром (Фром, 2007 б), кога природната човекова потреба за религија која, не може да биде уништена, нема услови за нормално задоволување, таа се преобразува во деструкција или самодеструкција.

Повеќето психолози на религијата тврдат дека религиското доживување освен што е неизбежно за личноста, предизвикува и круцијални промени и внатрешен пресврт во личноста. Психотерапевтот Агнета Шројерс (Schreuers, 2002) тврди дека тоа влијае врз мислите, чувствата и волјата. Освен тоа, таа смета дека

религиското доживување има дејство и во несвесниот живот. Тоа влијае врз постепената промена на севкупното битие, а битно е и за самоспознанието, заклучува таа.

Кај дел од луѓето – убедените верници – религијата е најмоќен обликувач и одредувач на живеењето, односно на личноста. Иако нашето современо живеење го маргинализира религиското во човековото битисување, неговото егзистирање не може до крај да се истисне. Тоа како да претставува потреба на човековата душа. Вистинската религија, објаснува Јеротик (Јеротић, 2000), секогаш е присутна како живо и доживено религиско искуство, како нешто кое се случува во внатрешните простори од психата.

Од гореспомнатото се заклучува дека религијата е неспорен фактор присутен во менталноста. Како што тврдел Јунг (Јунг, 2007 а), истиот не би требал да биде занемарен од страна на психолошката наука. Поточно, влијанието и присуството на религијата врз менталноста го признавале и Зигмунд Фројд и Јунг, чишто сфаќања детално ќе бидат анализирани во оваа истражување.

Стварноста сведочи дека религиозноста е суптилна област во човековата менталност. Присуството на религиозност кај особата може да има позитивни, но и негативни ефекти врз менталноста. Религијата може да ја исполни особата со позитивни чувства на љубов, радост и смисла и често да биде лек од многу пороци (Јанакон, 2006). Од друга страна, може да доведе до самоубиства, верски фанатизам, сектанско однесување (Hood, Hill and Spilka, 2009). Јунг сметал дека религијата е однос кон највисоката и најсилната вредност, без разлика дали е позитивна или негативна. Тој однос е доброволен и недоброволен. Поточно, човекот може несвесно да биде обземен со некоја вредност т.е. енергија набиена со психички фактор. Тој може и свесно да ја прифати таа вредност. Психолошкиот фактор кој поседува најголема моќ во човекот дејствува како Бог, велел Јунг (Јунг, 2007 а). Всушност, надмоќниот психички фактор се нарекува Бог. Во таа смисла, Јунг не увери дека она што е моќно во личноста и неизбежно е „Бог“. Тоа е апсолутно, доколку етичката волја на човековата слобода не успева против тој природен факт да воспостави позиција на слична несовладливост. „Бог не се создава, туку се избира, а нашиот избор го дефинира „Бога“. Сепак, тој и натаму изгледа како непоимлива величина во длабочините на душата“, (Јунг, 2007 а; стр. 109).

Оптимистички гледано, улогата на религијата во битисувањето на луѓето е таа да го осмисли животот (Frankl, 1987). Првичната цел на религијата е да ја вдахнови особата со чувства на исполнетост, радост и утеха. Друга цел е таа да ги развие потенцијалите на личноста и да помогне во надминување на кризните состојби... (Јеротић, 1996). Јеротик изјавува (Јеротић, 2000; стр. 21): „Во човекот вродено се присутни потребите за припадност, вкоренетост, ориентација, смисла, идентитет, љубов и слични потреби кои на човековиот дух му ги нудат, безмалку, сите светски религии. Ако паднеме во Ничеанската флоскула за смртта на Бог и речеме дека Бог е мртов, влегуваме во опасниот *interregnum*, како што со полно право размислувал Јунг, бидејќи психата на крајот повторно ќе го бара Бог“. Влијанието на религијата врз менталноста не може да се негира

дури и тогаш кога религијата се пројавува како крипто-религиско однесување на профаниот човек низ рудиментираната религиозност исполнета со суеверие и празноверие. Без разлика дали човекот е ориентиран кон здравата или нездравата религиозност, тој е под влијание кое се одразува во неговиот душевен живот (Јеротиќ, 2000). Можеби и затоа Гетеовата порака зборувала дека човековата душа, која е стара колку што е стар и светот, не може да не зборува за Бог и таа него повторно ќе го создаде врз остатоците на иморализмот и атеизмот.

Историски гледано, сфаќањето на религијата е жртва на две крајности. Јунг велел дека, од една страна се испречува материјалистичкото сфаќање. Согласно ова тврдење, доколку Бог не може да биде откриен меѓу галактичките системи, се изведува заклучок дека Тој не постои. Друга неизбежна заблуда е психологизмот: ако Бог воопшто е нешто, тогаш тој мора да е некоја илузија. Според ваквото сфаќање кое го застапувал Фројд, оваа илузија е мотивирана, на пример, од волјата за моќ или во потиснатата сексуалност. Од друга страна, постои Кантовата теза, која ја прифатиле многу психолози, особено Јунг. Со оваа теза се тврди дека религиската диспозиција е вродена и неизбежна во менталниот развој (Јунг, 2007 а).

Истражувањата на односот религија - менталност имаат долга историја. Тези за улогата на религијата во човековата менталност се среќаваат уште кај Платон. Тој го разгледувал религискиот дух кој во себе носи извесни психолошки искуства (Јеротиќ, 2000). Аристотел во своето дело „Никомахова етика” психолошки ги анализира одликите на некои добродетели кои се стекнуваат низ религискиот живот. Делата на Блажени Августин, Блез Паскал, Серен Кјеркегор, св. Јован Лествичник, Мајстер Екхарт, а секако и Библијата, претставуваат основа на истражувања од ваков вид. Поточно, истражувањето на односот религија - менталност започнале со филозофијата и теологијата, а подоцна продолжуваат во психологијата.

Во средниот век се верувало дека душевните болести биле сфаќани како одраз на персонификација на злото т.е. ѓаволот. На овој начин, религијата била воведена во објаснувањето на психијатриската стварност (Јеротиќ, 2000). Но, откако психијатријата почнала да се гради само на природно-научна основа, ова тврдење постанало беспредметно. Такви остатоци има и во денешната наука. Така, истражувањето на религијата до почетокот на дваесетиот век не било научно.

Третиот период на истражувањето на однос религија – менталност започнал со делото на Карл Јасперс - „Општа психопатологија”. После тоа дело, религиските феномени кои се појавуваат во психијатриската пракса, почнале да се сфаќаат како доживувања и психофизиолошки појави достапни на психолошки и психијатриски истражувања.

Благодареејќи на овој пристап кон религиските феномени се покажува како можна и потребна поблиската соработка меѓу психолозите и теолозите. Денес во светот постојат друштва за таква соработка во Германија, Австрија, Русија, Швајцарија, Северна Америка и други земји. Се обработуваат теми како што се:

страв, вина, магија, чудо, добро и зло, психотерапија и религиско искуство, конверзија во религијата и психопатологијата итн. Резултат од ваквата соработка е тоа што психолозите научија да се однесуваат со внимателност и воздржаност кон религиските феномени кај болните.

Денес во светот истражувањата на односот религија - менталност се во подем. Научници кои сериозно ја истражувале оваа тема се: Вилхелм Вунт, В. Џејмс, Макс Вебер, Емил Диркем, Курт Шнајдер, Ханс Јерг Вајтбрехт, Марк Теленбах, З. Фројд, К.Г. Јунг, Алфред Адлер, Виктор Франкл...

Современи автори од Северна Америка се: К. Пергамент, Фред Х. Кениг, Скот Пек, Лујза Хеј, Норман Винсент Пил и други.

Истражувањата на религијата и менталноста во Русија се уште понапредни. Тука поистакнати истражувачи се: Димитри Авдеев, Борис С. Братус, Ф.Е. Василјук, Ј. М. Зенко, Владимир К. Невјарович, В. И. Слободчиков и други. Руската истражувачка пракса сè повеќе се зафаќа со теми за битноста на религијата за личноста. Овде религијата се истражува како олеснувач на психичките конфликти и кризи. Се испитува и влијанието на религиските обреди (на пр: молитвата и исповедта) врз менталноста итн (Невјарович, 1996).

Меѓутоа, постојат автори кои го тврдат спротивното. Германскиот филозоф и теолог Ханс Кинг, во својата книга „Фројд и иднината на религијата“, забележал дека во денешната академска психијатрија религиозноста се третира како патолошки или спореден феномен. Тој го поставува прашањето: „Зошто американското друштво за психијатрија, кое посветува цели студии на експлозијата на религиозноста во нашето денешно општество, никогаш не го свртело вниманието кон фактот дека за психијатрите ваквата „експлозија“ не е од значење“ (Јеротик, 2000; стр. 332). Неговото второ прашање е: „Зошто поголем дел од психијатрите и психотерапевтите денес кога ќе се соочат со пациенти кои во своите психопатолошки пречки покажуваат и некои религиски појави или кои директно или индиректно поставуваат прашања од религиска природа, се однесуваат збунето или рамнодушно? Не ли е тоа затоа што тие психијатри или психотерапевти самите не се на чисто со својот став кон религијата, затоа што никогаш не размислувале сериозно за религијата...“(Јеротик, 2000; стр. 332).

Согласно горенаведеното, може да се констатира дека религијата е еден од најраните и најопшти изрази на човековата душа. Може да се заклучи дека изучувањето на влијанието на религијата врз човекот има историски континуитет. Природно е, психологијата која се занимава со структурата на човековата личност, да не го запостави фактот дека религијата не е само социолошки и историски феномен, туку битно лично доживување (Јеротић, 2000).

Како што спомнавме, трудот ќе го прикаже Фројдовото радикално гледиште во кое тој тврди дека религијата не е полезна за менталноста. Поточно, ќе биде анализирана Фројдовата теза според која религијата предизвикува невротично однесување кај особата (Leeming, Madden, Maral, 2001). Освен тоа, ќе биде истражувано Фројдовото сфаќање дека религијата

потекнува од ненадминат Едипов комплекс во менталноста. Оттука, ќе биде објаснета Фројдовата концепција за тоа дека религијата има инфантилен карактер (Фројд, 2008 а). Ќе бидат истакнати Фројдовите тврдења дека религијата ја воведува особата во илузии, ја блокира нејзината свесност и ја прави неспособна да ја развие својата независност и самосвест (Palmer, 2001). Кон овие Фројдови тези, ќе бидат спротивставени Јунговите аргументи со кои Јунг уверува дека религијата не смее да биде карактеризирана како масовно лудило на човештвото. Ќе биде потенцирано сфаќањето дека религијата е психолошки делотворна, па дури и исцелителна за душевното здравје (Jung, 1990). Поточно, во истражувањето ќе биде изнесено Јунговото сфаќање според кое религиозноста и кај невротичарите и манифестно душевно заболени луѓе, е обид да се осмисли нивната невроза. Јунг тврдел дека голем број душевно болни нашле лек за нивната болест во религијата. Аналитичката психотерапија денес верува дека верата може да помогне на многу очајни (депресивни), алкохоличари, наркомани, самоубици, психотични итн (Јеротиќ, 2000). Јунг рекол (Јеротиќ, 2000; стр. 24): „Секој оној човек кој имал некое религиско искуство или некое религиско доживување поседува богатство кое му служи како извор на живот, смисла и утеха. Идејата за Бог е активна во човекот, таа е психичка реалност, а тоа за мене како психолог кој ги истражува разните облици на психичките стварности е доволно“. Затоа, и голем дел од современите психотерапевти тврдат дека религијата, како никогаш до сега, му е потребна на модерниот човек.

2. ПРОБЛЕМ, МЕТОД И ЦЕЛ НА ИСТРАЖУВАЊЕТО

Од претходно спомнатото може да се заклучи дека психологијата на религијата е стара гранка на психологијата. Може да се каже дека, всушност, денешниот пораст на истражувањата на религијата во рамките на психологијата, се должи на прогресот на психологијата на религијата на почетокот на дваесеттиот век. Во овој погоден период за развојот на психологијата на религијата како најистакнати истражувачи се јавуваат токму Џејмс, Фројд и Јунг. Истражувањата на психологијата на религијата докажаа дека постојат низа аргументи кои зборуваат дека религијата може да има позитивен, но и негативен одраз врз менталноста. Всушност, различното толкување на влијанието на религијата врз менталноста стана проблем на истражувањата од психологијата на религијата. Меѓу психолозите на религијата постојат различни сфаќања околу прашањето како религијата влијае врз менталноста. Со други зборови, денес постојат низа истражувања кои докажуваат дека религијата, од една страна, може да влијае полезно, но во одредени случаи и да влијае штетно врз менталното здравје на особата. Всушност, мислењата на психолозите на религијата се поделени околу проблемот на улогата на религијата во менталноста. Таков е случајот и со заклучоците добиени од истражувањата на Фројд и Јунг кои се третираат во овој труд.

Токму ваквите ефекти и дихотомни карактеристики на религијата провоцираат многу прашања и проблеми на кои е неопходно да се дадат одговори. Оттука, **проблем на ова истражување е да се прикаже: Какви се односите меѓу религијата и менталноста од аспект на психоаналитичката теорија на Зигмунд Фројд и аналитичката психологија на Карл Густав Јунг?**

Главна цел на истражувањето е да ги прикаже Фројдовото и Јунговото сфаќање за односот меѓу религијата и менталноста. Поточно, предизвик во трудов е тој да ја покаже антиномичноста во гледиштата меѓу Фројд и Јунг околу прашањето: Како религијата влијае врз менталноста? **Втора, цел на истражувањето е да се утврдат сличностите и разликите помеѓу психоаналитичката теорија на Фројд и аналитичката психологија на Јунг во врска со влијанието на религијата врз менталноста.**

На пример, Фројд бил уверен дека религијата штетно влијае врз менталноста. За разлика од него, Јунг тврдел дека присуството на религијата е полезно за менталноста.

Со цел да се прикажат гледиштата на Фројд и Јунг за односот на религијата и менталноста во истражувањето ќе се користи **дескриптивен - експликативен метод**. Покрај тоа, ќе се примени и **компаративниот метод**.

Во Република Македонија истражувањата во оваа област се минимални. Психологијата во нашата земја доцни со светските трендови на истражување на односот религија - менталност. Затоа, цел на овој труд е да придонесе во истражувањето на односот меѓу религијата и психологијата. Друга цел е тој да поттикне понатамошни дејности во областа на психологијата на религија. Желба на авторот е да укаже дека религијата не треба да се третира изолирано од

науката. Поточно, авторот сака да посочи дека е потребно на религијата да ѝ се пристапи како кон влијателен феномен со битна улога во менталноста. Всушност, авторот е поттикнат од Јунговата изјава (Jung, 1990; стр. 11): „Религиите, според моето мислење, со сето тоа што се и што искажуваат, се толку блиски на човековата душа што психологијата не смее ниту најмалку да ги занемари”.

3. ЗИГМУНД ФРОЈД, КАРЛ ГУСТАВ ЈУНГ И РЕЛИГИЈАТА

Во психолошката наука е познато дека иако Фројд и Јунг биле најблиски соработници, сепак ги спротивставиле своите сфаќањата околу прашањето на важноста на сексуалноста за менталноста. Меѓутоа, малкумина знаат дека токму религијата и нејзината улога во менталноста е област која уште повеќе го продлабочила судирот и разделувањето меѓу двајцата психијатри (Palmer, 2001). Најпрво би спомнале дека и двајцата многу се интересирале и напишале за религијата. Кај Лиминг, Маден и Марал (в. Leeming, Madden, Maral, 2010) е објаснето дека ревалоризацијата на религијата со која Јунг се одалечил од Фројд, најпрво подразбирала отфрлување на пансексуалната димензија на Фројдовата теорија. Ова допринело Јунг подоцна да даде поинаква дефиниција на либидото. На почетокот Фројд го сметал Јунг за свој најспособен ученик и наследник. Фројд, споредувајќи се себе со библискиот пророк Мојсеј, дури го третираше Јунг за свој Исус Навин (Библија, 1991). Набрзо, по нивната прва средба во 1907 г., Јунг се надевал дека нивното пријателство нема да биде пријателство на еднакви меѓу себе, туку однос меѓу „татко и син“. Меѓутоа, надежта траела кратко. Наскоро, станало јасно дека потребата за соработка која ја чувствувале еден од друг во себе содржи низа вознемирувачки и деструктивни елементи. Фројд почнал да размислува дека нивниот однос се повеќе станува Едиповски, т.е. синот почнувал да посакува да го заземе местото на таткото. Судирот кулминирал за време на едно патување во Америка во 1909г. Тука, Фројд и Јунг почнале меѓусебно да ги анализираат своите соништа. Во почетокот, тоа што Јунг го открил за Фројд, долго време го чувал далеку од јавноста сметајќи го за професионална тајна. Веќе во 1910г. станал свесен за областите во кои Фројд не можел да трпи никакво спротивставување. Фројд го употребувал сиот свој авторитет за да ги отфрли критиките. Тоа биле областите на сексуалноста и религијата. Всушност, Јунг уште од самиот почеток на нивното пријателство се сомневал дека Фројдовите сопствени латентни религиски чувства се проектирани во неговата теорија за сексуалноста. Јунг, како и сите други соработници, знаел дека Фројд себе си се смета за нерелигиозен човек. Тој се чувствувал се понепријатно од тоа што Фројд станал опседнат со сексуалната тематика. Освен ова, Јунг му замерувал на Фројд што се повеќе ја користел својата теорија за да ја дестабилизира религијата и културата како тие да се последици на репресија. Јунг бил уверен дека Фројдовата догма за сексуалноста се повеќе ја заменува религиската догма. Поточно, Јунг тврдел дека Фројд бил емотивно врзан за својата сексуална теорија. Тој нагласувал дека кога Фројд кога говорел за неа, тонот му станувал забрзан и анксиозен и исчезнувале сите знаци на Фројдовото вообичаено критизерство и скептичкиот пристап. За сето ова време, на Фројдовото лице се појавувал чуден израз, објаснувал Јунг (Palmer, 2001). Така, Јунг се повеќе стекнувал интуиција дека за Фројд сексуалноста е некој вид на нуминозум. Тој ова тврдење го финализираше со заклучокот дека Фројд инсистирал сексуалната теорија да се издигне на ниво на догма која ќе биде заштитена од нечистотијата

на окултизмот. Притоа, Јунг сметал дека Фројд под „окултизам” подразбирал буквално сè она што се филозофиите и религиите, вклучувајќи ја и парапсихологијата, како нова наука во тоа време.

Јунг кај Фројд забележувал ерупција од низа несвесни религиски фактори. Со други зборови, Јунг сметал дека тоа што Фројд драстично истакнувал дека е нерелигиозен, довело до тоа тој да формира друга „религија”. Како што вели Палмер (Palmer, 2001), „љубоморниот Бог” кој Фројд го загубил, бил заменет со друга принудна слика, со сликата на сексуалноста. Предноста на оваа трансформација кај Фројд била во тоа што можел нуминозниот пристап да го набљудува како научно неприкосновен и ослободен од секој религиски призив. Меѓутоа, во основа, психолошките квалитети на две рационално неспови спротивности – Јехова и сексуалноста – останале исти. Променето било само името. „Загубениот Бог” сега треба да се бара „долу”, а не горе. Со други зборови, Јунг мислел дека тоа што Фројд го тврдел за религијата е условено со неговата сопствена психологија, од неговиот субјективизам.

Гледиштата на Фројд и Јунг во врска со религијата се потполно различни.

3.1. Потеклото на Фројдовото сфаќање за религијата

Фројд, иако на почеток бил Јунгов ментор, за разлика од својот ученик, имал негативен став за влијанието на религијата врз менталноста. Психоаналитичарот Ернест Џонс забележал дека Фројд пораснал не верувајќи во Бог. Тој, според Џонс, дури дека не ни чувствувал потреба за тоа. Ова го потврдил и самиот Фројд кога во 1926г. напишал дека е дете израснато без религија и дека е неверник. Сепак, како што велел Фројд, тоа не значело дека немал почит кон т.н. етички барања на цивилизацијата.

За да се разбере ваквиот Фројдов пристап кон религијата потребно е да се земат предвид следниве факти. Фројд потекнувал од еврејско семејство, а неговиот дедо бил угледен врховен рабин. Татко му вредно го читал Талмудот и Тората, а се грижел и неговиот син да стекне добро верско образование. Сепак, првите информации за рајот и пеколот Фројд ги добил од неговата негувателка Рази Витек, која како католик, го водела редовно на црковните миси. Но, откако Рази била обвинета и отпуштена заради кражба, тоа силно влијаело врз малиот Фројд. Така тој уште од тогаш стекнал чувство на антипатија кон религиските обреди (Palmer, 2001).

Но, можеби најголема причина за Фројдовиот негативен став кон религијата, била неговата научна методологија. На пример, Фројд сиот живот бил строг детерминист и се држел до ставот дека сите човечки постапки и избори, функционираат по принципот на универзалната каузалност т.е. дека секој настан има причина. Психоанализата тоа би го дефинирала на следниов начин: несвесното одредува како ќе постапува свесното. Подоцна Фројд почнал сите феномени да ги сведува на објаснување од областа на физиката и хемијата, истовремено не отстапувајќи од неговите позитивистички, детерминистички и атеистички гледишта. Според П. Геј, иако медицинските материјалисти од Фројда не направиле атеист и не го поттикнале неговото непријателство кон

религијата, сепак му дале најдобра можна основа и за едното и за другото. Всушност, од овде потекнува Фројдовото убедување дека религијата и науката се фундаментално некомпатибилни. Фројд тврдел дека секој оној кој себе си се смета за медицинар и емпирист, нужно мора да е и атеист.

Фројд верувал дека религијата ги изразува истите симптоми на невроза кои ги открила психоанализата. Оттука, мислел дека религијата е облик на невроза. Но, сомнеж предизвикува фактот што самиот Фројд ги имал истите тие симптоми. Тој страдал од невроза и опсесија кои ги откривал кај своите пациенти. Поточно, Фројд во религијата откривал невротичност која ја наоѓал и во самиот себе. Оттука постои основа да се заклучи дека Фројдовото гледиште за религијата е израз на неговата субјективност.

Покрај ова, Фројд како личност бил многу суеверен. Постојат податоци дека верувал во нумерологија и претскажувања. Покрај ова, Фројд ги земал предвид и верувањата во враќањето на мртвите т.е. спиритизмот, можноста човекот да го види својот двојник... Фројд исклучително многу се интересирал и за парапсихолошките феномени како: видовитоста, телепатијата и преносот на мислите. Палмер (Palmer, 2001) тврди дека сето ова говори дека Фројд не го отфрлал целосно религискиот пристап, но повеќе му бил својствен квазирелигискиот. Тој верувал дека без разлика на фактот колку стравови и страдања може да бидат надминати или да бидат понудени значајни морални совети за подобар начин на живот со помош на религијата, таа секогаш делува како внатрешен самодоволен систем на доктрини. Религијата, тврдел Фројд, своите хипотези никогаш не ги изнесува како вистинско искуство. Според него, во религијата стварноста мора да се приспособи на идејата, а во научната психоанализа тоа е спротивно. Фројд тврдел дека во психоанализата најпрво се поставуваат хипотезите кои подоцна се прифаќаат или отфрлаат врз основа на научните докази. Отфрлајќи ја научната оправданост на религијата, Фројд уверувал дека таа црпи сила од емотивната утеха која ја дава. За разлика од религијата, велел Фројд, силата на психоанализата потекнува од критериумот на вистината т.е. принципот на реалноста. Според овој принцип, ништо не може да сè смета за вистинито, доколку не се поклопува со светот.

3.2. Потеклото на Јунговото сфаќање за религијата

Слично како кај Фројд, и врз изградбата на Јунговото сфаќање на религијата, влијаеле случките од Јунговото детство и опкружувањето во неговото семејство. Во Јунговата биографија е забележано дека тој уште во детството имал интерес за религија. Јунг потекнувал од академски образована и религиозна фамилија. Неговиот татко Паул Јунг бил сиромашен непознат свештеник на реформираната протестантска црква. Двајца негови вујковци биле свештеници. Шестте деца на неговиот дедо, кој исто така се викал Карл Густав Јунг, биле теолози. Не е чудно што Јунг на училиште го добил надимокот - „пасторскиот Карл”, иако тој надимок нему нималку не му се допаѓал (Palmer, 2001). Ваквото религиско опкружување ги предизвикало трите значајни религиски искуства кои Јунг ги доживеал меѓу четвртата и дванаесетата година. Овие духовни искуства подоцна биле пресудни за неговото изучување на

религијата, визиите, пророчките сонови и слични религиски теми од областа на психологијата на религијата.

Прво такво искуство, на кое Јунг се сеќавал цел негов живот, бил еден сон. Јунг во својата автобиографија признал дека тој сон го прогонувал со децении и дека дури подоцна го открил неговото вистинско значење. „Во сонот Јунг очекувал да го види Исус Христос како е востолечен во слава, но наместо него, видел монструозен фалус – богот на подземјето”, (Palmer, 2001; стр. 104).

Осум години подоцна Јунг имал друга визија која била пресудна во неговиот живот. Јунг во сон, стоејќи во дворот на базелската гимназија, здогледал една катедрала. Над неа го видел Бога како седи на престол. За него ова претставувало стекнување на директно искуство на Бог. Низ тоа искуство Јунг открил две вистини. Прво, дека традиционалното учење за религиите е неодржливо и дека дури и самиот Бог тоа го смета за отпаден материјал. Второ, дека до просветлување се доаѓа по пат на покорност кон Божјата волја, без разлика колку е страшна или неразбирлива наредба која се порачува низ неа. Во текот на подоцнежниот живот, поточно во декември 1913-та г. Јунг проживеал серија „визии на буђење” кои биле битни за развојот на аналитичката психологија и истражување на религијата. Кај Лиминг, Маден и Марал (в. Leeming, Madden, Maral, 2010) се истакнува дека во овие визии, Јунг ги разоткрил т.н. нуминозни фигури на својот внатрешен живот. На овие визии се базира Јунговото фундаментално гледиште за односот на религијата и менталноста. Тој во визиите ги гледал: пророкот Илија, Саломија, змијата и Филимон, некој египетско-елински гностик кој подоцна бил негов внатрешен гуру итн.

Во автобиографското дело „Спомени, соништа и рефлексии” Јунг (Jung, 1989) истакнал голем број од своите детски искуства на религиски претстави. Тој, уште како немирн адолесцент, често упатувал религиски прашања поврзани со христијанството до својот татко. Овие прашања се однесувале особено за догмата за Светото Тројство. За голем дел од нив тој не наоѓал задоволителен одговор. Така, за да го продлабочи просветување, тој се обратил кон книгите од татковата библиотека. Јунг бил свесен за религиската содржина на своите соништа и фантазии. Дел од нив ги запишал во „Црвената книга”. Овде Јунг во вид на дневник го прикажал неговиот психолошки пристап кон верскиот духовен живот (Samdasani, 2009). Во 1908г. Јунг купил земјиште на брегот покрај Циришкото езеро. Тука тој изградил кука во која живеел до крајот на животот посветувајќи се на истражување на митологија, фолклор и религија. Шамдасани смета дека Јунг овде се преокупира со религија. Јунг во „Црвената книга” во 1925г. напишал (Shamdasani, 2009; стр. 228): „Ми се чинеше дека живеам во луд азил по моја сопствена одлука. Бев со сите оние фантастични фигури – кентаури, нимфи, богови и божици и ги анализирав како да беа мои пациенти...”.

Во 1920г. Јунг се сретнал со учењето на Тао Те Чинг и Ај Чинг. Така почнал да се интересира за источната религиска мисла правејќи паралели помеѓу источното и западното сфаќање. Според Натали Пилард (Leeming, Madden,

Maral , 2010), ова допринело кон кредибилитетот на Јунговата теза за колективното како универзална матрица на верски претстави и митови. Средбата со кинеската религиска литература т.н. „Книга на промени” претставувала значајна фаза во Јунговото истражување на религијата. По судирот со Фројд во 1911г., Јунг ја прифатил „Книгата на промени” како интуиција која интимно му помогна да ги изгради своите научни ставови кон религијата. Пилард смета дека ова претставувало прво јавно воведување на интуитивното размислување во западната мисла и претставува зародиш на теоријата за синхронизитетот. Јунг благодарение на таа книга ги поврзувал боговите со луѓето, минатото со сегашноста, Истокот и Западот.

Може да се каже дека најголем дел од Јунговиот осврт кон религијата припаѓа на неговиот интерес за источните религии. Тие имале влијание врз аналитичката психологија. Јунг првенствено се интересирал за јога како пракса. Леон Шлам укажува дека, според Јунг, јогата допринесува за согледување на внатрешните процеси и толкување на колективното несвесно низ симболите на ориенталната јога. Сепак, Јунг предупредувал дека практикувањето на јогата, покрај тоа што доведува до јакнење на волјата, може да доведе и до психотична состојба при која свеста е совладана од несвесното. Покрај ова, Јунг се спротивставил и на тврдењата на хинду и будистичката традиција дека Егото може целосно да биде апсорбирано од страна на трансцендентното Его, на пример при состојбата на нирвана. Тој тврдел дека јогата може да ја зголеми свеста, но не и да го уништи Егото.

Во 1922 г. Јунг ги презентирал резултатите од своите нови размисли во врска со верски теми во својата широка студија „Психолошки типови”. Таа опфаќа анализа на светските религии, митологијата и другите системи на симболи.

По посетата на Индија во 1938г. Јунг се фокусираше исклучиво на истражување на религиската традиција на христијанството. Сепак, тврдел дека ги почитува сите религии со оглед на тоа што тие, како што велел, потекнуваат од заедничка човечка матрица т.е. колективното несвесно.

Во 1944 г. Јунг доживеал значајни духовни искуства кои допринеле тој уште повеќе да се заинтересира за истражување на религијата. Јунг, како што се вели Алан МекГири (Leeming, Madden, Maral, 2010), станал помистичен и работел на подлабоките нивоа на традицијата, како на пример алхемијата.

Кон изградбата на Јунговото гледиште за релацијата религија - менталност влијаел и гностицизмот. Јунг имал допир со гностицизмот повеќе од 40 г. Според Шлам, прв пат тој интерес се појавил во 1909г. со неговото тврдење дека гностиците биле првите мислителите кои се интересирале за нуминозната содржина на колективното несвесно. Всушност, од ова произлегло и Јунговото дело „Ајон”.

4. ПСИХОАНАЛИЗАТА НА ЗИГМУНД ФРОЈД И АНАЛИТИЧКАТА ПСИХОЛОГИЈА НА КАРЛ ГУСТАВ ЈУНГ ЗА РЕЛИГИЈАТА

Спротивставеноста на сфаќањата на Фројд и Јунг се мошне впечатливи во врска со Бог, психолошкото филогенетско потекло на религијата и карактеристиките на религиското искуство и доживување.

4.1. Што е религија според Фројд и Јунг?

Фројдовиот пристап кон религијата бил комплексен т.е. Фројд верата ја третираше како сложен ментален феномен. „Не треба да се грижаме дека психоанализата, којашто прва ја откри редовната повеќекратна условеност на психичките активности и на нејзините творби, ќе се обиде, нешто што е толку комплицирано како што е религијата, да го изведе од еден единствен извор. Ако психоанализата биде принудена, според должноста, еднострано да изнесе само еден од изворите на оваа институција, тогаш таа воопшто не смета дека тој извор е единствен, а уште помалку дека тој го зазема првото место меѓу моментите што содејствуваат. Дури синтезата од различни области на истражување може да реши кое е релативното значење во генезата на религијата...”, (Фројд, 2008 а; стр. 101).

Според Стивен Кучук (Leeming, Madden, Maral, 2010), Фројд, генерално, религијата ја разбираше како фаза во еволуцијата на психата. Тој се обидел да објасни дека зад специфичните мотиви на религиските верувања стои нешто сосем поинакво. Поточно, Фројд тврдел дека низата нагонски стремежи ја демаскираат религијата како нешто кое е исклучиво од човечко потекло. Согласно психоаналитичкото сфаќање, овие нагони се сочувале кај возрасните како претстава на Бог Таткото. „Фројд верувал дека коренот на секоја религија е копнежот по таткото”, (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 34).

Покрај тоа, Фројд, додава Кучук, религијата ја објаснил како природна желба на човекот да биде среќен и заштитен.

Друга Фројдова дефиниција за потеклото на религијата е онаа во која тој тврдел дека религијата изразува универзално искуство на беспомошност. Согласно ова сфаќање, религијата е дефинирана како тенденција за компензација низ фантазијата и искуствата на врски од детството со заштитните фигури на родителите и слично. Според Фројд (Фројд, 2008 б), секој поединец психички е подготвен од овие универзални искуства да ги прифати верските идеи кои очигледно се пренесуваат низ културата. Оттука произлегува Фројдовото дефинирање на религијата како навраќање во „детската соба” (Palmer, 2001).

Јунгова дефиниција на религијата е дека таа претставува грижливо земање предвид и набљудување на извесни динамички фактори кои се среќаваат како „сили”. Според него, такви фактори се: духови, демони, богови, закони, идеали, идеи и слично. Јунг тврдел дека (Јунг, 2007а), без разлика како човекот ги нарекувал тие фактори, тој нив ги доживувал како доволно моќни, опасни или добронамерни, за да им посвети соодветното внимание. Освен тоа, Јунг тврдел дека особата нив ги доживува како доволно големи, убави и смисловни,

за побожно да им се моли или да ги сака. Со други зборови, согласно Јунговото сфаќање, религиите нудат нешта кои ја засегаат личноста и кои сè од особено важност за особата. Религиите, тврдел тој, ја изразуваат личноста, особено несвесното. Постоењето, пак, на невидливи богови или демони, што ќе биде поопширно објаснето подолу во истражувањето, го дефинирал како соодветна психолошка формулација на несвесното.

Јунг тврдел дека во личноста на Исус од Назарет согледуваме образец на правилно мислење, чувствување и однесување (Palmer, 2001). Во оваа насока, Јунг изјавил (Jung, 1990; стр. 46): „Јас не ја измислив религиската функција на душата. Јас само го изложив фактот кој докажува дека душата е „naturaliter religiosa” (религиозна по природа). Јас не ја ставив таа функција во неа, ниту пак јас ја протолкував, тука таа сама од себе ја произведува, а при тоа не е принудена на тоа од никакво мислење ниту сугестија”. Понатаму, Јунг сметал дека сите мотиви и легитимни интереси на верникот потекнуваат од потсвеста и неразвиениот дел од душата која е паганска и архаична. Ова, велел тој, важи не само за единката, туку и за сиот народ. Религијата, објаснувал Јунг, е психолошки феномен кој, речиси, е неделив од човековата душа. Поточно, комплексната психологија религијата ја одредува како посебен став на човековиот дух.

„Религиите го изразуваат опсегот на душевниот проблем низ силни претстави. Тие се исповеди и спознани на душата, а со тоа и објави и појави на душевното битие. Ниту една човечка душа не е одвоена од тој општ темел”, велел Јунг (Jung, 1990; стр.11).

Освен ова, тој тврдел дека религијата е колективен ментален феномен. Поточно, според него, религиите се душевни факти. Сепак, тој не докажувал дали тие се вистинити или не. Религиите, велел тој, се оживеано прадоживување кое е втиснато во колективното несвесно на цивилизацијата. **„Религијата ја збогатува и облагородува душата. Тоа што некогаш се нарекувало „Свет Дух” е некоја сила која прогонува и која доведува до буђење на свеста и зголемување на одговорноста и преку тоа и до побогато спознавање”,** објаснувал тој (Jung, 1990, стр. 22).

Јунг потенцирал дека религиите се искусно присутни во менталноста. Како што велел тој (Jung, 1990), душата одговара на Бог, како што окото реагира на сонцето, па оттука произлегува и исклучувањето на секако омаловажување на вредноста на душата.

Јунг уверувал дека, како психијатар, има за цел само да го докаже силното влијание на религијата во менталноста, а не да докажува теолошки прашања. „Доколку феноменот на религијата поседува мошне значаен психолошки аспект, јас таа тема ја обработувам од чисто емпириски аспект, што значи дека се ограничувам на набљудување на феноменот и се воздржувам од секаков метафизички или филозофски начин на набљудување”, рекол Јунг (Јунг, 2007 а; стр.6). Тој себеси се сметал за емпиричар кој се придржува кон феноменолошкото становиште (Јунг, 2007а). „Мојата намера е да дадам увид во начинот на кој практичната психологија се соочува со религискиот проблем.

Мојата појдовна точка не е некое религиско определување, туку психологијата на „homo religiosus“, значи на човекот кој зема предвид и грижливо набљудува извесни фактори што влијаат врз него и врз неговата општа состојба“, додал Јунг (Јунг, 2007 а; стр. 11).

За разлика од Фројд, Јунг позитивно ја идентификувал верата. Тој го разбирал верувањето како сознавање, како директно прифаќање на духовното знаење со кое се среќава особата (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Јунгова теза е дека вистинската и жива вера т.е. религиозност, секогаш почнува од доживувањето. Јунг тврдел дека тоа не е несвесен чин и ако верата е вистинска и жива, тогаш таа дејствува (Јеротиќ, 2000). Тој уверувал дека религиите пред сè се искуство, а не поглед. „Религијата е апсолутно искуство, за него не може да се дискутира. Кога некој, на пример, имал некое религиско искуство, тој всушност го имал токму тоа искуство кое никој не може да му го одземе“, објаснувал Јунг (Jung, 1990; стр. 19)

Подолу во Јунговите тези за религијата се вели дека, од психолошки аспект, таа е феномен кој е присутен во менталноста на ирационален, надумен начин. „Кога ја нема таа функција (религиската), човекот како индивидум е без рамнотежа, бидејќи религиското искуство е израз на егистенцијата и функција на несвесното. Не е вистина дека ни се потребни само рациот и волјата“, рекол тој (Jung, 1990; стр. 11).

Јунг (Јунг, 2007 а) потенцирал дека религијата не е индивидуална, временска или парцијална, туку, пред сè, колективна појава која се забележува во менталноста од дамнина. Во Јунговото сфаќање, религијата сфатена како потреба на менталноста која поттикнува да се запознае универзалното, безвременото и колективното во особата. Поточно, Јунг (Palmer, 2001) тврдел дека религијата е израз, дури и последица на таквото искуство. Тој бил на стојалиште дека доколку се отфрли религијата, тоа би значело да се негира нејзината вистинска функција т.е. да се негира сета димензија на колективното несвесно. Ова, велел тој, би претставувало оневозможување на луѓето интуитивно да ја насетат суштинската смисла на животот.

Јунг сметал дека токму заради архетипскиот и колективен карактер, ниту една религија не треба да се третира како ексклузивна.

4.2. Што е Бог според Фројд и Јунг?

Од Фројдова перспектива, поимот Бог настанал како историски условен израз на внатрешното искуство. Фројд (Palmer, 2001) тврдел дека Бог бил условен од општествено – политичката структура во која врховната моќ била во рацете на племенскиот старешина или кралот. Тој велел дека Бог е променлив во зависност од целите и потребите на луѓето во различни временски интервали (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Фројд верувал дека претставата на Бог во менталноста е последица на Едиповиот комплекс којшто Фројд го поврзувал со желбата за власт, моќ и сексуалност. Психоаналитичкиот пристап сугерира дека Бог е глас на супер - егото. Со други зборови, Фројд верувал дека Бог ја одразува проекцијата на татковата фигура. Освен ова, Фројд тврдел дека Бог во психата е моќна

психолошка фигура на таткото. Токму заради оваа моќ на Божјата претстава во менталноста, Фројд тврдел дека несвесната претстава на Бог, може да ја замени состојбата на свеста т.е. Бог да ја заземе позицијата на егото.

Фројдова теза е дека вистинскиот татко кој некогаш го штител беспомошното дете, сега е оживеан како Бог кој го штити возрасниот човек од сите опасности на надворешниот свет. Според Фројд, тоа што возрасниот сака да го обожува е доказ за инфантилната природа на верата.

Поточно, Фројд тврдел дека Бог во психата е моќна психолошка фигура на таткото кој би не заштитила од перипетиите на природата околу нас, болестите или смртта. Во Фројдовата концепција, вистинскиот татко кој некогаш го штител беспомошното дете е оживеан како Бог кој го штити возрасниот човек од сите опасности на надворешниот свет. Всушност, вака Фројд го докажувал инфантилниот карактер на верата.

Толкувавајќи го сфаќањето на Бог во психоанализата, Фројдовиот следбеник Фром објаснил: „Психолошки кажано, Бог е персонификација на идеалното јас во поединецот или домен на оствареното Јаство, крајна граница на самостварената личност т.е. Бог е проекција во менталноста”, (From, 1984; стр. 312).

Фројд и Јунг го толкувале и поимот - „скриен Бог” за кого се зборувало во антиката, а подоцна и во делата на апостолот Павле (Библија, 1991), Паскал итн. Според Меридит Лисагор, во Фројдовата дефинирање на „скриениот Бог”, таткото е сублимиран на висина на Бог со цел да се ублажи вината од таткоубиството и да се искорени тој криминален акт од расната меморија. Поточно, Фројд верувал дека поимот - „скриен Бог” настанал како обид на синовите да сè заштитат од враќањето на потиснатата меморија на таткоубиството (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Од друга страна, Јунг тврдел дека во изучувањето на развојот на свеста кај човештвото, постојат две грешки во врска со сфаќањето на поимот Бог. Според него, првата грешка е материјализмот. Втората е психологизација на Бог. Согласно второво сфаќање, Бог е сфатен како привид чија основа е волјата за моќ и потиснатата сексуалност. Јунг уверувал дека Бог почива во нагоните на несвесното. Со други зборови, природата на Бог е скриена.

Јеротик истакнува: „Јунг вели дека идејата за Бог треба свесно да биде признаена во човекот, бидејќи во друг случај, по правило, нешто друго станува Бог, најчесто нешто што е недоволно и глупаво и кое на штотуку разбудената совест делува заразно. Човечката душа со еони зборувала за богови и ќе зборува уште еони во иднината” (Јеротик, 2000; стр. 12). Според Јунг, Бог е содржан во симболите на колективното несвесно. Во Јунговата концепција Божјата претстава е симболично изразување на одредена психолошка состојба или функција која има карактер на супериорност во свеста на субјектот.

На почетокот од научниот опус, Јунговото разбирањето на Бога наликува на Фројдовото. Јунг дури напишал серија од пет текстови во кои нагласил дека „боженствените ликови” во себе ја кријат сликата на таткото т.е. имаат Едиповска подлога. Подоцна, пак, кога ќе го спомнел Бог, според Палмер (

Palmer, 2001), Јунг пред сè мислел на Бог како архетип на колективното несвесно. Јунг тврдел дека архетипот, како априорна диспозиција, е независен од искуството. Архетипот, согласно Јунговото толкување, не е нешто кое сè стекнува, туку тој е вечен и трансцедентен. Значи, **Јунг тврдел дека Бог е архетип.**

Но, дали ова значи дека Јунг објективно го докажал постоењето на Бог? Јунг изјавувал дека кога како психолог тврди дека Бог е архетип, под тоа тој подразбира „тип во душата“. Според него, со тоа не е кажано ништо ниту во полза, ниту на штета на можноста за постоењето на Бог. Инаку, зборот „тип“ е изведен од грчкиот термин „*tipos*“ што значи - печат или втисок. Оттука, може да се заклучи дека Бог е отисок во менталноста. Значи, во аналитичкото сфаќање, Бог претставува манифестација на најдлабокиот несвесен ум, тој живее во колективното несвесно. Јунг тврдел дека претставите на Бог играат голема улога во психологијата. Сепак, велел тој, тоа не го докажува физичкото постоење на Бог. Јунг рекол: „Според мене, тоа прашање не е потребно. Доволно сум се уверил во јасната способност која што човекот му ја препишува на Божјото битие. Јас не давам никакви трансцедентни изјави. Јас сум во суштина емпиричар, но бавејќи сè со психичките феномени, го открил фактот дека во рамките на психичките случувања постои верувањето во Бог. Тој факт вели – има Бог. Јас се занимавам со таквите факти. Не ме интересира вистинитоста или лагата на божјото постоење“ (Palmer, 2001; стр. 143). Аналитичката концепција појаснува дека кога психологијата зборува, на пример, за мотивот на Девственото Раѓање, тогаш таа се занимава само со фактот дека таквата идеја постои. Јунг сметал дека психологијата не се занимава со прашањето дали таквата идеја е вистинита или погрешна. „Доколку една идеја постои, тогаш таа е психолошки вистинита. Психолошката егзистенција е субјективна доколку се појавува само кај една индивидуа. Но, таа е објективна доколку, по пат на „*konsensus genencium*“, е колективно прифатена“, напишал Јунг (Јунг, 2007 а; стр. 7). Според ова (Jung, 1990), ако речеме дека не треба да се верува во Бог бидејќи тоа се знае, со тоа мислиме дека ја знаеме егзистенцијата на Божјите слики и претстави, како и тоа дека јас не сум исклучок, туку дел од универзално искуство. „Тоа е искуство на мојата сопствена волја кон некоја друга, особено силна волја, која ми се испречува на патот со привидно разорни последици и која става чудни идеи во мојата глава“, тврдел Јунг (Jung, 1990; стр. 15). Оваа психолошка дефиниција на Бог, Јунг не ја поврзувал со христијанската догматика, туку пред сè како искуство кое најизразувачки се сложува со потсвесните искуства на Бог. Според него, Бог е душевен факт на непосредната искуственост. „Кога не би било така, за Бог ниту би се говорело. Овој факт е исправен самиот за себе и не му се потребни никакви непсихолошки докази и овој факт е недостапен за било која непсихолошка критика. Тој може да биде најнепосредно, и со тоа и најрелевантно, искуство кое не може да се исмева ниту отфрлува“, велел тој (Jung, 1990; стр. 19). Јунг заклучил дека на толку древните и трајните идеи како што се оние за Бог мора да им се признае одреден степен на „психолошка

вистинитост” како емпириски евидентна реалност. Јунг, за разлика од Фројд, сметал дека тие не можат да бидат отфрлени како луди затоа што можат да се сведат на ниво на татковиот комплекс. Во интервју за BBC TV во 1959 г., Јунг на прашањето дали верува во Бог, одговорил (Palmer, 2001; стр. 145): „Тешко е да се одговори. Јас знам. Не ми е потребно да верувам. Знаам”. Со ова, тој се оградил од докажување на постоење на Бог во теолошка смисла и религијата ја сместил во областа на психолошкото. Иако, за Јунг, изразувањата на Јаството и неговите симболи во менталноста претставува нешто боженствено, тоа не ни дозволува да извлечеме заклучок за природата на боженственото (Leeming, Madden, Maral, 2010). Значи, иако извор на религиското чувство е потсвеста, тоа не значи дека несвесното може да се идентификува со Бог. „Тоа е медиум од кој се чини дека произлегува религиското искуство”, објаснувал Јунг (Jung, 1990; стр. 20).

Јунговото сфаќање за Бог е двојно. Од една страна, според Јунг, Бог е несознатлив, безвремен и вечен. Од друга страна, Бог е претставен низ неограничено голем број на претстави и симболи во религијата. Сепак, тврдењето дека Бог е архетипски облик, имплицира дека Бог е априорна структурна компонента на душата. Јунг тврдел дека Бог во поединецот делува однатре, а не од надвор... Доколку се земе предвид Јунговото поврзување на архетиповите со нагоните, може да се зборува за „нагон за Бога” како елементарна сила која делува во секој од нас. Оваа теза може да се сфати дека во сите нас има т.н. нагон за религија како психичка функција. Овој нагон, тврдел Јунг, овозможува пројавување и дава образец за сите подоцнежни религиски претстави и активности.

Поточно, Јунг верувал дека религискиот став, без разлика дали тој се реализира лично или општествено, независно од времето и местото, произлегува од фактот дека во најдлабокото ниво од нашето битие постои архетипски облик на Бог. Во комплексната концепција се вели дека овој облик е длабоко и неизбришливо врежан во нашата психа. Согласно аналитичкото сфаќање, оваа религиска диспозиција функционира како внатрешна активност на психата и произведува својствена енергија која извира од колективното несвесно. Јунг тврдел дека таа се манифестира низ разни облици и феномени во религијата, првенствено низ религиските симболи, митови и бајки.

Јунг (Palmer, 2001) уверувал дека шанса за човекот е тоа што „Бог не го оставил на мир” со тоа што во психата му ја всадил праисконската функција на верата.

Во делото „Одговор на Јов”, Јунг (Јунг, 2007 в) Бог го опишал како енигматичен, парадоксален, контрадикторен, па дури и радикален. Бог, според него, истовремено е угнетувач и заштитник, гонител и спасител, непријател и пријател. Поточно, Јунг ова искуство го дефинирал како антиномично, а Бог како тоталитет на внатрешните спротивности. Освен ова, Јунг (Јунг, 2007 а) сметал дека Бог е присутен во подлабокиот слој на несвесното. Поточно, Бог е присутен во колективното несвесно кое е безлично, универзално и идентично кај сите луѓе. Според Јунг (Leeming, Madden, Maral, 2010), претставата на Бог во

психата не е нешто измислено, туку е искуството кое на особата ѝ се случува спонтано.

Јунг нагласувал дека додека нашите претстави за Бог се проекции на нашето несвесно, битно е претставата за Бог да не се меша со трансцендентната сила кон која тежнеат сите претстави на психата. Поточно, Јунг тврдел дека претставата на Бог во менталноста има автономна позиција. Освен ова, Јунг ги разбрал претставите на Бог во менталноста како рефлексии при процесот на индивидуацијата. „Според Јунг, разликата меѓу претставата на Бог која е конструкт и претставата на Бог која го претставува трансцендентното несвесно и е надвор од перцепцијата на разумот, разбирливо, е само наша свесна перцепција. Оваа свесна перцепција е одраз на нашето психичко патување, одраз на нашата претстава на Јаството”(Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 176). Дел од експлицитните претстави на архетипот Бог во менталноста кои ги набројувал Јунг се: ангелите и архангелите, старешинството и овластувањата на св. апостол Павле, гностичките архонти, небесната ерархија на св. Дионисиј Ареопагит... Најзначајна од нив е традиционалната претстава на Бог како семоќен и сеприсутен делител на правда и љубов, милосрден татко и создател на светот (Palmer, 2001). Јунг мислел дека религиската претстава на Бог опфаќа целовити слики кои ги нуди потсвеста. Таа, независно од свеста, изнурнува од длабочините на душата. Според Јунг, со поимот Бог може да се именува сета ментална содржина која што насилно и безобзирно ја пореметува свеста. Божјата претстава во менталноста, велел тој, е сето тоа што извира од субјективните погледи и планови. Тој тврдел дека Божјата претстава го турка текот на нашиот живот во насока на доброто и злото. Доколку потеклото на таа судбинска сила го одземало моето учество во неа, велел тој (Jung, 1990), јас ја нарекувам и во позитивна и во негативна смисла - Бог, согласно традицијата. Јунг продолжува: „Ја нарекувам - личен Бог, бидејќи мојата судбина во вистинската смисла на зборот, ме претставува самиот мене, пред се кога таа сила доаѓа при мене во лик на совест, како „voks dei” (глас божји) со кој можам да разговарам или да се препирам” (Jung, 1990; стр. 26). Согласно аналитичкото сфаќање, ниту една моќна претстава на Бог во менталноста не настанува свесно т.е. таа секогаш има несвесно потекло. Јунг тврдел дека таа религиска претстава е жива и низ неа луѓето го допираат оној дел од менталноста кој е вечен. Ова, велел Јунг (Palmer, 2001), води до вистинско себепознание, па и потполно себеостварување. Тој сметал дека човечкото знаење е недоволно за да ја дефинира религиската претстава на Бог во менталноста т.е. религиското искуство и доживувањето на внатрешната трансценденција. „Ако ни се случи такво искуство тоа треба да го сметаме за посебна Божја милост. Тоа што луѓето од секогаш го нарекувале Бог, тоа е она неистражливото”, велел тој (Jung, 1990; стр. 20).

4.3. Религијата и менталноста - основни поставки и сфаќања на Фројд

Фројд (Frojd, 1988) го порекнувал боженственото потекло на религиските претензии. Тој ја споредувал религијата со делузиските опсесии кај

невротичарите. Според Фројд, **религијата е невроза**. Тој за да ја покаже религијата како трауматско доживување, го одредил нејзиниот почеток во детството. Како што велел Фројд: „Сите трауми припаѓаат во раното детство”, (Frojd, 1988; стр. 80). Фројд тврдел дека во религиските верувања доминира колективното чувство на вина која продуцира невроза и страв кај верниците. Во делото „Мојсеј и монотеизмот” Фројд забележал: „Во еден момент веќе не се сомневав дека религиските феномени можат да се разберат единствено врз основа на обрасците на невротските симптоми кај единката, како навраќање кон заборавените значајни процеси во предисторијата на човековата фамилија и токму на тој извор треба да му бидат благодарни за својот присилен карактер” (Frojd, 1988; стр. 62). Понатаму во Фројдовото сфаќање, религијата е дефинирана како колективна невроза. Таа, тврдел Фројд (Leeming, Madden, Maral, 2010), е базирана на регресијата на инфантилната зависност од таткото која е вкоренета во детето како чувствување на импотенција и одбрана против напнатоста од супер-егото. **„Психоанализата допринела да се спознае интимната врска меѓу комплексот на таткото и верувањето во Бога; покажала дека психолошкиот - личен Бог, не е ништо друго освен татко кој е подигнат на пиедестал. Фројд сметал дека секојдневно има докази како млади луѓе ја губат верата штом ќе се скрши авторитетот на нивниот татко. Така, велел Фројд, разбираме дека коренот на потребата за религија е во родителскиот комплекс...”,** (Palmer, 2001; стр. 24). Фројд сметал дека религијата како опсесивна невроза, се формира по пат на потиснување или одрекување на одредени нагонски импулси. Значи, велел Фројд (Palmer, 2001), религијата ги изразува нагоните кои ги потиснала.

Религијата, според Фројд (Frojd, 1986), е резултат на амбивалентниот однос меѓу синот кон таткото кој дејствува во Едиповиот комплекс. Поточно, религијата настанала како производ на синовската зависност од доминантниот мажјак во праплемето и амбиваленцијата на тој однос кој осцилира помеѓу љубовта и омразата. Психоанализата тврди дека ова прв пат се појавило во праплемето, а во религијата се проектирало врз идеализираниот објект на религиско обожување на Бог Таткото. Фројд тврдел дека покорноста на тој објект е првата карактеристика на верувањето која ги поврзува верниците во верската заедница. При тоа, прататкото е идеал на групата кој на местото на јас-идеалот владее со супер-егото. За да го докаже Едиповското потекло на религијата, Фројд го наведол случајот со неговиот пациент кој верувал дека директно комуницира со Бог, со него се поигруваат демоните, има чудесни привиденија и слуша света музика. Овие делузии кулминирале во неговото верување дека е најисклучителниот човек во историјата кој има задача да го спаси светот и тоа преку претворањето во жена. Фројд уверувал дека во овој случај, комплексот на таткото го детерминира поимот Бог. Така, тој заклучил дека Бог не е ништо друго, туку егзалтирана слика на таткото претставена во детскиот ум. Според него, целокупната историја на религијата, може да се разбере како каталог на безброј различни облици на инфантилната покорност пред таткото. Фројд верувал дека, со ваквото тврдење, ги побил тезите кои ги

одредуваат религиските чувства како „океански чувства“. Согласно тезата за „океанското чувство“ во религиските доживувања, човекот може себе си со право да се нарече религиозен само врз основа на тоа чувство, дури и ако би ги отфрлил сите верувања и сите илузии (Palmer, 2001). Кај Лиминг, Маден и Марал (в. Leeming, Madden, Maral, 2010) се истакнува дека Фројд „океанското чувство“ на единство во мистицизмот го толкувал како заштита и враќање во состојба на примарен нарцизам. Притоа, границите меѓу егото и останатите делови во менталноста се недиференцирани.

Фројд ја дефинира религијата како ментална појава базирана на инфантилни фантазии и илузии. За да ја потврди оваа теза, Фројд опфатно го анализираше анимизмот кого го нарекол - темел на секоја религија. Инаку, анимизмот е верување дека на сите живи битија и предмети на светот животот им вдахнува безброј духовни суштества. Фројд тврдел дека религијата подразбира слично такво одалечување од реалниот свет. Поточно, според Фројд (Фројд, 2008 в), во религиската пракса може да се согледа скоро ист излет во фантазијата.

Фројд нуминозниот карактер на религијата го толкувал како патолошки. Во психоаналитичката ориентација, нуминозните искуства најчесто се отфрлаат како халуцинирачки, хистерични или нарцистички искуства, или пак регресиивни поврзани со комплекси во детството, особено со мајката (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Покрај ова, Фројд го објаснувал односот религија - менталност и преку теоријата за проекција. Тој верувал дека голем дел од митолошкиот поглед на светот како и повеќето современи религии не се ништо друго туку психологија проектирана во надворешниот свет. „Проекцијата стана главен аргумент за атеизмот во 20-ти век преку редукција на боговите во субјективни илузии, а претеча на ова беше Фројд“, објаснува Кели Раб Мајо (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 744).

Фројдовата психонализа убедува дека верувањето во семоќни богови е психичка репродукција на универзалната состојба на беспомошност. Тука Бог е идеализиран татко т.е. проекција на детските желби за семоќен заштитник. Фројд сметал дека доколку децата ја надминат оваа зависност, тогаш човештвото би можело да се надева дека ќе ги остави зад себе незрелите фантазии надминувајќи ја религиската фаза. Тој изјавил (Frojd, 1986; стр. 50): „Ми се чини дека е неспорно дека религиските потреби никнат од беспомошноста на детето и желбата за таткото која таа ја поттикнува...Не можам да замислам некоја потреба која би била посилен од потребата за татковска заштита. Затоа „океанското чувство“, кое веројатно тежи кон нешто налик на повторно воспоставување на неограничениот нарцизам, не може да заземе позиција на прв план. Потеклото на религиското однесување може сосем јасно да се следи - се до инфантилното чувство на беспомошност. Можеби постои нешто и зад тоа, но тоа за сега, останува обвиткано со темнина“. Значи, според Фројд, потребата за Бог, како фигура на таткото, потекнува од инфантилниот прототип на повторување на немоќ која секој од нас ја почувствувал пред својот

татко. Таа потреба истовремено е повторување на односите меѓу таткото и синот во праплемето. Така, согласно психоаналитичкото сфаќање, религиозноста се појавува посебно во периодот кога детето го минува детството кон фазите на возраста. Тоа сфаќа дека останало беспомошно и дека му е потребна заштита. Фројд (Frojd, 1986) мислел дека оваа одбрана од беспомошноста е реакција од која е формирана религија.

Фројд уверувал дека доживувањето на претставата на Бог Таткото во менталноста има специфично компулзивен карактер. Тој ова го поврзувал со т.н. исполнување на желбите. „Исполнувањето на желбите донесува задоволство, но специфичната моќ на задоволството која се постигнува со религиските верувања лежи во фактот дека тие се хранат со тие желби и фантазии на инфантилниот ум кои се изведени од потиснатите либидални и агресивни нагони поврзани со таткото”, објаснувал Фројд (Palmer, 2001; стр. 50). Според него, овој комплекс е амбивалентен и подразбира позитивен став (љубов) и негативен став (непријателство). Оваа амбиваленција Фројд директно ја поврзал со Бог. Од една страна, Бог е предмет на восхит, идеал на мажественоста кој има моќ да ја задоволи секоја желба. Од друга страна, тој е негативен авторитет, цензор кој гледа сè, го забранува тоа што го сакаме и строго казнува ако се прекршат неговите заповеди. Согласно психоаналитичкото сфаќање, во оваа проекција верникот ги проживува емотивните односи кои потекнуваат од потиснатата природа од неговото детство. Така, односите и расположенијата кои се дел од колективното памтење на човечкиот род ги пренесува на боженствената фигура на таткото. При тоа, силата да се верува во Бог, велел Фројд, потекнува од силата на нагонските желби и потиснувања кои се измешани во тој однос. Верувањето, тврдел Фројд, во себе ги вовлекува тие потиснати желби и вината поврзана со нив и ги проектира на фигурата која ја љубиме и на заповедите на кои своеволно се покоруваме. Фројд верувал дека ова делумно е заради сигурноста која тоа ја носи, а делумно затоа што со тоа може да се намали злосторството кои сме го направиле против секој татко. Оттука Фројд (Frojd, 1986) заклучил дека **религијата е фантазија која се раѓа од желбата за послушност.** Фројд убедувал дека таа послушност има улога да ја одврати казната и да ги помири таткото и синот со тоа што ќе го искорени синовското чувство на вина (Palmer, 2001).

Гросман (Leeming, Madden, Maral, 2010) истакнува дека Фројд зборувал за три вида напнатост, а религијата ја сврстил во трета група т.н. морална или социјална напнатост. Фројд тврдел дека последнава се однесува на совеста и очекувањата на барањата од општеството. Оваа напнатост не е на свесно ниво и се јавува при придружување кон етички или социјални обичаи. Исто така, согласно психоанализата, таа се јавува и при избегнување на неприфатливи нагони, мисли или однесувања. Фројд сметал дека намалувањето на оваа напнатост се случува преку поттикнување на особата да ги сфати нејзините причини и да го отстрани од себе нивното неодобрување и самоосудувањето. Со

други зборови, тоа би значело отфрлување на религијата од животот на поединецот.

Покрај ова, Фројд уверувал дека неговото тврдење дека зрелата менталност треба да ја отфрли религијата има научна основа. Тој тврдел дека за разлика од емпириските, религиските докази не се базираат на набљудувањето на надворешниот свет кои можат да се потврдат. Тие претставуваат внатрешните уверувања на кои рационалната потврда не им е ниту потребна, ниту нужна. Фројд сметал дека нашите предци биле многу поголеми незнајковци од нас и верувале во работи кои ние денес никако не би можеле да ги прифатиме (Palmer, 2001). Оваа сфаќање произлегува оттаму што Фројд тврдел дека религијата потекнува од анимизмот. Религијата, велел Фројд, самата применува магиски вештини со цел да ја контролира природата и да ги смилостиви духовните сили екстернализирани во форма на богови. Така Фројд заклучил дека религијата е облик на празноверие. Но, се поставува прашањето: Доколку религијата придава толку малку внимание на рационалните потврди, тогаш зошто толку учени луѓе и натаму ги прокламираат религиските верувања?! „Религијата, велел Фројд, на единствен начин задоволува одредени потреби кои настануваат од човечките искуства, а тие задоволства се толку интезивни што човечката психа над се сака да ги прегрне” (Palmer, 2001; стр. 47). Кои се, всушност, тие потреби? Фројд (Frojd, 1986) издвоил три: прво, помирување со надворешните сили на природата кои се закануваат да го уништат човечкиот род; второ, помирување со внатрешните сили на природата – т.е. со човечките нагони кои, според него, не сè ништо помалку опасни; и трето – задоволување на универзалните желби на луѓето за фигура на таткото. Фројд тврдел дека кај првите потреби луѓето преку религија се заштитуваат од земјотреси, полави, бури, болести, а на крај и од смрт. Тој мислел дека тоа е превасходна задача на цивилизацијата. Сепак, како најмоќната одбрана го истакнувал создавањето на религиски идеи. Согласно психоаналитичкото сфаќање, луѓето ја хуманизираат природата, ги персонализираат силите кои им сè закануваат претворајќи ги во богови и се надеваат дека на тој начин ќе стекнат некаква контрола над нив. Поточно, Фројд сметал дека религијата има двојна функција. Првата е да понуди сигурност. Втората да влијае врз надминување на стравот и болката. Тој велел дека создавајќи ги боговите, стануваме посреќни бидејќи преземаме контрола над својата несреќа. Суровата реалност е ублажена со нашата способност да стапиме во контакт со божествените сили. На овој начин и смртта ја губи способноста да нанесе болка. Втор мотив на религијата кој го истакнува Фројд (Frojd, 1986) е тежнењето на религиите да ги поправат несовершеностите на културата кои човекот ги доживува болно. Понатаму во Фројдовите тези се вели дека цивилизацијата тежнее да ги отстрани заканите од надворешните сили низ создавањето на боговите со цел отстранување на внатрешните пречки кои потекнуваат од човековиот нагонски живот. Религијата, тврдел Фројд, е одговор на страдањата. Според психоанализата (Leeming, Madden, Maral, 2010) страдањата со кои се среќаваме произлегуваат од антагонизмот меѓу цивилизацијата и нагоните, односно од одрекувањето од нагоните кои ги бара

цивилизацијата. Фројд велел: „Само по себе не е разбирливо и не може веднаш да се увиди зошто напредокот во духовноста преку запоставување на сензуалноста би требал да ја подигнува самосвеста, како на единката, така и на народот. Ако идот во човековото битие постави барање од еротска или агресивна природа, тогаш наједноставно и најприродно е егото, кому му стојат на располагање мислениот и мускулниот апарат – да го задоволи со акција. Тоа нагонско задоволување егото го чувствува како задоволство, како што несомнено и неговото незадоволување би довело до незадоволство. Одрекувањето од нагонот доведува до трајна напнатост поради незадоволството, особено доколку не би било можно да се редуцира самата енергија на нагонот преку померување” (Frojd, 1988; str. 122).

Фром посочува дека Фројд воочувал и позитивни аспекти на влијание на религијата врз менталноста која таа ги создава преку контрола на асоцијалните нагони. Според него (From, 1984), Фројд признавал дека религијата успеала луѓето да ги направи среќни и да ги утеша и помира со животот. Фројд (Frojd, 1988) сметал дека покрај случајот каде рестрикцијата на нагоните се случува заради реакција на егото предизвикана од надворешни околности, постои и т.н. внатрешна причина за одрекување од нагонот. Тоа, велел тој, не доведува исклучиво до незадоволство, туку до чувство на возвишеност. „Меѓутоа, одрекувањето од нагоните може да се случи и од други т.н. внатрешно изнудени причини. Со текот на индивидуалниот развој дел од инхибирачки сили во надворешниот свет биле интернализирани и во егото се создала инстанца која, критикувајќи и забранувајќи, се спротивставила на останатиот дел од егото. Таа нова инстанца ја нарекуваме супер-его. После формирањето на супер-егото, пред да го оствари задоволувањето на нагонот кој го бара идот, егото мора да ги земе предвид не само опасностите од надворешниот свет, туку и приговорот на супер-егото, имајќи со тоа повеќе поводи да се воздржи од задоволувањето на нагонот. Меѓутоа, додека одрекувањето од нагонот заради надворешните причини беше непријатно, одрекувањето од нагонот кое е условено од внатрешните причини преку служењето на супер-егото, има поинакво економско дејство. Тоа, освен неизбежните последици од незадоволството на егото, доведува и до добивка во задоволството, така речи супститутивно задоволство. Егото се чувствува возвишено и се гордее со одрекувањето од нагонот како од некое врвно достигнување”, објаснувал Фројд (Frojd, 1988; стр. 122). Сепак, Фројд не се согласувал со своите противници кои тврделе дека луѓето стануваат немоќни да живеат кога ја губат религијата во својот живот. Фројд сметал дека верата во Бог е разбирлива, но неприфатлива за современите луѓе. Тој изјавил : „Ние разбираме дека примитивецот имал потреба од Бог како создател на универзумот и како личен заштитник. Човекот во подоцнежните години т.е. во нашите денови се однесува исто. Тој не ја оставил онаа детска потреба од заштита дури и кога пораснал и мисли дека не може без поддршка од неговиот Бог” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 366). Покрај ова, Фројд ја истакнувал и позитивната страна на илузорното во религијата. Според него (Frojd, 1986), религиите допуштаат прочистување и

сублимација низ кои можат да се надмине примитивното и инфантилното во менталноста. Тој рекол: „Вие морате со сите свои сили да ја браните религиската илузија, бидејќи доколку таа биде обезвреднета – а и навистина е доволно загрозена, тогаш се руши светот и не преостанува ништо друго освен да се сомневате во сé, во културата и иднината на човештвото” (Frojd, 1986; стр. 361).

4.4. Религијата и менталноста - основни поставки и сфаќања на Јунг

Една од главните Јунгови тези во врска со религијата е дека таа има нуминозен карактер. „Јунг тврдел дека религијата е природно вроден психички феномен т.е. е став на душата. Според него, може да се каже дека терминот - религија подразбира одреден став на свеста кој е прикриен под плаштот на искусување на нуминозното” (Leeming, Madden, Maral; стр. 58). Религијата, велел Јунг, од психолошки аспект, е феномен кој се изразува на ирационален начин. Во Јунговото сфаќање, религиското искуство е израз кој ја овозможува егзистенцијата и истото е функција на несвесните процеси. Јунг изјавил: „Ако зборувам за религија, морам претходно да објаснам што подразбирам под тој поим. Тоа е она доживување кое Рудолф Ото го нарекол нуминозно, односно динамичка егзистенција или дејствување што не потекнува од еден самоволен акт. Напротив, тоа дејствување го обзема човековиот субјект и завладува со него, а човекот е повеќе негова жртва отколку творец” (Јунг, 2007 а; стр. 8). Овде нуминозноста на религиското искуство се состои во тоа што тоа го зграпчува и контролира човековиот субјект. Освен ова, Јунг (Leeming, Madden, Maral, 2010) велел дека тоа е независно од волјата на поединецот и предизвикува чудна промена на свеста.

Јунг, за разлика од Фројд, го потенцирал целисходното дејство на нуминозните искуства врз менталноста. Тој често изјавувал дека главен интерес на неговите истражувања не е третманот на неврозите, туку пристапот кон нуминозното. Нуминозното, тврдел тој, одговара на претставата на Бог во менталноста. Според Дејвид Тејси, Јунг не ни се заканува со сексуалноста, туку со нешто кое е еднакво примарно и можеби и позастрашувачко, а тоа е реалноста на нуминозното. Јунг (Јунг, 2007 а) тврдел дека секоја конфесија, од една страна, се заснова врз доживувањето на нуминозното. Од друга страна, тој вели дека религијата се базира врз верноста (лојалноста), верата и довербата кон одредено доживување на нуминозно дејство и врз промената на свеста што произлегува од тоа. Притоа, под поимот „нумен”, Јунг подразбирал - возвишеност, нешто што е величенствено и највисока вредност во менталноста.

Јунг (Jung, 1990) потенцирал дека заради нуминозната природа на архетипот Бог во менталноста, ние сме трајно под влијание на сили кои се посилни од разумот и волјата. Овие нуминозни сили се протегаат по должина и ширина низ разумот и волјата, објаснувал тој. Според него, ова е причината што и врвно разумни луѓе се соочуваат со ментални конфликти во чие надминување некогаш неможат да помогнат волјата, ниту свесниот разум. Тој истакнал (Jung, 1990; стр. 11): „Во човекот од секогаш постоело нешто кое го чувствува и доживува како посилно

од тоа што тој самиот е и тоа тој го нарекува боженствено или демонско. Бог е тоа посиленото во нас”.

Јунг потенцирал дека религијата има трансцедентен квалитет. Таа, сметал Јунг, како ментален процес, ја трансцендира областа на свесното. Притоа, особата има чувство дека идеите и доаѓаат како надворешни откровенија не ограничувајќи ја нејзината индивидуалност (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Покрај ова, согласно аналитичката концепција, верата може да се користи и како механизам за одбрана од надмоќното непосредно искуство т.е. нуминозните сили во менталноста.

Освен ова, Јунг укажувал дека религиското искуство е длабоко помешано со емоционална сила, возбудливост и моќ и, од психолошко гледиште, делува убедливо. Со оглед на тоа што ова искуство, согласно комплексното поимање, е независно од свесната волја, тоа го воведува поединецот во состојба на транс и со него е тешко интелектуално да се справиме. Јунг сметал дека овие искуства ја загрозуваат свеста и затоа особата оправдано стравува од нив. „Јунг укажал дека егото мора да направи дистинкција од нуминозните религиски искуства, а секој кој ќе се поистовети со нив е лудак или будала. Јунг велел дека овие искуства мораат да се надминат и да се разбере дека ние не сме богови” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 518). Но, и покрај ова, тој тврдел дека религиските нуминозни искуства се основни во процесот на индивидуацијата.

Јунг нагласувал дека нуминозни искуства понекогаш непосредно го адресираат егзистенцијалниот проблем на субјектот. Во други случаи, пак, Јунг сметал дека тие говорат за развојни потешкотии, емоционални проблеми или влијаат во процесот на индивидуацијата кај поединецот, појаснува Шлам (Leeming, Madden, Maral, 2010). Тој потенцира дека тие можат да произведат искуство и на религиска конверзија или да спречат самоубиство. Јунг предупредувал дека кај слаби особи, пак, можат да предизвикаат психоза. Тој мислел дека, поради нивната емоционална силина, нуминозните искуства имаат автентичен квалитет и предизвикуваат уверливост. Поради ваквите својства на нуминозните искуства, особата треба да биде претпазлива кога во менталноста прифаќа одредено религиско искуство, бидејќи тоа може да го поремети нормалното ментално функционирање.

Според Јунг, нуминозот е неискажлив и таинствен. Во исто време, тој, велел Јунг, е застрашувачки и е нешто кое се движи или задира во доживувањата и перцепцијата на себе си. Јунг велел дека ова е согледување на целостта која ја надминува свесната реалност. Така, нуминозното го одразува боженствениот карактер, велел Јунг (Palmer, 2001).

Друга битна Јунгова теза е дека **нуминозните религиски претстави во менталноста се базираат на емоционална основа и истите ја обогатуваат менталноста.**

Јунг сметал дека при религиското искуство особата прима нешто што е зададено. Поточно, религиското искуство е последица на архетипската карактеристика на религијата. Религиското искуство, велел тој (Jung, 1990), е прецептибилна последица на нешто што е предизвикано од неперцептибилна

причина. Со други зборови, свеста ја доживува религијата, но нејзиното потекло е несвесното. Притоа, Јунг велел: „Она што овде се нарекува „личносно“, не е само некое свесно или засилено „јас“ кое одговара на поимот „самосвесен“ и слично, туку тоа е присутно не само во мене самиот, туку во сите, како Атман, како Тао. Тоа е психички тоталитет” (Jung, 1990; стр. 64). Јунг се спротивставувал на тврдењата на неговите противници дека, со ваквиот став, создал иманентен Бог или надоместок на Бог. Јеротик објаснува дека Јунг убедува дека таа надредена целина свеста ја доживува на нуминозен начин, како „tremendum и fascinosum” (застрашувачки и фасцинантно). Јунг, како емпиричар, го интересирал доживеаниот карактер на таа целина кој е посебен и неопишлив. Оттука, според Јеротик, произлегува чувството на стравопочит кај верникот, кога тој целосно се предава на Божјата волја (Јеротић, 2000).

Со тврдењето за нуминозниот карактер на религиското искуство, Јунг ја докажувал својата теорија за архетипска основа на религијата. „Видов како архетипската содржина спонтано настапува во сонот и слично и по правило од неа потекнуваат нуминозните дејства. Тоа се психички праискуства кои на пациентите често им отвораат пристап кон затрпаните религиски вистини. Ова го искусив и на себеси”, изјавил тој (Jung, 1990; стр. 20).

Според Јунг, секој архетип дава можност за бесконечен развој и диференцијација. Јунг вака ја објаснувал развиената религиозност меѓу луѓето. Јунг (Jung, 1990) тврдел дека кога се вели дека Бог допира и делува врз темелот на душата и дека Тој самиот е тој темел, тогаш под тоа се подразбира дека токму архетиповите се тој темел. Тој уверувал дека дефинирањето на религијата со помош на архетипови е само докажување дека религискиот став е суштинска компонента на душата.

Всушност, Јунговото сфаќање на религијата се базира на теоријата за архетиповите на колективното несвесно. „Се на се, не само што е покорисно, туку е и психолошки поправилно, природните сили кои во нас го пројавуваат нагонското да ги објасниме како – Божја волја”, велел Јунг (Jung, 1996; стр. 34). Инаку, кај Лиминг, Маден и Марал (в. Leeming, Madden, Maral, 2010) се истакнува дека Јунг го зел терминот архетип од „Корпус херметикум”. Тука Бог е претставен како архетипска светлина. Во аналитичкото поимање архетипот е претставен како психички образец или нагон кој како невидлива шема се пројавува низ бројни претстави во религиите, митологиите и слично. Притоа, архетиповите не треба да се сфаќаат како наследни идеи. Тие се наследни модуси на психичко функционирање кое, на пример, одговара со вродениот начин на кој пилето излегува од лушпата на јајцето или птицата го гради гнездото (Јеротић, 1995). Според Јунг, архетипот е образец на „однесување”. Согласно комплексното сфаќање, низ симболичките религиски претстави во менталноста, поединецот го прима и изразува иманентно-трансцендентното, нуменот, или кажано со Јунговата терминологија - „Бог во нас”. Ова непосредно искуство, велел Јунг, е од убедлив карактер. Него го гарантира неговиот динамички интензитет и апсолутната вредност која му се препишува.

„Голема грешка е да се претпостави дека психата на новороденчето е „*tabula rasa*” во смисла дека во неа нема ништо”, рекол Јунг (Palmer, 2001; стр. 132). Јунг уверувал дека во нас постојат содржини кои филогенетски ги наследуваме. Тие го сочинуваат програмот на колективното несвесно т.е. архетиповите. Јунг велел дека архетиповите се примордијални праформи кои постојат од дамнешни дни. Тие претставуваат манифестации на структуралната природа на психата. Лионел Корберт бележи дека, според Јунг, архетиповите делуваат динамички. Тие иако се манифестираат во сегашните услови, имаат архаичен карактер. „Длабинската психологија овозможи архетипските процеси да се гледаат како духовни органи на психата кои извршуваат различни функции, исто онака како што во антиката, овие сили биле олицетворение на богови, божици или духови” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 250). Јунг верувал дека архетипските процеси се важни духовни елементи во структурата на личноста со чии истражување се доаѓа до сакралното во особата.

Во Јунговата концепција покрај архетиповите, постојат и архетипски случки. Такви се на пример: раѓање, смрт, брак... Освен ова, постојат и архетипски објекти, на пример: змеј, змија, сфинга... (Palmer, 2001).

Во Јунговата концепција пробивањето на архетиповите во свеста се третира како основа на религиското искуство и на потребата за мистичното и симболичното кои се основа на процесот на индивидуацијата. Тој тврдел дека кога модерната психотерапија ќе се сретне со активираниот архетип на колективното несвесно, тоа не е ништо друго освен повторување на феноменот кој често бил набљудуван во моментите на религиски кризи. Кејсмент (Leeming, Madden, Maral, 2010) објаснува дека, во аналитичката психологија, архетипот е дух, а основа на сите митологии и религии се архетиповите. Согласно ова сфаќање, архетиповите и нагоните се длабоко вмешани во религиските и духовни прашања. Јунг уверувал дека божественото во менталноста често е сочинето од архетиповите Анимус и Анима. Тој мислел дека политеистичките религии потекнуват т.е. ја претставуваат областа на Анимусот и Анимата, додека, пак, монотеистичките се базирани врз Јаството. Во неговата теорија (Jung, 1996), многу митолошки парови на богови и божици се симболични претстави на архетиповите Анимус и Анима. Околу горенаведеното тврдење се согласни и Џон Руан Хајле и Палмер.

Всушност, со теоријата за архетипови, Јунг се обидел да ја демистифицира религијата. Тој верувал дека архетиповите, сами по себе, се празни и чисто формални. Тие, велел Јунг, претставуваат само однапред зададени психички можности. Тој објаснувал (Palmer, 2001; стр. 135): „Архетипската „форма” е вродена диспозиција или тенденција на психата таа да создаде слика од универзален и униформен карактер. Но, тоа не значи дека создадената слика е содржина на архетипот. Додека формата е вродена во психата, начинот на нејзиното исполнување, нејзината конкретна манифестација, се разликува и зависи од поединечното и општествено искуство”. Поточно, Јунг сугерирал дека содржините на колективното несвесно т.е. архетиповите, се „несвесни слики” на самите нагони. Може да се заклучи дека, на овој начин, Јунг теоријата за

архетиповите ја поставил на исто рамниште со теоријата за нагоните. „Јунг тврдел покрај формалниот начин на манифестација на архетипот, тој поседува и нуминозен карактер” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 55). Според него, искусувањето на архетипската форма на Бог е посредно искуство. Освен тоа, Јунг тврдел дека формата на архетипот Бог не може да биде сознаена директно, туку само низ неговите последици, поточно низ архетипската содржина на Бог (Palmer, 2001).

Со оглед на ваквата карактеристика на симболите и претставите од несвесното, Јунг мислел дека тие вршат силно влијание врз свеста, особено во поглед на нуминозното. Од аспект на комплексното сфаќање, ова е така бидејќи несвесното има тенденција на конечност која ја наоѓа во телеолошкиот принцип. Јунг сметал дека ова допринесува егото да ги следи барањата на Јаството. Ваквите настојувања особата може да ги доживее како религиски.

Со ова тврдење, Јунг влегол во колизија со гностицизмот, иако при поставувањето на својата теорија за постигнувањето на внатрешната хормонија меѓу спротивностите бил инспириран токму од гностичките сфаќања. Јунг верувал дека гностичката цел на разделување на духот од материјата, во најдобар случај, мора да се сфати како психолошка дисоцијација која ја слабее его-свеста. Во најлош случај, тоа претставува психоза, велел тој. Со други зборови, Јунг тврдел дека гностичкиот дуализам е израз на психопатологија која системски го избегнува соочувањето со архетипот Сенка (Leeming, Madden, Maral, 2010).

4.5. Фројдовото гледиште на Едиповското филогенетско потекло на религијата, наспроти Јунговото гледиште на религијата како производ на колективното несвесно

Анализирајќи го несвесното потекло на религијата, Фројд и Јунг воочиле дека таа е сеопшт ментален феномен. На Фројд дури и ваквата сеопшта присутност на религиското искуство во менталноста на мнозинството, не му била доволен доказ против патолошката природа на религијата. Напротив, тој оваа карактеристика на религијата ја поврзувал со неговата теорија за Едиповиот комплекс. Универзалноста на религиските искуства Фројд ги објаснувал со филогенезата и онтогенезата. Овде религијата е ставена во контекст со наследноста и сеопштата присутност на Едиповиот комплекс. „Фројд онтогенезата ја поврзувал со развој на поединечниот организам, а филогенезата со развојот на видот. Едиповиот комплекс е лично (онтогенетско) повторување на нешто што е всадено во потсвеста, поточно универзално (филогенетско) искуство на таткоубиството” (Palmer, 2001; стр. 42). Според Фројд, чувството на вина предизвикано од првобитното убиство успеало да опстане низ многуте илјади години, дури и во оние генерации кои ништо не знаеле за тоа злодело. Тоа, од друга страна, сугерира дека постои механизам на наследување, некој вид колективно несвесно или масовна психа.

Фројд во делото „Тотем и Табу”, убедувал дека бунтот против власта на таткото во Едиповиот комплекс е вкоренет во нашето филогенетско наследство. Согласно психоанализата, тоа е основната карактеристика на колективната

опсесивна невроза т.е. религијата (Leeming, Madden, Maral, 2010). Објаснувајќи ја филогенетската карактеристика на Едиповиот комплекс, Фројд запрашал (Frojd, 1988; стр. 107): „Сега треба да се одговори на две прашања. Прво, под кои услови едно сеќавање влегува во архаичното наследство? Второ, под кои околности тоа може да постане активно, т.е. – бидејќи е изменето и изопачено – да продре од својата несвесна состојба на идот кон свеста? Одговорот на првото прашање може лесно да се формулира: ако настанот во минатото било доволно важен и често се повторувал, или и едното и другото! Во случајот со таткоубиството се исполнети двата услови. Околу одговорот на второто прашање треба да се забележи: во предвид може да дојде цела низа на влијанија кои не треба сите да бидат познати; можен е, исто така, и спонтан развој, аналогно на процесот на некои неврози”.

Гореспомнатото го провоцира прашањето: Како, всушност, настанала основата за Едиповиот комплекс кој, како што велел Фројд, е основа на религијата? Фројд објаснувал (Frojd, 1988; стр. 87): „Во правремето човекот живеел во мали племиња од кои секое било под силна власт на мажот. Силниот мажјак бил господар со целото племе, и никој не го спречувал насилнички да ја користи моќта. Сите жени му припаѓале нему. Судбината на синовите била тешка. Доколку предизвикувале љубомора кај својот татко, тие биле убивани, кастрирани или прогонувани. Биле принудени да живеат во мали заедници и да присвојуваат жени преку грабнување, па на тој начин да се изборат да имаат слична положба како онаа на таткото во племето. Секако, младите синови имале исклучителна положба. Тие биле заштитени со мајчинската љубов и можеле да го наследат таткото по неговата смрт”. На овој начин Фројд докажувал дека во праисторијата се родила борбата за доминација над таткото од страна на синовите кои својот татко го доживувале како ривал во однос на љубовта кон нивната мајка. Фројд тврдел дека ова тежнење за доминација на љубоморните синови на положбата на таткото во праплемето често прераснувало во чувство на омраза и страв од таткото. Психоанализата уверувала дека овие чувства се основа на секоја религија која таткото го прогласува за Бог. За да ја докаже филогенетската карактеристика на религијата Фројд (Frojd, 1988) ја истакнувал врската меѓу пралуѓето и инфантилноста кај децата кој својата религиозност ја изразуваат во обожувањето на родителите. Филогенетското наследување на религијата Фројд го објаснил на следниот начин: „Браќата во праплемето направиле заговор заедно да го убијат таткото, а неговата моќ влегла во тотемското животно кое се жртвувало и делело за храна и на тој начин моќта на таткото се пренесувала на сите учесници во обредот” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 348).

Јунг, пак, филогенетската карактеристика на религијата ја поврзувал со неговата теорија за несвесното т.е. со колективното несвесно. Според него, колективното несвесно е наследно и колективно т.е. универзално (Holl, Lindzi, 1983). Тој тврдел дека колективното несвесно е составено од примордијални и универзални слики кои се заеднички за сето човештво. Анализирајќи ги соништата на неговата пациентка Франк Милер, Јунг заклучил дека тие содржат

многу религиски материјал кој може да се сретне во религиите од древноста. Јунг бил уверен дека овие религиски фантазии произлегуваат не само од личното несвесно на Милер, туку и од колективното несвесно на сето човештво. Значи, Јунг правел разлика меѓу личното и колективното несвесно. Колективното несвесно, велел тој, се разликува од личното по фактот што тоа не зависи од личното искуство и не може да биде стекнато лично. Според него, во најдлабокиот слој од личноста постои резервоар на несвесни содржини за кои никогаш не сме доволни свесни. Овде постојат т.н. заеднички праслики на сето човештво. Јунг верувал дека во овој дел од личноста се наоѓаат и религиските содржини кои се вродени и наследени од нашите предци по пат на повторено искуство (Palmer, 2001).

4.6. Заклучок

Од спомнатото може да се заклучи дека, Фројд, воглавно, сметал дека доживувањето на религијата во менталноста има исклучително патолошки карактер. Таа, велел Фројд, има невротичен и компулзивен карактер, бидејќи потекнува од Едиповиот комплекс. Покрај тоа, Фројд сметал дека религијата е илузија бидејќи, постои врз база на потиснатите желби и инфантилни фантазии. Според него, религијата има инфантилен карактер и таа го изразува копнежот по таткото. Во психоанализата религијата е претставена како фаза во еволуцијата на психата. Фројд религијата ја објаснил како природна желба на човекот да биде среќен и заштитен. Тој тврдел дека тие нагони потекнуваат од детската беспомошност која детето ја изразува пред сопствениот татко. Во психоанализата Бог е прикажан како моќна психолошка фигура на таткото кој би не заштитила од перипетиите на природата околу нас, болестите или смртта. Поточно, Бог е сублимат за таткото. Освен тоа, Бог во психоанализата не е ништо друго туку глас на супер-егото. Може да се каже дека покрај тоа што Фројд го прикажа Бог на психопатолошко рамниште, сепак Бог во Фројдовото сфаќање е неделива, дури и структурална психичка компонента во менталноста. Со други зборови, Бог во психоанализата е ставен во контекст на идот, а особено на супер-егото.

За разлика од Фројдовото толкување на религијата како патологија во менталноста, Јунг религијата ја разбираше како природен феномен. Во Јунговата концепција религиите го изразуваат опсегот на душевниот проблем низ силни претстави. Религиите, велел Јунг, се исповеди и спознаи на душата, а со тоа и објави и појави на душевното битие. Тој тврдел дека кога ја нема религиската функција, особата станува неврамнотежена. Религиите, според Јунг, ја збогатуваат менталноста. Јунг потенцирал дека заради својот нуминозен карактер, религијата претставува клучен фактор во менталноста. Со други зборови, религиските содржини управуваат со личноста. Заради ваквата карактеристика на религијата Јунг, слично на Фројд, укажал и на можно штетно дејство на религијата врз менталноста. Јунг потенцирал дека религиското во менталноста се остварува преку доживувањето на архетиповите кои често се богати со религиски претстави.

Заедничко за Фројд и Јунг е што и двајцата ја сфаќаат религијата како феномен кој потекнува од несвесното. Исто така, двајцата ја поврзувале религијата со структуралните компоненти во личноста.

Покрај тоа и двајцата тврдат дека менталноста ја наследува религијата по филогенетски пат. Поточно, и Фројд и Јунг тврделе дека религијата е универзален и колективен ментален феномен.

5. ПСИХОАНАЛИЗАТА НА ЗИГМУНД ФРОЈД И АНАЛИТИЧКАТА ПСИХОЛОГИЈА НА КАРЛ ГУСТАВ ЈУНГ ЗА ОДНОСОТ МЕЃУ РЕЛИГИЈАТА И МЕНТАЛНОСТА

5.1. Религијата и сексуалноста во Фројдовата наспроти Јунговата теорија

Во студијата за Леонардо да Винчи од 1910 г., Фројд ја истакнал улогата на нагонската сила на сексуалноста во развојот на неврозите. Анализирајќи ги соништата на својата пациентка Дора, Фројд заклучил (Фројд, 2008 ж; стр. 130): „Неспособноста да се задоволат вистинските еротски потреби е една од најбитните црти на неврозата; со невротичните особи управува спротивноста меѓу реалноста и фантазијата. Тие најрадо им се препуштаат на своите фантазии, токму тогаш кога веќе не мора да се плашат од исполнувањето на своите желби”. Религијата, уверувал тој, е токму онаа фантазија на која ѝ се препушта особата со цел да ги задоволи своите неисполнети сексуални желби. „Сексуалноста е клуч за проблемот на психоневрозата, како и за неврозите воопшто. Кој ја омаловажува, никогаш не може да ја отвори таа врата”, изјавил Фројд (Фројд, 2008 ж; стр. 135). Значи, Фројд ја сексуализирал религијата. Тој објаснувал (Frojd, 1986; стр. 20): „Религијата има регресивна улога во менталноста, со оглед на тоа што го поттикнува ограничувањето на сексуалниот нагон, а тоа резултира со невроза. Истовремено, колку што некој е диспониран за невроза, со тоа полошо ја поднесува и апстиненцијата, која се препорачува во религиските учења”. Фројд (Фројд, 2008 б) бил уверен дека сексуалната апстиненција која се препорачува во некои религии, покрај предизвикување невротски симптоми, прави и други оштетувања. Според него, тие неврози воглавно не се проценети во нивното целосно значење. Може да се каже дека Фројд укажувал дека апстиненцијата од сексуалните односи пред бракот, постот и слични религиски барања можат да бидат причина за низа пореметувања (неврози) во менталноста. Поточно, сите оние нешта кои Јунг ги истакнувал како целисходни за менталноста, на пример: постот, самоодрекувањето, молитвата, медитацијата и слични ментални и телесни практики, во Фројдова концепција, добиле спротивно значење. Фројд тврдел дека тие не допринесуваат за позитивните процеси во менталноста на кои укажувал Јунг. На пример, Фројд велел дека тие наместо постигнувањето на возвишени состојби на екстаза или просветлување, предизвикуваат фрустрираност кај особата. Затоа Фројд предупредувал дека тие се непожелни за менталноста. Тој тврдел дека во некои случаи, сексуалната енергија низ процесот на сублимација на либидото, може да се насочи кон некоја активност од општествено или етичко значење. Сепак, уверувал дека во најголем дел од случаите постануваат невротичари или се повредени на некој друг начин (Palmer, 2001). Со други зборови, Фројд (Фројд, 2008 б) велел дека сексуалната предбрачна апстиненција за која се застапуваат повеќето религии, не придонесува за чувство на среќа и задоволство кај особата. Со ова, религиската сексуална апстиненција станува причина за невротично однесување предизвикано поради незадоволување на нагонот.

Фројд мислел дека ниту бракот не може да донесе утеха за поранешната рестрикција и одрекувањето од сексот. Тој рекол: „Сублимацијата претставува судбина на нагонот, изнудена од културата (религијата). Не е лесно да се разбере како е можно некој нагон да биде лишен од задоволување. Тоа не е безопасно; доколку не се искомпензира економски, може да доведе до сериозни пречки” (Фројд, 2008 б; стр. 53). Освен тоа што бил на стојалиште дека религијата и културата наложуваат откажување од нагонот, Фројд убедува дека самите тие се изградени врз сублимацијата на нагоните.

Спротивно на Фројд, Јунг тврдел дека вистинска причина за неврозите не е потиснувањето на сексуалните нагони. „Религиското искуство никако не може да биде разгледувано од аспект на анализата на сексуалната сублимација и потиснување, туку со проучување на фундаменталниот и тераписки психички процес низ кој поединецот тежнее кон самоспознавање, авторегулација и самоисполнување”, рекол Јунг (Palmer, 2001; стр. 127).

Јунг сметал дека религијата не само што не произлегува од потиснување на сексуалниот и инфантилен нагон, туку претставува енергетски двигател кон најдлабокиот слој на психата каде престојуваат универзалните праслики на колективното несвесно.

Во контекст на сексуалноста и религијата, Фројд и Јунг, од психолошки аспект, го истражувале и источното учење на тантризмот. Според Кетрин Маден, Фројд имал тенденција да го толкува тантризмот, како и сите други религии, како сублимат или субститут за основниот физички секс. Јунг, пак, додава таа, сметал дека сексуалноста која се спомнува во тантризмот е симболичко нуминозното искуство (Leeming, Madden, Maral, 2010).

5.2. Религискиот морал и менталноста според Фројд и Јунг

Познато е дека моралот и правото се јадро на сите религиски верувања. Се смета дека почетокот на моралот се познатите - Десет божји заповеди. Постои верување дека составувањето на Римското граѓанско право кое содржи морални норми, било инспирирано од ранохристијанските заповеди. Како и да е, моралот извршил големо влијание врз менталноста на човештвото.

Религискиот морал бил предмет на анализа на Фројд и Јунг. Религијата, како и моралот и социјалното чувство, објаснувал Фројд (Frojd, 1986), се три главни елементи на она возвишеното во човекот и тие тоа изворно биле одсекогаш.

Почетоците на формирање на моралот, според Фројд, се во времето кога браќата во праплемето почнале меѓусебно да се караат околу наследувањето на таткото. „Увидот од неуспешноста од тие борби довеле до конечно обединување меѓу нив, до некој вид општествен договор. Настанал првиот облик на општествена организација со одрекување од нагоните, со признавање на меѓусебните обврски, воведување на одредени институции кои биле прогласувани за свети” (Frojd, 1988; стр. 88). Понатаму во психоанализата се тврди дека, така секој поединец се одрекол од идеалот на стекнување на татковата положба и поседувањето на својата мајка и сестра. Со ова, велел Фројд (Frojd, 1988), биле воведени првите форми на моралот - табу инцестот и егзогамијата.

Покрај ова, Фројд тврдел дека супер-егото во културата создало свои идеали и ги истакнало своите барања. Согласно психоанализата, тие барања се одредени како етика. Етиката, сметал Фројд, е насочена кон онаа точка која во секоја култура е препознатлива како најранливо место. Затоа Фројд (Фројд, 2008 б) мислел дека етиката треба да се разбере како терпевтски обид да се постигне она што не можело да се постигне во културата. Ова се случува по настојување на супер-егото кое грижејќи се за строгоста на своите заповеди или забрани, малку води сметка за среќата на егото, тврдел тој. „Објаснувајќи го настанокот на супер-егото, моралот, но и религиите на монокаузален начин како „татковска волја“, Фројд го пренесе авторитетот на таткото врз авторитетот на црквата, државата, кралот или на лидерот воопшто” (Јеротик, 2000; стр. 240).

Фројд потенцирал дека религијата со барања содржани во моралот за одрекување од сексуалните и агресивните нагони може да го зголеми страдањето на личноста. Според Фројд, таков е случајот со ограничувањето на сексуалниот нагон во т.н. општествен морал. Фројд тврдел дека претераното подвластување на егото под строгото супер-его доведува до реакциски формации на егото како последица на забраните против несвесните агресивни или сексуални полигамни тежнења кај брачниците или против онанијата кај девствените млади луѓе (Јеротик, 2000). „Пренагласените етички барања во вакви случаи се покажуваат во претераната совесност, сожалувањето, одржувањето на церемонијална чистота, принудни дејства при облекувањето и одењето на спиење”, објаснува Јеротик (Јеротик, 2000; стр. 258). Кај Лиминг, Маден и Марал (в. Leeming, Madden, Maral, 2010) се објаснува дека, во психоанализата, моралот или религијата се средство со кое се спречува деструктивноста на агресивните нагони. Фројд сметал дека религискиот морал ја доведува особата до чувство на несреќа токму заради барањето за одрекувањето од овие два доминатни нагони. „Клучниот проблем кој директно ја загрозува среќата, Фројд го гледа во востановувањето на правила, обичаи, забрани и норми, односно она што ги организира односите меѓу луѓето”, истакнува критичарот Иван Џепаровски (Фројд, 2008 б; стр. 130). Фројд го критикувал религискиот морал и дека ветува поубав живот на оној свет. Поточно, Фројд повикувал на задоволување на нагоните тука и сега, а не некаде и некогаш. „Етиката попусто проповеда, ако добродетелта не е наградена уште на земјата”, велел тој (Фројд, 2008 б; стр. 114).

Но, од друга страна, Фројд (Фројд, 2008 б) тврдел дека религискиот морал има и позитивна улога во општеството. Според него, религискиот морал, повикувајќи на мир и љубов меѓу луѓето, има битна улога во одрекувањето од агресивниот нагон. Овој нагон, сметал тој, е најопасен за општествениот живот. „Културата може да стори се за да ја омеѓи нагонската агресија на луѓето, за да ја задуши со психичко формирање на реакција. Оттука произлегува вклучувањето на методи кои човекот треба да го принудат на идентификација и љубовни односи со спречена цел, од тука е ограничувањето на сексуалниот живот и од тука е идеалната заповед да се сака ближниот како самиот себе”, изјавил тој (Фројд, 2008 б; стр. 73). Фројд тврдел дека оваа заповед во која е

содржан сиот христијански морал е постара од христијанството. Таа, велел Фројд, во целост ја одржува заедницата. Согласно психоанализата, ова се случува не само на либидално ниво, туку и со тоа што се спротивставува на агресивниот нагон наметнувајќи ја идејата за љубов кон ближниот. Овде е важна врската меѓу совеста и вината, бидејќи религијата бара сексуалните и агресивните нагонски задоволства да бидат отфрлени. При тоа, Фројд објаснил дека супер-егото создава чувство на вина (Palmer, 2001). „Оваа „строгост на совеста“, рекол Фројд, во суштина е агresiја која претходно била насочена кон другите, а сега е пренасочена кон самиот себе, кон внатре“ (Palmer, 2001; стр. 51). Понатаму, Фројд сметал дека колку почесно се однесува човекот, толку построга и понедоверлива е совеста, такашто на крајот светците одат најдалеку и себе си се обвинуваат за најтешки гревови.

Фројд тврдел дека за да ја елиминира или инхибира природната агресивност религијата се користи со метод на наметнувањето на одредени правила во општествениот живот. Поточно, таа го вовела поимот „правда“, кој послабите граѓани ги штити од посилните. На овој начин моќта на поединецот се заменува со моќта на заедницата, а личниот интерес се жртвува на сметка на колективниот, тврдел Фројд (Фројд, 2008 б).

За Јунг, пак, религискиот моралот е вроден. Во комплексната концепција религискиот морал не ја фрустрира особата. Јунг сметал дека тој има прогресивна улога. „Јунг ја разбирал етиката како посебна трансцендентална функција која го поврзува несвесното и свесното. Од религиски аспект, ова би се дефинирало како воспоставување на врска меѓу разумот и благодатта“ (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 325). Вродениот морал или автономната совест Јунг го нарекол „Божји глас“ во нашето несвесно или етички повик на Јаството (Јеротик, 2000). Овде архетиповите и нагоните се длабоко вмешани во религиските и морални прашања. Како што рекол Јунг - „конфронтацијата со архетиповите или нагоните станува етички проблем“. Освен ова, религиската идеја за моралното всовршување на човекот (Библија, 1991), Јунг ја поврзувал со процесот на индивидуацијата. Значи, согласно Јунговото сфаќање, религискиот морал може да помогне во воспоставувањето на ментална рамнотеженост меѓу несвесните и свесното во особата.

Покрај вродениот религиски морал, Јунг уште пред Ерих Фром, разликувал хетерономна совест која е условена од средината. Според Јунг, оваа совест настанала под влијание на законите и прописите во општеството.

Јунг, за разлика од Фројд, разликувал и одвоеност меѓу конвенционалниот морал од етиката т.е. лажно од вистинско чувство на вина. Поточно, Јунг тврдел дека лажното чувство на вина се јавува кај луѓе кои се психички неразвиени и кои живеат на инцестуозно ниво. За разлика од ова, велел Јунг, вистинското морално чувство на вина се јавува кога особата се одвојува од родителите тежнеејќи кон самостојност и изградба на внатрешни законитости. Согласно аналитичкото сфаќање, овде се буди здравото разликување на доброто од злото. Ова, сметал Јунг, е почеток на раздвојување на хетерономната од автономната совест.

Освен ова, религискиот морал има битна улога и во формирањето на архетипот Маска (Leeming, Madden, Maral, 2010).

5.3. Улогата на тотемизмот и религиското табу во менталноста според Фројд и Јунг

Во сфаќањето за потеклото на религијата, Фројд го нагласил концептот на табуто. Табуто, според него, поседува двојно значење: нешто што е свето и забрането. Табуто може да се однесува на одредени видови храна, тела на починати племенски владетели или војни кои биле убиени... Фројд забележал сличности меѓу опсесивните состојби и описите на табуата. Согласно психоанализата, тоа укажува дека табуата можат да се разберат како психички состојби кои преовладуваат во областа на несвесното. „Фројд навел само две универзални табуа, а тоа се инцестот и таткоубиството. Тие, според него, ја формираат основата на модерното општество” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 919).

Фројд убедувал дека првиот облик на религија е тотемизмот базиран на табуто за убивање на тотемското животно. Притоа, тотемското животно всушност е супститут за таткото. „Мислам дека сум потполно во право дека во тотемизмот со неговото длабоко почитување на татковскиот супститут и амбиваленцијата која ја изразува тотемскиот обред, потоа со воведувањето на меморијалната свеченост и забраната, чие што прекршување било казнувано со смрт, се препознава првиот облик во кои се појавила религијата низ човечката историја, што, пак, ја потврдува нејзината поврзаност со општествените правила и моралните обврски кои постојат од самиот почеток. Овде можеме да го дадеме најкраткиот преглед на понатамошниот развој на религијата. Тој без сомнеж се одвива истовремено со културниот развој на човештвото и промените во структурата на човековата заедница”, тврдел тој (Frojd, 1988; стр. 89).

Фројд тотемите ги толкувал како наши прататковци. „Според него, светото тотемско животно било замена за таткото. Виновните синови принесувале тотемска жртва заради надминување на чувството на вина заради таткоубиството” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 388). Фројд објаснувал (Frojd, 1988; стр. 88): „Како замена за таткото во прво време во праплемето се појавило животното. Таквиот избор може да ни се чини чуден, но бездната која човекот ја создал меѓу себе и животното, не постоела за примитивците, а не постои ниту за нашите деца чии фобии од животни можат да се разберат како страв од таткото”. Според Палмер (Palmer, 2001), Фројд мислел дека појавата на идентификација на таткото со тотемските животни е многу веројатна затоа што замената на човекот со животно е многу едноставно да се изврши во периодот од детството, бидејќи децата не го разликуваат човечкиот од животинскиот свет. Тотемскиот систем, велел Фројд, е дел од филогенетското наследство на секое дете.

Фројд изјавил (Frojd, 1988; стр. 88): „Во односот кон тотемското животно била потполно зачувана амбиваленција на емоционалните односи – гнев и почит кон таткото. Од една страна, тотемот важел за телесен предок и дух заштитник на кланот и морал да се почитува, од друга страна бил воведен празник кога му се

подготвувала истата судбина на таткото. Сите членови на племето заедно го убивале и јаделе тотемското животно. Тој празник бил триумфално славење на победата на здружените синови над таткото”. Бејли истакнува дека најсилните табуа биле против непочитувањето на таткото како владар на племето (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Во понатамошниот осврт на психоанализата се истакнува дека следна фаза во тотемизмот е кога местото на животното го завземаат човечки богови. Тука Бог сеуште се прикажува низ животински облик или барем со лице на животно. Во друг случај, тотемот станува подвластен пратеник на Бог кој е неодолив од него, или, пак, легендата дозволува Бог да го убие токму она животно кое било негов предстепен. Според Фројд, во еден тешко одредлив период од тој развој се појавуваат и големите мајчински божества. Тие најверојатно се појавуваат уште пред машките богови, кои потоа долго се одржуваат покрај нив. Но, во меѓувреме, според Фројд (Frojd, 1988), се одиграла голема социјална револуција кога матријархатот бил заменет со воспоставувањето на патријархалниот поредок. „Секако, новите татковци никогаш не ја достигнале семоќта на прататкото; биле многу и живееле едни покрај други во општините кои биле поголеми од племето и морале да се сложуваат помеѓу себе, а биле и ограничувани и со социјалните одредби. Веројатно мајчинските божества настанале во времето на ограничувањето на матријархатот како компензација за запоставувањето на мајката. Машките божества се појавиле најнапред како синови покрај големите мајки, и дури покасно појасно го примиле татковиот лик. Тие машки богови на политеизмот ги одржуваат односите во патријархалното време. Тие се безбројни, меѓусебно се ограничуваат, понекогаш се подредуваат на некој надмоќен врховен Бог. Но, следниот чекор нè води кон враќањето кон едниот Бог татко кој владее неограничено”, велел Фројд (Frojd, 1988; стр. 90). За психоанализата, ваквиот историски развој на религијата е научно докажан т.е. тотемизмот и машките сојузи се потврден историски факт. Фројд тврдел дека дури и во денешно време има многу остатоци од тие древни религиски верување. Еден од нив, велел Фројд, е причестувањето. Фројд (Frojd, 1988) мислел дека во него веродостојно се потврдува смислата и содржината на стариот тотемски обред кога верникот го прима во себе Телото и Крвта на Бог.

Фројд (Фројд, 2008 а) истакнувал дека детските фобии од животни и кастрацискиот страв потекнуваат од некогашниот страв од таткото во праплемето. Притоа, таткото е замена за тотемот кој се почитувал како божество. Поточно, Фројд го дефинирал религискиот страв од Бог и казната од него како страв од таткото во праплемето. За да го докаже тоа, Фројд во делото „Тотем и табу” укажал да не се занемари фактот дека во детските фобии од животни се враќаат извесни црти на тотемизам во неговите негативни одрази. „Меѓутоа, на Ференци му го должиме ретко убавиот опис на еден случај којшто може да се означи единствено како позитивен тотемизам кај детето. Кај малечкиот Арпад, за кого пишува Ференци, тотемското интересирање бездруго не настанува директно поврзано со Едиповиот комплекс, туку врз темелот на

нарцистичка подлога на овој комплекс – стравот од кастрација. Во Едиповиот, како и во Кастрацискиот комплекс, таткото ја игра истата улога на противник на страшливите инфантилни сексуални интересирања. Кастрацијата, како замена за истиот чин, е казната што се заканува од страна на таткото”, објаснува тој (Фројд, 2008 а; стр. 129). Подолу продолжува: „Ако тотемското животно е таткото, тогаш двете главни заповеди на тотемизмот – да не сè убива тотемот и сексуално да не сè општи со жена која му припаѓа на истиот тотем – суштински се слеваат со Едиповиот престап, кој го убил својот татко и се оженил со мајка си, и со двете пражелби на детето чие недоволно потиснување или повторното појавување можеби претставуваат јадро на сите психоневрози” (Фројд, 2008 а; стр. 131).

Фројд потенцирал дека психоанализата открила противречност во тотемската религија. Од една страна е забраната да се убива животно. Од друга страна, убивањето прераснува во празник на жртвување. Ова Фројд (Фројд, 2008 а) го поврзал со амбивалентниот емотивен став карактеристичен за Едиповиот комплекс.

Јунговото гледиште за табуто, пак, е дека тоа го покажува она што е необјасливо. „Од антиката, па се до денес, велел Јунг, општествената градба на обредот и табуто е да заштитат од гласовите на несвесното. Задачата на религијата, според Јунг, е да го канализира табуто т.е. либидото од инцест табуто да се насочи во безбедни и социјално прифатливи форми” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 919).

5.4. Религискиот симболизам и менталноста според Фројд и Јунг

Психологијата на несвесното т.е. и психоанализата и аналитичката психологија, утврдила дека антропоморфизмот, карактеристичен за религиските претстави во менталноста, се неизбежен психички динамизам. Фројд антропоморфизмите ги толкувал како искривувања на психичката реалност кои имаат тенденција да интерпретираат слики кои се согласи со неговата теорија за доминантната сексуалност на несвесното. На пример, Едип е Фројдова типична митска антропоморфна претстава. „Во својата теорија за проекцијата, Фројд дал силна теориска основа за разбирањето на антропоморфизмите како симболи на екстернализациите на внатрешните динамизми” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 73). Ли Бејли смета дека, според Фројд, таков динамизам е заканата на едиповските татковци низ призма на социјалните, митските или верските власти.

Според Јунг, пак, антропоморфните претстави на религиските фигури во менталноста треба да се сфатат како вид на имагинација која тежнее да стане полноправен партнер со знаењето и верата. Тие, велел Јунг, се валидна епистемиологија на срцето која е од суштинска важност за исполнет живот. Во архетипската психологија има аргументи дека антропоморфните претстави можат да станат неверојатно битни за природата, културата и соништата. Јунг сметал дека тие се неизбежни и нужни, но не во буквална смисла, туку како архетипски претстави во вид на персонификации. Тие имаат важни пораки за менталноста (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Може да се каже дека истражувајќи го колективното несвесно, Јунг допринел да се воочи значењето на антропоморфните претстави како неизбежен дел од менталноста без да биде отфрлена религијата од менталноста.

Јунг потенцирал дека архетипската содржина на Бог секогаш е изразена симболички. Поточно, овде симболичкиот јазик постанува јазик на религијата. Во аналитичката концепција симболот е единствено погоден за изразување на човековото непосредно и апсолутно извесно психичко искуство на Бог во него. Освен ова, Јунг тврдел дека кога се зборува за симболот, тој мора да се разликува од знакот кој има семиотичко т.е. буквално значење. Јунг бил убеден дека, наспроти тоа, симболот е најдобра можна формулација на релативно непознатите нешта. Симболот, според него, е нешто „живо“ се додека е исполнет со значење и се дури не е заменет со друг адекватен симбол. Може да се заклучи дека нештото станува симбол зависно од ставот на оној кој мисли на него. Во теоријата за симболите на Јунг, тоа што се пројавува во симболот т.е. низ претставата, не значи и дека треба да се идентификува со него. Јунг сметал дека доколку претставата не е симболична, архетипската содржина на Бог не може да ги открие колективните психички димензии кои се безвремени и вечни како и Бог (Palmer, 2001).

Јунг верувал дека на овој начин се открива дека религиските симболи се израз на еден потиснат облик на искуство т.е. манифестации на колективните содржини. „Соодветно на ова, тие го отвораат психичкото ниво кое потполно го избегнува рационалното дефинирање т.е. е примордијално и независно од личното искуство, но сепак е од најголема вредност за сегашниот и иден развој на човековата психа“, објаснувал Јунг (Palmer, 2001; стр. 129). Колку и да се различни, религиските симболи го откриваат внатрешниот психички живот, сметал тој. Притоа, Јунг мислел не на оној психички живот кои сме го создале самите, туку автономниот т.е. на спонтаната и нерелексивна формулација на непоимливи, универзални и безвремени претстави.

Поточно, Јунг тврдел дека архетипската форма на Бог мора да ја трансцендира симболизмот низ кој таа се открива. Притоа, симболичките содржини на Бог се претстави во кои се канализира специфична количина на психичка енергија. Тој велел дека каква и да било форма да заземат, тие се манифестација и израз на либидото. Интензитетот на нивниот ефект директно произлегува од енергетското поместување во психата, низ влевање на либидална сила во нив (Palmer, 2001).

Јунг тврдел дека религиските симболи делуваат како посредници меѓу несвесното и свеста. Тие ги изразуваат диференцираните и исконски аспекти на менталноста – свесното и несвесното, доброто и злото. Поточно, нивната функција е обесштетувањето и интеграцијата. Согласно аналитичката концепција, симболот е канал низ кој се генерира енергијата од напнатоста меѓу спротивностите. Тој ја движи психата напред.

Јунг нагласувал дека централната управувачка област во менталноста - Јаството, често се проектира низ симболи, како на пример: аватари, свештеници, пророци итн. Оваа архетипска теорија нуди начин на разбирање на

антропоморфните религиски претстави ослободени од буквалниот догматизам, редуktivната научност или прекумерна централизација на Јаството. Според Бејли, таа овозможува антропоморфната симболика во исто време да изгледа како еден вид поетска, митска игра на душата која е делумно свесна, но е предмет на критичка анализа и промени. На пример, Бог Таткото е корисен начин да се изрази аспектот на боженственоста на менталноста, но тој е и некомплетен.

Според аналитичката теорија, нуминозното е од архетипски и симболичен карактер. Тоа во различни култури се манифестира низ различни симболи. Такви се: мандала, крстови, квадрати и сл (Palmer, 2001). Јунг ги објаснувал и варијациите на начините кои се пројавува на архетипот Бог низ различни историски епохи со појавата на религиските симболи. Како што тврдел Јунг, религискиот обред скоро секогаш е проследен со изразување на некои религиски симбол. Ова е симбол на едно религиско доживување кое е неискажливо и ги надминува границите на секојдневните искуства. Пример за такви симболи, кои Јунг (Јунг, 2007 а) често ги наведувал, се манадалата. Јунг тврдел дека симболите на мандалата се забележуваат во религиските обреди кај сите домородни народи. Такви примери се: танцувањето во круг околу оган; еврејската Давидова звезда; кружните витражи и прозорци во црквите; црковните куполи; каменот во Мека на кои му се поклонуваат сите муслимани; младата месечина во исламот; четирите минариња на периферијата на џамиите... Исто така, Јунг велел дека и симболот на Јин-Јанг во таоизмот е пример за мандала. Маден истакнува дека во тантризмот мандалата е прикажана во вид на Бог и Божица како водат љубов.

За да го објасни симболизмот на религиските претстави во менталноста, Јунг наведувал низа религиски фигури. Еден пример за религиски симбол кои го изразува несвесното во аналитичкото толкување е змејот. Кај Лиминг, Маден и Марал (в. Leeming, Madden, Maral, 2010) се објаснува дека, согласно аналитичката концепција, змејот кој стреми да убие е констелација на несвесното или таинствена енергија која е отфрлена од егото. Иако отфрлена, оваа енергија може да го контролира свесниот живот или да биде проектирана кон другите. Според Јунг, овие „внатрешни змејови” треба да се победат за да биде откриена вредноста на целовитоста. Интересен е фактот дека на иконата на св. великомаченик Ѓорѓиј е прикажано токму вакво прободување на змеј со коцје. Јунг тврдел дека убивањето на змејот од страна на светецот е симболична претстава на освестувањето на несвесните делови на Јаството. Херојот кој го убива змејот т.е. св. Ѓорѓија, ја претставува позитивната акција на несвесното, додека змејот негативната т.е. неповолните дејства .

Освен ова, Јунг тврдел дека Јаството одговора на безбројните претстави на спасител во фигура на човек во гностицизмот, вклучувајќи го и Исус Христос. Во комплексната концепција, традиционалната фигура на Исус е симбол на Јаството. Наспроти него, претставата на Антихристот соодветствува на Сенката или на мрачната половина на човечкиот тоталитет (Jung, 1996). „Доаѓањето на Антихристот не е само пророчно сведоштво, туку и неумолив психолошки

закон”, изјавил Јунг (Jung, 1996; стр. 48). Со други зборови, тој тврдел дека библиските ликови - Исус Христос и Антихристот, се само две половина на вродениот архетип Јаство. „Овие големи симболи говорат дека понатамошниот развој и диференцијацијата на свеста доведува до се поопасното спознание на спротивностите што би значело, ништо помалку отколку распнување на егото т.е. мачна суспензија на истото меѓу две неспоиви противречности”, појаснувал тој (Jung, 1996; стр. 50). Освен ова, игнорирањето или одбивањето на соочувањето со она што е зло олицетворено во личноста на Антихристот може да биде штетно за особата, исто како и игнорирањето на доброто. Според Јунг, фигурата на христијанинот е паралела на психичка манифестација на Јаството. Затоа Антихристот всушност е само темната страна на Јаството. Јунг убедува дека овој парадокс е неопходен бидејќи светлината и темнината мораат да бидат во заеднички баланс при човековото самоспознание со цел да се обезбеди ментално здравје на особата.

Од друга страна, Фројдовата психологија необврзувачки се справувала со личноста на Антихристот. Според Боби Катсанис, Антихристот во психоанализата е претставуван како елемент на конфликтот меѓу нагоните Ерос и Танатос вовлечени во јавен и верски дискурс.

Јунг мислел дека христијанството успеало да се одржи два милениума под влијание на архетипот Јаство како консталација која се развивала во менталноста на верниците. „Според Јунг, Исус како човек и учител рапидно го асимилирал во себе архетипот Јаство. Христос го реализирал Јаството што претставувало кулминација на сите психички процеси во историјата на човековата свест. Јунг тврдеше и дека христијанската идеја за уподобувањето на Христа не е замислена како површна идеја, туку како процес кон самореализација т.е. постигнување на индивидуацијата” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 437). Јунг велел дека претставата за Христос е вродена природна архетипска структура на психата во областа на несвесното на сето човештво. На пример, Јунг истакнувал дека Христовиот живот ги има сите обележја на херојски живот: неверојатно потекло, Бог Татко, чудесни дела итн. Јунг тврдел дека овие карактеристики укажуваат на основните архетипски идеи на Јаството кое е присутно во човештвото како несвесен процес. Всушност, Јунг претпоставувал дека Христос, покрај фигурата на Буда, е можеби највисоко развиен диференциран симбол на Јаството. Јунг забележал дека Христос, како симбол на Јаството, може да се третира и како културен херој или целовитост која се стремат да ја постигнат единките и културата. Истото може да се каже и за Мухамед, сметал Јунг (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Јунг тврдел дека и Христос и Светото Тројство се архетипски претстави на психата кои се познати од сонитата и проектираните фантазии како на пример: идејата за надмоќ, сеопфатното, потполно и совршено битие кое е претставено како човек со херојски пропорции итн. Покрај ова, Јунг тврдел и дека многу други религиски метафизички поими, можат да бидат архетипски содржини на архетипот Бог.

Во долгогодишното занимавање со недостатокот на четвртата димензија во архетипот Бог, Јунг се обидел да ја истражи релевантноста на Христос и Сатаната како светла и темна страна на архетипот Бог Татко. Притоа, Јунг заклучил дека Христос и Сатаната се симболични претстави на тензијата меѓу доброто и злото кои потекнуваат од развојот на свеста. Со оглед на тоа што во Христовата фигура постои отсуство на злото, конструктот еманира навидум свесни рефлексии на претставата на Бог. Јунг на спротивставеноста меѓу Христос и Сатаната гледал како на рефлексии на Божјата претстава. Тој сметал дека кога свесното размислување ја модифицира Божјата претстава, тогаш чувството за идентитет станува базирано на идеалите за совршенство, наместо на целосната психа.

Во комплексната теорија и претставите на боженствено раѓање на личност или херој, како на пример, Раѓањето на Исус Христос, претставуваат универзален мотив. Во строга психолошка смисла, Раѓањето го отсликува обидот на надличносниот дел од психата да се реализира во свеста. Јунг сметал дека ваква улога во менталноста има и симболот Луцифер. Во Јунговата теорија за религијата се вели дека и протерувањето на Сатаната и неговите побунети ангели од Небесата на Земјата е ист мотив. Јунг тврдел дека на овој библски настан треба да се гледа како предсвесна основа за формирање на човековата свесност т.е. его структура (Leeming, Madden, Maral, 2010).

5.5. Фројдовото и Јунговото толкување на ангелите и демоните

Од Фројдова перспектива, ангелите претставуваат исполнување на желби и фантазии. Според Фројд, ангелите како гласници и посредници се интернализирани гласови на родителската власт во менталноста. Тие се функции на супер-егото кое го наградува доброто или казнува лошото однесување. Фројд верувал дека Херувимот кој бил поставен да го чува дрвото во Рајот со огнен меч (Библија, 1991), се однесува на татковската закана од кастрација и уништувачката намера на репресија на инцестуалните импулси. Ангелските објави во Библијата, пак, Фројд ги толкувал како спиритуализации на родителската сексуална активност. Тие, според него, се обид од страна на двајцата родители и децата да го доживеат раѓањето како уникатен и посебно благословен чин (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Во Јунговата концепција ангелите претставуваат манифестација на различни својства и функции кои припаѓаат на трансперсоналниот архетип Јаство. Тие се атрибути кои ги проектира Јаството, како што се: моќ, заштита, интелигенција, нарцизам, гордост, извор на живот или смрт, добро и зло. Јунг тврдел дека тие, како гласници, се обиди на дел од Јаството да пренесат информации до свесниот дел од психата, бидејќи инаку нема да бидат сфатени од свеста. Нивната манифестација во човечки облик овозможува емпатичка врска со човекот. Јунг тврдел дека, како посредници меѓу боженственото и човечкото царство, ангелите се манифестации на напорот на дел од надличното несвесно да се одржи во врска со човечката свест и да партиципира во личносниот и временски свет. Според него, такви пројави на несвесното биле:

Архангелот Гаврил кој го спречил жртвувањето на Исак и кој го најавил раѓањето на Исус (Библија, 1991), ангелот кој го открил Коранот на Мухамед.

Освен ангелите, двајцата го анализираше и значењето на демоните за менталноста. За разлика од Јунг кој демоните и комплексите не ги третираше како невротична психичка содржина, Фројд ја толкувал појавата на демоните како симптом на потиснувањето. Тој демоните ги поврзувал со Едиповиот комплекс. „Духовите или демоните не се ништо друго освен проекции на сетилните поттици на примитивниот човек кој од своите афективни преокупации создава личности со кои го населува светот и така повторно ги пронаоѓа сопствените внатрешни процеси вон себе...”, изјавил Фројд (Фројд, 2008 а; стр. 92).

Фројдовата психоанализа смета дека злото извира од репресијата на сексуалното и други силни чувства во несвесното со кои не може да се справи свеста. Фројд го отфрлил концептот за ѓаволот како бескористен, дури и штетен (Leeming, Madden, Maral, 2010). Објаснувајќи ја амбивалентноста на Бог Таткото, Фројд тврдел дека ѓаволот се појавува со цел да ја апсорбира зависта и стравот коишто не се соодветно прифатени во обожувањето на Бог. На прашањето: дали постои светот на духовите? - психолошкиот одговор на психоанализата е - тие постојат во нашиот ментален апарат и способноста на менталноста да фантазира и проектира! Според Фројд, светот на духовите и невидливиот надприроден свет кои се чувствува при религиското искуство претставува проекција на нашиот внатрешен свет. Согласно Фројдовата теорија, особата самата си создава своја религија од своите ментални содржини од искуствата од детството во рамките на семејството кои ја подготвуваат индивидуата за културниот систем на религијата. Како пример на ова, Фројд го навел духовитиот параноичар Шребер. Тој споевите и разрешувањето на своето либидо, ги рефлектирал со „Божји зраци” кои самиот ги комбинирал. Освен ова, Фројд го опишал и случајот со баварскиот сликар Кристоф Хајнцман. Тој во 1677 г. дошол близу Виена со цел да побара помош од визиите и грчењата кои, како што верувал самиот, му ги предизвикувал ѓаволот цели девет години. Според Фројд (Фројд, 2008 б), демонопседнатоста кај Хајнцман, започнала со смртта на неговиот татко. Во серија претстави, тој го потретираше умрениот татко како постепено се претвора во демон кој држи отворена книга во рацете. Фројд овој случај го толкувал како невротско избегнување или затајување на амбивалентноста на татковата претстава во менталноста со која Хајнцман несвесно се бранел од чувството на напуштеност и сиромаштија. Фројд го прикажал Хајнцман дека го избегнува неопходното тагување по природниот татко. Продавањето на неговата душа на ѓаволот ја толкувал како невротски обид да се прифати себе си како син и покорен субјект на татковската претстава со цел да остане во рамките на Едиповиот комплекс, наместо да го живее својот возрасен живот. Преку покорноста на таткото прикажан како демон, Фројд тврдел дека Хајнцман заземал „женски став”. Фројд верувал дека низ овој став, Хајнцман, цели девет години, го чувствувал својот статус на син како загрозувачки. Хајнцмановата демонска невроза му овозможувала да продолжи да се чувствува како инфериорен вазал, иако за тоа плаќал висока цена како што

биле грчењата и визиите. По девет години, ова кулминирало во криза или евентуално ја променило својата форма во т.н. „свети наредби” (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Фројд добро ги познавал средновековните записи за вештерството и често пишувал за кореспонденции меѓу хистеријата и демоноопседнатоста, егзорцистот и психоаналитичарот, демоните и потиснатите афекти.

Од друга страна, Јунгово толкување на демоните е спротивно. Јунг демоните ги третираше како детерминирачки сили кои се наметнуваат на особата. Според него, пример за таква сила можат да бидат и сексот и Еросот, лутината и бесот и желбата за моќ. Таканаречениот – демон, може да биде креативен или деструктивен или, пак, двете истовремено. Во аналитичкото сфаќање се смета дека кога оваа сила, или еден елемент од неа, ќе биде отргната од контролата на особата, тогаш се случува т.н. демоноопседнатост. Јунг демонот го дефинирал како ентитет кој се однесува на основната архетипска функција на човечките искуства од реалноста. Во архетипскиот поим за демоните Јунг вклучува и амбивалентни квалитети и опсесивност. Во дефиницијата на Швајцер, демонизмот се поистоветува со она што Јунг го нарекувал колективна психоза на 20 –от век и при што се активираат потиснатите содржини од личната свест и оние од колективното несвесно (Leeming, Madden, Maral, 2010). Со други зборови, Јунг тврдел дека демонската невроза, психолошки, ќе го инфицира сиот народ на Европа, бидејќи таа не е резултат само на личните потиснувања, туку е социјална дилема во која е активирано колективното несвесно. Јунг рекол: „Тоа што порано го нарекувале лоши духови, ние го нарекуваме невроза или несвесен комплекс” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 246).

Во комплексната концепција, демонизмот, како синоним за демоноопседнатоста, означува необична состојба на умот. Притоа, одредени психички содржини т.н. комплекси, ја преземаат контролата врз севкупната личност наместо егото. За време на демоноопседнатоста, Јаството барем привремено, е суспендирано. Покрај ова, Јунг сметал дека демонизмот може да биде и епидемичен. Според Стефан Дајмонд, ваквите негова форми вклучуваат колективни психози од религиска или политичка природа.

Во Јунговото сфаќање, демонизмот и неговите релации со деструктивната опседнатост се во контекст на Сенката. Како и Сенката, демонот станува зол само тогаш кога ќе почнат да го сметаат за таков. Истиот понатаму е потиснуван или исклучуван од свеста. Јунг тврдел дека притоа ние несвесно учествуваме во тој процес на злото, потенцирајќи ги ерупциите на лутина, бес, социјална деструкција или психопатологија како резултат на демонот.

Во психолошка смисла, Јунг и комплексите ги опишувал како „духови” или „демони”. Во Јунговото сфаќање, тие не секогаш се опасни и штетни, а тоа е во зависност од околностите. Согласно комплексната теорија, комплексите можат да бидат сфатени како идеи и имаат полезен ефект врз психата. Аналитичката психологија укажува дека истите овие конфликти меѓу егото и несвесното не треба да се сметаат за патологии. „Јунг намерно ги преименувал комплексите во „духови” со цел да ги уважи нивните онтологии како умртвени

потенцијали на особата. Тие присилно тежнеат да се отелотворат во времето и просторот и ја туркаат психата кон повисока интегрирачка организација т.е. кон индивидуацијата” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 192).

5.6. Фројдовата и Јунговата теза за улогата на религискиот мит во менталноста

Фројд и Јунг ја истражувале и улогата на религискиот мит во менталноста. Фројдовото и Јунговото гледиште и во оваа област се спротивни. Фројд, на пример, тврдел дека особата треба да го отфрли митот од менталноста. Според него, религискиот мит потекнува од инфантилните несвесни желби (Leeming, Madden, Maral, 2010).

За разлика од Фројд, Јунг тврдел дека религискиот мит има позитивната вредност. „Да се лишиме од митот би значело да се жртвува голем квалитет кои доведува до полнота и здравје”, рекол Јунг (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 805). Јунг го согледувал митот како зрел производ на човештвото и важен израз на колективното несвесно. Во Јунговата концепција, бајката и митот ги изразуваат несвесните процеси. Нивното повторно кажување доведува до повторно оживување и секавање на овие процеси. Ова допринесува за поврзување на свеста и несвесното. Митот, тврдел тој (Jung, 1996), има терапевтско значење за менталноста и затоа препорачувал секоја епоха да му даде нов лик.

Јунг сметал дека митот станува сомнителен само кога неговата содржина се разбере буквално и конкретно, а не симболично.

Попознати митови кои ги анализирале Фројд и Јунг се митот за Орфеј и за Ерос - богот на љубовта во грчката митологија.

Тематски, митот за Орфеј има позиција на посредник меѓу дионизиските (земја, месечина, тело) и аполонските (небо, сонце, дух) форми на обожување. Претстави на Христос, како Орфеј, се појавиле во христијанство, на пример, во катакомбите на апостол Петар и Маркел во Рим. Така, заедничко меѓу Христос и Орфеј е што и двајцата се спуштаат во пеколот (Библија, 1991) и се жртвуваат за спасение на верниците.

Психоанализата во митот за Орфеј открила фиксација базирана на неуспешна резолуција од психодинамички конфликтни искуства за време на Едиповата фаза од психосексуалниот развој. На пример, смртта на Евридика на венчавката со Орфеј, може да индицира син кој сеуште е сексуално фиксиран за мајката. Орфејовото слегување во пеколот, пак, каде се спушта со кралот и кралицата, Фројд го толкувал како преговорот на егото со потсвесните аспекти на родителските претстави кои го сочинуваат супер-егото. Предупредувањето на Орфеј да не се враќа назад за да ја бара Евридика за да ја поведе во горниот свет, Фројд го асоцирало на инцест табуто. Поточно, тоа што Орфеј се враќа назад да ја бара Евридика сугерира обид за разрешување на неговата Едиповска напнатост преку кршење на табуто. Фројд верувал дека митот за Орфеј е основно начело на побожноста со цел да се намали напнатоста која ја предизвикува умирањето.

Според Јунг, пак, смртта на Евридика го претставува спречувањето на протокот на либидото. Навраќањето на Орфеј кај Евридика е неуспешен обид на Анимата да се интегрира во свеста (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Богот Ерос, пак, прв пат бил дефиниран во Фројдовото дело „Зад принципот на задоволството“ од 1920г. Во ова дело Ерос бил прикажан како нагон за живот, сексуален нагон и обединувачка сила. Ерос е познат и како нагон за самоодржување, самозаштита и желба да се создаде живот и ефикасна работа. Фројд тврдел дека кога во менталноста доминира либидалната сила на Ерос, тој ја обезбедува нашата сексуалност и промовира креативност. Фројд сметал дека Ерос е основен концепт кој се однесува на животниот нагон за нарцизам. Поточно, Ерос е вроден нагон. Неговата задача, на прв поглед, може да се чини дека е желбата за храна, секс, професионална позиција, наоѓање партнер, забременување или остварување на поблизок однос со Бог. Според Фројд, Ерос не води надвор од себе самите за да не поврзе со цел која се стреми да стане свесна. На ниво на општество, Ерос ги доведува поединците, групите и народите во сродство. Освен ова, Фројдовата теорија за зрела љубов го подразбира Ерос вклучувајќи ги не само првичните сексуални желби, туку и естетските.

Јунг ја толкувал улогата на Ерос во менталноста различно од Фројда. Во Јунговата концепција за либидото Ерос претставува витална психичка енергија која ги вклучува: телото, сексот, агесија и боженствениот дух. Од аспект на комплексното сфаќање, Еросот е нешто повеќе од нашите телесни желби. Тој има врска со нашето субјективно битие во телото т.е. со нешто кое мора да се направи пред да се доживее смртта. Би можело да се каже дека Еросот е полн со воздишки на олеснување од она што особата долго сакала да го постигне и со кое сакала да се обедини. Јунг го користел терминот – Ерос за да ги претстави своите основни теории на женската психологија, особено на теоријата за архетипот Анима или т.н. женска душа. Јунг тврдел дека Ерос или Анимус е важен машки принцип за жените. Тој е битен за определувањето на сексуалниот идентитет. „Според Јунг мажите имаат Анима во несвесниот дел од умот. Тоа се квалитети на женскиот ерос. Индивидуацијата бара машката свест да се соочи со својата Анима на многу нивоа преку прифаќање на еросот не само како проекција на его нивото (само како сексуален објект), туку исто така и преку асимилација на повеќе зрели слоеви на женскиот принцип во свесноста“ (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 315). Во аналитичката психологија се смета дека менталноста иницира средба со Ерос и намерно го доведува во светлина т.е. во свеста. При овој акт, врската меѓу нив е несвесна и неуредна. Јунг укажувал дека Еросот сака да се изрази од несвесното. Доколку особата не дозволи Ерос да стане видлив и да се отелотвори, неговите енергии ќе се зацврстат на многу нивоа во менталноста предизвикувајќи зависности. Јунг тврдел дека Ерос бара телото да се изрази низ танц, уметност, музика, пишување, креативни активности и љубов кон деца. Тој предупредувал дека без овие изразувања, може да се падне во болест, соматизација, или гледано од религиски аспект – во фундаментализам или површна социјална правда

(Leeming, Madden, Maral, 2010). Во аналитичката теорија се тврди дека богот Ерос може да ја доведе особата до непознатите слоеви од несвесното кои сакаат да бидат изразени т.е. да се отелотворат. „Во тој момент, следејќи ги барањата на Ерос, особата преминува во областа на религијата и духовноста. Ерос може да се дефинира како желба која е поврзана со духот. Со други зборови, Јунг верувал дека особата низ желбите и архетипот Ерос го пронаоѓа Бог. Особата внатрешно е опседната со способноста да го освести боженственото. Јунг тврдел дека длабинската психологија има намера да не насочи кон религијата како област во која живее несвесното” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 315). Според Јунг, Ерос, како архетип, може да предизвика чувство на богата внатрешна зависност од работа или заедница со кои е поврзана особата. Маден вели дека Ерос е спој меѓу душата и духот, и како таков ги провоцира прашањата: Постои ли Бог? Што е тоа што го сакаме и за што живееме? Дали сме нечија копија или сме оригинални? Јунг верувал дека за да се најде одговорот на овие прашања мора да се слушаат внатрешни „мали гласови” и да се пронајдат внатрешните конфликти со цел да им се придаде поголемо внимание. Значи, за да се пронајде смислата и намерата на нашиот живот, неопходно е да се следи нишката на архетипот Ерос. Тогаш желбите ќе не доведат, преку духот, до телото. Во аналитичката концепција се смета дека доколку се разбере симболички, Ерос може да доведе до промена и обнова (Leeming, Madden, Maral, 2010).

5.7. Фројдовото и Јунговото толкување на: „Големата Мајка”, Богородица и Христовото Распятие

Покрај митолошките претстави, Фројд и Јунг го анализирале и влијанието на други поистакнати религиски претстави врз менталноста. Таков пример е религиската форма - „Голема Мајка”. Овој архетип бил поврзуван со сите битни аспекти од животот: раѓањето, плодноста, мудроста, смртта итн. Тој се јавува во распространетото почитувањето божици во антиката и хиндуизмот, во христијанството, но и при гностичкото почитување на „Софија”.

Фројд го толкувал симболот „Голема Мајка” како архетипска манифестација на колективното културно искуство на детскиот развој. Согласно психоанализата, влијанието кое мајката го има врз детето, не е толку нејзино, колку што е резултат на вроденото филогенетско мајчинство. Во основа, филогенетската мајка е поврзувана со негувањето и сакањето, но исто така и со ранливоста и заведувањето.

Фројд, за разлика од Јунг, ја третираше Богородица како олицетворение на Електриниот комплекс во менталноста. Поточно, според Фројд, Богородица е типична религиска претстава за универзалната фигура на мајката (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Фројд и Христовото Распятие го толкувал како желба да се убие таткото со цел да се избегне заканата од кастрација.

Според Јунг, пак, многу религиски фигури можат да бидат поистовестени со архетипот Анима олицетворен во ликот на „Големата Мајка”. Доживувањето на архетипот „Голема Мајка”, велел тој, кај мажите и жените е различно. „Јунг

овој архетипот го поврзал со невиноста. Најпознати такви претстави се онаа на Богородица во христијанството која се поврзува со заштитата и исцелувањето и онаа на божицата Канаги во хинду религијата како божица на чистотата и светоста на мајчинството” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 392).

Освен ова, Јунг го анализираше и симболот „Темна Мајка”. Оваа религиска фигура била почитувана во религиите на тлото на Африка, Египет, Грција, Рим, Индија итн. Јунг велел дека цртањето на слики од исконско и колективно потекло кои се однесуваат на мрачни, примитивни, мистични и исконски нагони кои потекнуваат од природата, можат да се формираат како архетип - „Темна Мајка”. Во аналитичкото сфаќање, овој архетип претставува живот, смрт, сексуалност и преобразувачка енергија. Тој е поврзан со раѓањето, грижата за детето, болните, старите и умирањето. Освен тоа, „Темната Мајка” често е митска претстава на подземјето. Согласно комплексната теорија, овој архетип не мора секогаш да се однесува на мрачната страна од особата т.е. Сенката, туку, како на пример во случајот со Дева Богородица, тој се однесува на светлината и духовното (Leeming, Madden, Maral, 2010). Јунг верувал дека ако темелно се истражат вредностите на овој архетип, се добива моќна динамика која ги надминува нормалните желби и аспирации на жената. Затоа, тој прогласувањето на догмата за Успение на Богородица, го нарекол најважен религиски развој во последните 400 години. „Важноста на оваа прокламација беше во тоа што таа допринесе да се изрази она што се нарекува духовен факт кој може да се формулира како интеграција на женскиот принцип во христијанската концепција на Бог. Успението претставува пробивање на архетипот во свесноста. Прокламацијата претставува официјална црковна санкција на една идеја која била вкоренета во општата побожност и таа е сведок за постоењето на архетипот Мајка низ вековите. Јунг заклучил дека овој архетип е жив во Римокатоличката црква и се храни од психата, но истиот е мртов во Протестантизмот” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 229).

Критикувајќи ја едностраната „машкост” на архетипот Тројство, Јунг сугерирал дека психолошкиот пристап кон христијанскиот Бог може да биде концептиран со кватернитетот. Овде Богородица т.е. „Софија” е претставена како четврта компонента на архетипот Бог. Јунг (Јунг, 2007а) мислел дека догмата за безгрешното зачнување на Богородица Дева и нејзиното Успение го потврдуваат инкорпорирањето на Богородица како на женски елемент во човековото разбирање на природата на Бога.

5.8. Фројдовото и Јунговото учење за првородниот грев на Адам и Ева и Јудиното предавство

Двајцата научници толкувале многу библски настани и личности. Таков е примерот и со првородниот грев на Адам и Ева и Јудиното предавство. Фројд прародителскиот грев го поврзувал со борбата меѓу татковците и синовите и амбиваленцијата на тие односи т.е. Едиповиот комплекс. Фројд тврдел дека библската приказна содржи слабо маскиран израз на Едиповскиот револт во делот кога Адам стреми да стане како Бог Татко преку стекнување на знаењето. Во психоанализата се смета дека во овој настан се крие забрана за

односот меѓу Адам и неговата мајка, која намерно не е спомната во Библијата. Создавањето на Ева од реброто на Адам (Библија, 1991), пак, претставува маскирана инверзија на нивната врска. Во случајов, Ева е императив на мајката, и на тоа укажува нејзиното име, кое на еврејски значи - „мајка на сите живи“. Фројд тврдел и дека чувството на срам од голотијата кое го чувствувале прародителите Адам и Ева после протерувањето од рајот и казнувањето и ветувањето за раѓањето со маки, претставуваат моќни подконтести на сексуалните табуа од оваа приказна. Првиот чин на сексуално соединување на Адам и Ева по нивното протерување од рајот, Фројд го толкувал како непосредна примена на новото сексуално знаење и желби кои тие ги стекнале со каснувањето од забранетиот плод (Leeming, Madden, Maral, 2010). Според Фројд, поголема одговорност за прародителскиот пад е проектирана врз Ева, а со тоа индиректно и врз сите жени. Сепак, согласно психоанализата, оваа предупредувачка приказна првенствено е упатена кон синовите во однос на правата и прерогативите кон таткото. Во психоанализата се тврди дека ова е централна карактеристика и на подоцнежните христијански учења во кои може да се забележи истата Едиповска амбиваленција. Во овој случај, велел Фројд, таа се согледува преку апсолутната послушност кон авторитетот на Бог Таткото од страна на Исус Христос како - втор Адам и на Дева Марија како - втора Ева. Согласно психоанализата, Исус на крајот го заменува Бог Таткото откако се искачил на Небесата при Вознесувањето и заедно со Богородица седнале еден до друг како Цар и Царица (Библија, 1991). Фројд тврдел дека постои паралела помеѓу прародителскиот грев и вината која ја предизвикува Едиповиот комплекс. Може да се заклучи дека, во психоанализата, прародителскиот грев е протолкуван како првото злосторство на убиство на примарниот татко (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Прародителскиот грев бил коментиран и од Јунг. Тој во него гледал тежок процес на раст и развој на менталноста. Овде, Едемската градина во рајот е претставена како архетипски израз на исконската целовитост т.е. како крајна цел на човечкиот живот. Според Јунг, приказната за Адам и Ева е приказ на сметка на растот на свеста и појавата на свесноста преку тензијата меѓу спротивностите во менталноста. Така, Адам не е создаден како маж, туку како единство на машката и женската природа во сите човечки суштества. Создавањето на Ева, пак, е претстава на распад на целовитоста на два идеала (машки и женски) кои се согледуваат во единствената човечка личност. Змијата не е синоним на грев и искушение, туку на мудрост и обнова на животот. Јадењето на забранетиот плод, пак, Јунг го сфаќал како раст на свеста која придонесува за свесност за поларитетите т.е. противностите во менталноста. Свесноста за голотијата кај Адам и Ева, сега веќе не значи чувство на срам и е вон контекстот на Фројдовата сексуалност. Таа претставува појава на етичката свест и созревање на свесноста за половите разлики. Јунг тврдел дека доколку прародителскиот грев се толкува психолошки, тој е терапевтски важен, особено ако се разбере како израз на архетипот Сенка (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Фројд и Јунг оставиле и психолошко толкување и на Јудиното предавство на Исуса Христа (Библија, 1991).

Фројд мислел дека Јудиното предавство има Едиповски корени и потекнува од љубомората. Така, во делото „Две лаги кажани на децата“, Фројд направил експлицитна референца на Јудиното предавство како Едиповско според природата.

Јунг, пак, тврдел дека Јудиното предавство е архетипски т.е. е универзален мотив кој има огромна сила и е врежан во колективното несвесно. Ваквото тврдење Јунг го оправдувал со Шекспировите: „Отело“, „Дамата Магбет“ и „Кралот Лир“, библиските Самсон и Далила, Јаков и Исав, Јосиф и неговите браќа, како и Одисеј и Филактет, Медеја и Џејсон и Клитемнестра и Агамемнон во грчката митологија.

5.9. Религијата, здравјето и болестите (растројствата) во сфаќањата на Фројд и Јунг

Гледано историски, уште во древното време, здравјето и болестите биле сфаќани како казни. Поточно, често болеста и здравјето се третираше како казна или награда од боговите. Познатиот лекар Парацелзиус од 16-от век велел дека болестите потекнуваат од кралството на природата, а оздравувањето од царството на духот. Можеби религијата уште пред времето на развојот на психосоматиката знаела за влијанието на она што се случува во менталноста врз телото. Може да се рече дека огромен број од болестите на современието: ракот, високиот крвен притисок, депресијата, шизофренијата и слични, биле познати од порано. Тие често се доживувале и како „опомени од боговите“ (Јеротик, 2000). Најстариот психолошки систем на светот – абхидахма, потекнува од учењето на будизмот од 5-от век п.н.е. Во него религиските теми како што се: зависта, егоизмот, грижите и слично, беа прогласени за првенствени фактори во предизвикувањето на болестите (Holl I Lindzi, 1983). И Фројд и Јунг забележале дека здравјето т.е. болестите се зависни од присуството на религијата во менталноста.

Тргувајќи од тезата дека религијата потекнува од Едиповиот комплекс, Фројд тврдел дека таа е причинител за низа неврози кои се изразуваат како страв (депресија), загриженост итн. Освен тоа, Фројд поимот невроза го надополнил со појавата и на религиско чувство на вина. Поставувајќи ја теоријата за траумите и вбројувајќи ја религијата во таков вид искуство, Фројд религијата ја класифицирал во т.н. одбранбена реакција карактеристична за неврозата (Palmer, 2001). „Чувството на вина може да има реперкусии и во желба за казнување и на овој начин во личноста да се изрази невротично тежнење кое ќе доведе до тепки душевни пореметувања, па дури и до самоштетување и привлекување несреќи“, објаснува Јеротик (Јеротик, 2000 б; стр. 258). Фројд разликувал два вида на чувство на вина. Според него, првото настанува како реакција на надворешни моменти. Второто, се развива внатре, под влијание на супер-егото т.е. Бог. Садистичкото и масохистичкото над-јас, со чувството на вина и потребата од казна се согледува во присилната невроза, меланхолијата, хистеријата итн (Јеротик, 2000 б).

Невротичноста во религијата психоанализата ја објаснувала и со одбранбените реакции - фиксација и присилно повторување (Frojd, 1988). „Нивниот основен израз се т.н. избегнувања кои можат да прераснат во инхибиција или фобија. Исто така, тие негативни реакции во најголема мера допринесуваат за обликување на карактерот и во основа се исти како и нивните противници – фиксациите за траумата, само што тие се фиксациии со спротивна тенденција. Симптомите на невротата, во најтесна смисла на зборот, се компромисни творби во кои се слеваат тенденциите, и од едниот и од другиот вид од кои произлегува од траумата, така што тие делуваат - час едната, час другата. Низ оваа спротивност на реакциите се создаваат конфликти кои не можат да бидат решени на вообичаен начин”, објаснувал Фројд (Frojd, 1988; стр. 82). Согласно психоанализата, овие феномени - симптомите на ограничување на егото и постојаната промена на карактерот - имаат компулзивен карактер. Тие при голем психички интензитет покажуваат значителна самостојност во однос на другите душевни процеси. Тие, велел Фројд, се така рече – „држава во држава”. Со ова, тој ги окарактеризирал верниците како лица со кои господарат силите на несвесното. „Инхибицијата и животната неспособност на лицата со кои господари невротата во човечкото општество се чини значаен фактор; ние можеме во невротата да препознаеме непосреден израз на нивната фиксација за раниот период од своето минато”, велел тој (Frojd, 1988; стр. 82).

Фројд ја третираше религијата како облик на лудило. „Фројд повлече аналогија меѓу она во што верува верникот и она во што верува параноикот кој и покрај сите докази за спротивното, упорно се држи за своите параноични заблуди” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 365).

Фројд (Frojd, 1988) тврди дека во религиските учења се препознаваат два елемента. Прво, фиксацијата за старата фамилијарна историја и остатоците од неа. Второ е оживувањето на минатото и навраќањето на тоа што е заборавено после долги временски интервали. Овде, сметал тој, треба да биде нагласен фактот дека секој дел кој се враќа од заборавот продира со чудна сила и неспоредно влијае врз менталноста. Наспроти него, логичкиот приговор останува беспомошен. „Тој чуден карактер може да се разбере само според примерот на манијата кај психотична особа. Одамна сфативме дека во манијакалната идеја се наоѓаат скриени делови на вистина кои при своето навраќање претрпеле изопачување и недоразбирања, и дека компулзивното убедување кое го следи лудилото произлегува од тоа јадро на вистината и се проширува на заблудите кои ги опфаќа јадрото. Таквата содржина на вистината која можеме да ја наречеме историска, мораме да ја препишеме и на догмите на религијата, кои, додуша, во себе носат психотичен карактер, но како масовен феномен се истргнала од проклетството на изолацијата”, изјавил Фројд (Frojd, 1988; стр. 91).

Покрај ова, феномените како: анимизмот, магијата, мистиката и психологизираната духовност, Фројд ги објаснувал со концептот за секундарен нарцизам. Притоа, тој убедува дека либидото е повлечено од објектите и е реинвестирано во егото. Според психоанализата, ова вклучува трауматски

ситуации и болести, како шизофренија. Фројд сметал дека особата нив ги доживува како грандиозност или семоќ на себе си (Leeming, Madden, Maral, 2010). „Во „Тотем и табу“ Фројд (Фројд, 2008а) дискутирал за односот меѓу нарцизмот и семоќта тврдејќи дека примитивните луѓе кои верувале дека надворешните настани се случувале под влијание на магичната моќ, страдале од патолошки нарцизам.

Значи, Фројд бил убеден дека доколку особата сака да остане психолошки неосакатена, треба ја отфли претставата на Бог од менталноста. Тој како да го повторил сфаќањето на древната кинеска медицина дека тагата и грижата ја создаваат болеста. Тој сметал дека религијата создава болест со тоа што го скратува задоволувањето на нагоните. Ова предизвикува тага т.е. депресија. Освен тоа, тој мислел дека религијата преку учењето за гревот и казната го зголемува чувството на вина и грижа, а со тоа и напнатоста. Значи, согласно психоанализата, религијата има клучна улога во создавањето на болестите кај особата.

Но, Фројд освен тоа што религијата ја обвинувал за предизвикување невротичност, тврдел дека таа може да има и целисходна улога во менталноста. Ова, велел тој, е во случаите кога таа предизвикува чувство на илузија кај особата. Фројд тврдел дека илузијата е неопходна за формирањето на заедница каква што е Црквата т.е. заедница која ги поврзува верниците и ја обликува содржината на нивната вера. При тоа, илузијата не е разбрана како „грешка“, туку илузорното е во тоа што таа потекнува од светот на човечките желби, поточно постои мотивација за верувањето. Фројд тврдел дека некои делузии не само што не предизвикуваат вознемирувања кај верникот, туку и го подобруваат квалитетот на животот на верникот. Тој верувал дека дури и нивната загуба може да предизвика уште поголема непотребна вознемирениост кај особата. Може да се каже дека иако Фројд бил познат по својот антирелигиски став, тој прифаќал дека, во некои случаи на блага невроза, религијата е поприфатлива од повеќето комплекси и заболувања. Сепак, Фројд верувал дека религијата може да ги спаси луѓето од индивидуалната невроза. Ова пак, сметал тој, не е лек за нив, бидејќи тоа е само замена со универзална невроза (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Од друга страна, во аналитичката концепција неврозите се протолкувани како нарушен тек и дистрибуција на либидалната енергија. Тоа предизвикува неможност да се постигне баланс меѓу прогресивните барања на свесниот ум и регресивните барања на несвесното. „Додека порано мојот пациент цврсто се држеше до својот интелектуален свет и се бранеше со рационализација од тоа што го сметаше за своја болест, сега мораше потполно да се предаде на водството на несвесните содржини во форма на фантазии и кога имаше напади на депресија, веќе не смееше да се принудува себе да прави нешто за да ја заборави, туку мораше да ја прифати депресијата и да ја послуша“, изјавил Јунг (Palmer, 2001; стр. 125). Според Јунг, религиозноста кај невротичарите или манифесто душевно болните е обид да се осмисли нивната невроза или психоза (Јеротиќ, 2000 б). **Кај Јунг болеста станува шанса за созревање т.е.**

предизвик (Јеротик, 1996). „Неврозата, според Јунг, пред се е сигнал, протест на болната душа која притисната од нужноста на конфликтната ситуација, бара спасоносен излез и пат кон понатамошно созревање и продлабочување на личноста” (Јеротик, 1996; стр. 9).

Во аналитичката концепција се смета дека, религијата, како и секоја друга човечка диспозиција, може да стане причина за невроза, само доколку ја наруши психичката рамнотежа. Поточно, религијата предизвикува невроза доколку го поремети протокот на либидалната енергија и со тоа не успее да ги интегрира свесните и несвесните димензии во личноста. Јунг убедува дека религијата и менталноста се во целисходна корелација која резултира со психичко здравје на особата. Јунг го карактеризирал Фројдовото отфрлање на религијата како инфантилен феномен, како превидувањето на фактите дека таа може да го поттикнува интегрирањето на свесниот и несвесниот аспект на психата. Покрај ова, Јунг тврдел дека религијата има клучна улога во одржувањето на психичкиот баланс на поединецот. Тој верувал дека ова се однесува не само во однос на тоа што се случува во сегашноста, туку и на сето тоа што ќе го донесат подоцнежните искуства. Јунг велел дека ако ова се земе предвид, религијата станува константна покренувачка сила во здравјето на личноста (Palmer, 2001).

Но, како што Фројд велел дека религијата покрај тоа што е штетна, во ретки случаи е и полезна за менталноста, така Јунг тврдел дека религија, покрај тоа што е полезна, во одредени случаи може да биде и штетна по менталното здравје. Јунг, слично на Фројд, објаснувајќи го менталниот феномен - инфлација, не ја исклучувал можноста религијата да се пројави во менталноста и како патолошка појава. Тој ја дефинирал инфлацијата како несвесна психолошка состојба која се протега надвор од соодветните граници и која најчесто се идентификува со архетипот Маска. Во патолошки случај идентификацијата се случува со историска или религиска фигура. Ова, велел тој, произведува чувство на претерана важност и најчесто се компензира со инфериорност. Повеќето од Јунговите коментари околу инфлацијата алудираат на идентификација со Јаството или свеста. Притоа, нуминозност на архетипот доведува до нарушување, па дури и распад на поранешната свест. Според Јунг, најдобриот начин да се избегне инфлацијата е себеспознанието. Согласно Јунговото сфаќање, тешко е да се избегне инфлацијата бидејќи интеграцијата на архетипскиот материјал во свеста обично доведува до автообожување или автолацерација (Leeming, Madden, Maral, 2010). Јунг предупредувал дека во таков случај индивидуата од себе прави Бог или ѓавол. Ова доведува до претерување, губење на слободната волја, самоизмама или голем ентузијазам кон добро или лошо (биполаризам). Јунг ја споредувал инфлацијата со искуство на постанување на Бог или супер – човек, преку екстензија на особата над индивидуалните граници. „Ова искуство може да доведе до огромни промени на личноста, каква што е на пример конверзијата, но и до повремено или трајно распаѓање на личноста - шизофренија” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 459). Јунг верувал дека од тука потекнуваат и феномените на мегаломанија или некои форми на пророчка инспирација. Тој тврдел дека ваквите особи се како

хипнотизирани. Тие ги отфрлуваат сите поранешни тврдења како безвредни и веруваат дека можат да ја решат загатката на универзумот. Јунг ова го толкувал како едно моќно сомнение. Тој мислел дека и библискиот Потоп кој ја уништил цивилизацијата е симболичен израз на инфлација т.е. на мешање на свеста со несвесното.

5.10. Религиското кај растроени и болни

Постојат низа примери од Фројдовата психотераписка пракса со кои Фројд, своевременно, ги докажувал гореспомнатите тези. Таков е случајот со Фројдовиот пациент кој чувствувал страв од сопствениот татко отелотворен како страв од животни т.е. фобија од волци. Поточно, во овој случај, попознат како „Човек - волк“, Фројдовиот пациент својата мајка ја проектирал во кастриран волк, а таткото во волк кој кастрира спроведувајќи терор над оној кого што сексуално го задоволува. Според Фројд (Фројд, 2008f), оваа интерпретација на религиските опсесии кај неговиот пациентот се состои од Едиповски и амбивалентни чувства кои секој син ги има кон својот татко. Овие амбиваленции Фројд ги нарекол „фундаментален фактор на секоја религија“. Волкот и Бог од кои се плашел пациентот, велел тој, се проектирани слики на неговиот татко. Стравот на пациентот дека ќе биде изеден од волк и стравот од божја казна, пак, се анксиозности кои ги создала неговата желба татко му да се пари со него, како и неговото отфрлување да се случи тоа, објаснувал Фројд. И првиот и вториот страв, додава Фројд, произлегле од потиснувањето на инфантилниот нагон. Фројд, во делото „Човек волк“, наведува пример на специфична тотемска идентификација на неговиот пациент со животно. Покрај ова, овде постои и идентификација во која пациентот тврдел дека тој лично е Исус. Во случајот „Судијата Шребер“, пак, Фројд навел уште побизарно тврдење, каде пациентот – судија, тврди дека е спасител на светот. Овие религиски делузии, Фројд ги поврзувал со Едиповиот комплекс. Така, Фројд сонот во кој неговиот пациент сонувал како ќе биде изеден од волци, го поврзал со страв од таткото. „Чувството кај пациентот дека ќе биде изеден од волк е само регресивно поместување на неговата желба да има однос со таткото т.е. да биде задоволен како и мајката. Неговата последна сексуална цел, пасивниот став кон таткото, подлегнала на потиснување, а на негово место дошол стравот во облик на фобија од волк“, велел тој (Фројд, 2008 f; стр. 52). Во психоанализата се смета дека од ваквиот страв од сопствениот татко, произлегува и т.н. страв Божји во религијата.

5.11. Религија, исцелување и психотерапија

Психоаналитичкиот и аналитичкиот пристап укажуваат дека истражувањето на религиските претстави може да допринесе за разоткривање на личното и колективното несвесно (Palmer, 2001).

На пример, Фројд тврдел дека при замислената конверзација со религиските фигури, може да се надмине претставата за таткото формирана во детството. Според Фројд, на тој начин можат да се простат неговите недостатоци и со тоа особата да биде ослободена од болното самообвинување, напнатоста или депресијата (Leeming, Madden, Maral, 2010). Постојат сличности меѓу

психоаналитичката психотераписка пракса на „терапија со зборови“, или популарно нареченото „чистење на оцакот“, и светата тајна исповед во религијата.

Со оглед на тоа што целта на психоанализата, како што велел Фројд, е надминување на неврозите, може да се заклучи дека Фројд тврдел дека оздравувањето на особата зависи од отфрлување на религија од менталноста.

Јунг, пак, сметал дека вистинската анализа на личноста започнува кога ќе дојде до исцрпување на содржините на личното несвесно и кога центарот на вниманието ќе се префрли на колективното несвесно. Со други зборови, комплексната психологија открила дека за анализата на особата битни улога имаат религиските содржини кои се појавуваат во менталноста. Притоа несвесните содржини не се идентични со потиснатите, туку опфаќаат уште подлабок слој од особата (Јеротиќ, 2000 б)

Јунг велел дека ништо помалку од Фројд, верува во „mediatrix nature“ т.е. во исцелителската моќ на природата, благодарейќи на која човекот има способност да го излекува својот живот преку откривањето на личното несвесно (Palmer, 2001). Освен ова, Јунг (Jung, 1990), процесот на лечењето на менталноста во психотерапијата го именувал како - „помирување со боговите“.

Во комплексната концепција, оздравувањето на личноста е поврзано со остварувањето на Јаството олицетворено во религиската претстава. Оваа Јунгова идеја потсетува на сфаќањето на Питагориниот ученик Алкемон од 5-от век п.н.е. кој велел - здравјето е хармонија на спротивните сили (Јеротиќ, 2000 б).

Овде, религискиот архетип има улога на обединувач на спротивностите. Јеротиќ истакнува дека овој архетип често е нарекуван и како – архетип спасител. Тој најчесто се јавува во моменти на криза, кога на човека му е најтешко (Јеротиќ, 1996).

Јунг (Јунг, 2007а) бил уверен дека религиите имаат психотераписки карактеристики. Тој нагласувал дека оваа теза ја поткрепува од искуството со своите пациенти. Исто така, битна теза во Јунговото сфаќање на религиите е дека тие се психотераписки системи. „Верата, според Јунг, допринесува за оствестување на Јаството. Ваквиот Јунгов став предизвика Јунг да му сугерира на основачот на здружението „Анонимни алкохоличари“ Бил Вилсон, дека алкохолизмот може да се излечи само со вера во „повисока сила“ – идеја која подоцна станала едно од начелата на здружението” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 494). Впечатлива е Јунговата изјава (Palmer, 2001; стр. 162): „Меѓу моите пациенти кои се во втората половина од својот живот – сакам да кажам постари од 35 години, немаше ниту еден чиј проблем, во крајна инстанца, не беше пронаѓањето на религиски поглед во животот. Со сигурност можам да тврдам дека сите тие се разболеле бидејќи го загубиле тоа што живите религии во сите времиња го давале на своите следбеници, а ниту еден од нив не беше вистински излекуван се дури не се вратеше кон својот религиски поглед на животот”.

Јунг тврдел дека техниката на персонификација е психотераписко средство со кое егото може да се ослободи од несвесните афективни сили на комплексите од несвесното. Во своите мемоари, тој зборува дека, наместо да страда, особата го персонифицира комплексот низ сонот како персонифицирана претстава. Јунг тврдел дека комплексите, како кластери околу архетипската основа, се исто така двосмислени и нуминозни. Во овој контекст, тој укажувал дека психотерапијата треба да ја земе предвид религиската функција на искуствата на исцелување, (Leeming, Madden, Maral, 2010).

„Според Јунг, целата на психотерапијата не е да ја поништи невротата, тука најнапред да воочи на што предупредува таа, за што известува, какво и е значењето и целта” (Јеротиќ, 1996; стр. 10). Значи, Јунг спротивно од Фројд, тврдел дека токму невротата е таа која што лечи.

Значи, Фројд и Јунг укажале дека анализата на религиските несвесни претстави можат да допринесат за здравјето на особата. Фројд сметал дека присуството на религиското во менталноста е штетно и треба да се отфрли за да се постигне оздравување. Спротивно на тоа, Јунг сметал дека присуството на религиските содржини се полезни за здравјето на менталноста.

5.12. Религиската функција на Јаството и Сенката во менталноста

За да се разбере Јунговата теорија за религијата и архетиповите, пред се треба да се сфати функционирањето и улогата на архетипот Јаство во менталноста (Palmer, 2001). Јунг (Јунг, 1995) тврдел дека психата не е фиксиран или статичен, туку динамичен систем подложен на постојани промени и интеракции. Хол и Линдзи (Holl i Lindzi, 1983) потенцираат дека, според Јунг, психичката енергија дејствува по принципот на спротивностите т.е. ентропијата, а врамнотежувањето се случува меѓу свесниот и несвесниот дел од душата. Согласно аналитичката концепција, оваа интеграција е целта на сите човечки битија. Секое раздвојување на свесното и несвесното во нас буди потреба истото да биде надминато и да се случи синтетизирање на душевните процеси. Ова, тврдел Јунг, води до постигнувањето на процесот на индивидуацијата и достигнувањето на архетипот Јаство. Тој велел дека психичката рамнотежа, пак - како цел, е својствена за психата. Таа дури е и нејзина конечна животна смисла. Овој архетип на целовитоста Јунг го нарекол Јаство. „Согласно тоа, Јаството е „наша животна цел”, бидејќи тоа е оној најпотполн израз на судбоносната комбинација која ја нарекуваме индивидуалност. Почетоците на сиот наш психички живот изгледа дека се длабоко вкоренети во таа точка, и сите наши највисоки и крајни цели се чини дека тежнеат кон неа”, објаснува Палмер (Palmer, 2001; стр. 139). Понатаму во аналитичкото поимање, Јаството како емпириски поим, означува тоталитет од сите психички феномени во поединецот. Тоа го изразува единството и целосноста на личноста. Се состои од свесни и несвесни содржини и во суштина е трансцедентно. Јунг сметал дека Јаството е архетип на психичката интеграција кој на личноста и се претпоставува како водечки фактор. Тоа како вродена телеолошка компонентна, како и другите архетипови, се пројавува не во својата „форма”, туку само во својата појмовна „содржина”.

Јунг библискиот град Ерусалим, како средиште на земјата, го поврзувал со архетипот Јаство како симбол на полнотата. Во аналитичката концепција, Ерусалим претставува спој на материјалното и духовното, човечкото и боженственото т.е. Сенката и Јаството (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Јунг тврдел дека Јаството кое има функција на обединување на свесното со несвесното, често се пројавува во вид на емпириски религиски симбол. Тој е создаден од страна на трансцедентната функција на менталноста и е битен за одвивање на процесот на индивидуацијата. Анет Петерсон укажува: „Според Јунг никогаш никој не може да направи емпириска разлика меѓу симболот на Јаството и Божјата претстава во психата, две идеи кои колку и да се обидуваме да ги разликуваме, секогаш се појавуваат помешано и заедно” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 562). Согласно аналитичкото сфаќање, боженствената претстава може да говори за личниот светоглед на особата. Во друг случај, боженствената претстава може да е идеализирана слика која ги компензира личните недостатоци на особата. Јунг рекол (Jung, 1996; стр. 30): „Јаството е претстава на Бог или барем не може да се разликува од неа. Тоа било познато и во духот на раното христијанство, инаку св. Климент Александриски никогаш не би можел да рече дека оној кој се спознал самиот себе го познава и Бог”. Во комплексната психологија се тврди дека спонтаните симболи на Јаството или целовитоста, практично не можат да се разликуваат од претставата на Бог (Jung, 1996).

Својата теорија за религиската функција на Јаството, Јунг ја градел под влијание на гностичките религиски учења. Тој тврдел дека гностичкиот мит за Демиург, како врховно божество, ја илустрира збунетоста на егото кога тоа ќе сознае дека е интронизирано од супраординарниот авторитет на Јаството. Јунг укажувал дека гностичкото учење за драмата која се случува на Небесата ја претставува унијата на свесното и несвесното при процесот на индивидуацијата. Според него, гностичките претстави или симболи, архонси и слично, се изрази на дејството на несвесните психички сили.

Освен ова, Јунг својот став за религиската природа на Јаството, го формирал под влијание и на таоистичките религии. Тој, истакнувајќи дека Тао е среден пат меѓу спротивставеностите, препознал дека целта на таоистичката пракса е повторно воспоставување рамнотежа меѓу спротивностите. Јунг верувал дека оваа цел е истоветна со онаа на индивидуацијата. Всушност, Јунговиот дијалог со таоизмот, допринел и во изградбата на неговото учење за синхронизитетот.

Покрај Јаството, Јунг зборувал и за религиската функција на архетипот Сенка во менталноста. Јунг велел дека овој архетип ја означува онаа страна во особата која таа најчесто ја прикрива. Сенката се состои од мрачни, неприлагодени и потиснати нагонски делови од личноста. Согласно аналитичката теорија, Сенка е онаа темна страна од особата која претежно е составена од примитивни, непросветлени, негативни, социјално или религиски амортизирани емоции и импулси како што е сексуалната страст, моќта, себичноста, лутината.... Сепак, Јунг сметал дека Сенката не може да биде отфрлена како демонско зло, бидејќи

содржи природни неразвиени животни позитивни потенцијали (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Јунг нагласувал дека Сенката во менталноста се доживува како „другата страна“ на архетипот Маска. Според него, ова е така затошто Сенката ги изразува особините спротивни на свесните морални принципи во личноста (Palmer, 2001).

Во религиска смисла, архетипот Сенка го претставува злото во особата. Јунг ја потенцирал силната улога на религиски претстави како на пример: митските фигури на злото или сатаната, во менталноста. „Според Јунг, при нивна анализа, ние се соочува со архетипот Сенка“ (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 76).

Јунг предупредил дека психичката инфлација и човековата гордост можат да предизвикаат Јаството да се смета себе си за господар на универзумот. Аналитичката психологија предупредува дека ова е деструктивно за менталноста. Освен ова, самоспознанието на Јаството преку препознавање на проекцијата на Сенката и Маската може да доведе до отфрлување на сета лажна моќ на несвесното.

Јунг и состојбата на страв од семоќниот Бог, карактеристична за римокатоличките верници, ја карактеризирал како инфлација на свеста т.е. нејзина опседнатост од несвесното. Тој сметал дека постои опасност доколку особата несвесно ја прифати религиската инфлација во свеста. Со други зборови, ако нашите Сенки станат богови, ние сме способни за насилство и деструктивност кон блиските. Во оваа смисла, Јунг алудирал екстерниот Бог да не се прогласува за мртов, бидејќи, таквото Ничеанско тврдење има инфлаторен ефект. Јунг верувал дека на опасност од инфлација укажувале и списите на христијанските мистици и суфизмот (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Јунг укажал и дека постои опасност од религиската претстава во менталноста и кога акцентот е ставен врз надворешната фигура на пројавувањето на Јаството. Овде се работи за потполна проекција во која архетипот е идентичен со надворешните претстави. Притоа, Јунг (Jung, 1990) објаснувал дека архетипот, како душевен фактор, секогаш останува подсвесен. „А кога некоја потсвесна содржина ќе биде ослободена од свеста и се замени со проектирана слика, тогаш, тврдел Јунг, се исклучува нејзиниот соживот и влијание врз свеста т.е. содржината го губи својот живот и е спречена директно да ја обликува свеста. Од некоја одредена точка, па натаму, таа дури оди во регресија длабоко до архаични степени. Затоа, може да се случи, некој христијанин кој верува во свети претстави, сепак, во длабочина на менталноста да остане неразвиен и непроменет, бидејќи целиот Бог му останал надвор од него, односно не го доживеал внатре во душата“, велел Јунг (Jung, 1990; стр. 25).

5.13. Заклучок

Може да биде заклучено дека Фројд и Јунг укажале дека религијата засега многу суптилни области во менталноста како што се: сексуалноста, моралот, симболичното итн.

Според Фројд, религијата е фантазија на која се препушта особата со цел да ги задоволи своите неисполнети сексуални желби. Поточно, Фројд ја

сексуализирал религијата. Тој тврдел дека религијата настанува по пат на потиснување на сексуалниот нагон. Покрај тоа, сметал дека религиската апстиненција од сексот т.е. постот, ја доведуваат особата до невротичност, фрустрираност и незадоволство. За разлика од Фројд, Јунг го отфрлил сексуализирањето на религиското искуство.

Фројд ја поврзувал појавата на религискиот морал со супер-егото. Првите форми на моралот тој ги ставил во контекст со табуто во праплемето. Фројд сметал дека религискиот морал доведува до фрустрираност кај особата бидејќи бара одрекување од сексуалниот и агресивниот нагон. За разлика од Фројд, Јунг тврдел дека религискиот морал има прогресивна и обединувачка улога во менталноста дури и кога тој доаѓа во конфликт со нагоните.

Фројд и Јунг го анализирале и значењето на религиското табу. Фројд истражувајќи го тотем табуто, заклучил дека религискиот страв од Бога и казната од него, претставуваат страв од таткото во праплемето. Притоа, тотемот околу кој се градело табуто претставува замена за таткото. Јунг, пак, сметал дека религиското табу постои за да не заштити од силите на несвесното.

Според Фројд, религискиот симболизам претставува искривување на психичката реалност. Тој, велел Фројд, е проекција на внатрешни диманизми. За разлика од него, Јунг тврдел дека менталноста најдобро се изразува низ религиските симболични претстави. Религискиот симболизам кој се јавува низ архетипските претстави е од суштинска важност за исполнет живот. Јунг сметал дека Јаството често се изразува низ религиските симболи, фигури и религиски личности на различните религии и народи. Јунг на Јаството му дал религиска функција. Тој Јаството дури и го поистоветил со архетипот Бог. Аналитичката концепција укажа дека овие религиски симболи имаат обединувачка улога и се полезни за менталноста.

Во сфаќањето на значењето на религиските личности и настани за менталноста, Фројд и Јунг останале доследни на своите општи теории. Фројд ги толкувал од аспект на својата Едиповска теорија, додека Јунг ги поврзувал со архетипската концепција.

Сфаќањата на Фројд и Јунг биле спротивни и по прашањето на значењето на митологијата за менталноста. Фројд тврдел дека митологијата потекнува од инфантилното несвесно. Менталноста, сметал тој, треба да ја отфрли митологијата. Јунг, пак, сметал дека митовите се производ на колективното несвесно. Доколку се разберат симболички, тие можат да бидат полезни за менталноста, сметал тој.

Фројд и Јунг се осврнале и на значењето на ангелите и демоните во менталноста. Во Фројдовата концепција, ангелите се претставени како функции на супер-егото или желби. Јунг, пак, нив ги поврзал со несвесното. Фројд го отфрлил концептот за ѓаволот како штетен. Во психоаналитичкото сфаќање, демоните се разбрани како последица на потиснатото т.е. се комплекси кои имаат невротична улога во менталноста. За разлика од Фројд, Јунг сметал дека концептот на ѓаволот не треба да се отфрла. Тој демоните ги толкувал како

несвесни сили. Јунг сметал дека анализата на демоните може да биде корисна за психолозите.

Спротивставеноста во сфаќањата меѓу Фројд и Јунг особено е впечатлива во врска со улогата на религијата во менталното здравје. Според Фројд, религијата како невроза настанува преку потиснување на нагоните. Фројд допринел во сознанието дека потиснувањето, особено на сексуалниот нагон при религиската апстиненција, доведува до болест т.е. депресија, тага, страв, загриженост итн. Фројд тврдел дека во религиското однесување има многу заеднички црти со манијата кај психотичните особи. Со други зборови, тој ја обвинил религијата за предизвикување психотичност кај особата. Фројд сметал дека религијата е масовно лудило на човештвото.

За разлика од Фројд, Јунг, поинаку ја толкувал религиозноста кај невротичарите. Тој тврдел низ неврозата особата доаѓа до религијата. Јунг бил убеден дека изградбата на религиски став кај пациентите е предуслов за оздравувањето. Особата оздравува така што го допушта остварувањето на религиските архетипски претстави во менталноста. Во оваа смисла Јунг сметал дека религијата има психотераписка улога.

Заедничко за двајцата е тоа што тврделе дека низ анализата на религиските претстави може да се открие несвесното. Според нив, оваа анализа може да биде полезна по процесот на психотерапијата.

6. РЕЛИГИСКИТЕ КОНВЕРЗИИ, ВИЗИИ И СОНИШТА ВО КОНЦЕПЦИИТЕ НА ФРОЈД И ЈУНГ

Поаѓајќи од Јунговата теза (Јунг, 2007 а) дека кога се зборува за религиските искуства и феномени, всушност станува збор за искуства со највисока вредност, овој дел од истражувањето ќе го опфати толкување на односот меѓу менталноста и специфичните религиски искуства: конверзија или религиско преобратување, визија, религиски сон итн.

Кај Лиминг, Маден и Марал (в. Leeming, Madden, Maral, 2010) се вели дека конверзијата, визијата и религискиот сон, се специфични ментални феномени кои се одликуваат со компулзивен карактер. Во историјата на религијата има многу примери за класични компулзии, а тие најчесто се опишани како духовни искуства на „повиканост“. На пример, свети Фрањо Асишки го оставил благородништвото и кариерата и се оддал на живот во сиромаштво и посветеност кон верата, а тоа го довело до визионерство. Јованка Орлеанка би умрела како обична француска селанка доколку не внимавала на гласовите на светците во нејзините визии.

6.1. Фројдовото и Јунговото сфаќање на религиските конверзии

Според Радмило Вучиќ (Јеротиќ, 2000б; стр. 32): „Конверзијата е потресно и возбудливо доживување кое се протега до корените на душата и ги менува основите од кои потекнуваат сите свесни појави. Се после неа добива нова боја и изменето значење. Некогашното добро се смета за зло и обратно; тоа што досега не привлекувало сега не одбива, а новата цел ги потиснува нештата“. Психолозите на религија опишаа и друг тип на конверзија при која религискиот живот се развива полека и постепено, најчесто под влијание на традиционалната религиозност на родителите. Конверзите често се предизвикани од некои специфични ситуации како на пример: војна, приближување на смртна опасност и сл (Јеротиќ, 1997) . Американскиот психолог Стенли Хол рекол: „Во своето првобитно значење конверзијата е природен, нормален, универзален и нужен процес на скапилото на кое животот го менува својот стожер и наместо егоцентрична, добива хетероцентрична боја“ (Јеротиќ, 1997; стр. 97).

Според дефиницијата на Халами, конверзиите претставуваат драматични пресврти во животот поврзани со внатрешни или надворешни настани. Тие доведуваат до преоценување на нечиј живот. Освен тоа, потоа носат и до промени на идентитетот и прекин на врската со минатото. Халами смета дека конверзиите се именуваат како самодоверба или самољубов која овозможува да се дефинира нов идентитет кај особата. При конверзиите, доколку реалистичното справување не успева или се чини залудно, особата може да се сврти кон религиски начин на справување (Leeming, Madden, Maral, 2010). Од описот на Халами може да се заклучи дека конверзиите се случки на повторно преродување на особата. Тие претставуваат позитивни трансформации на менталноста. Затоа е потребно да им се посвети внимание. При сите конверзии минатите сомнежи и грешки се преобразуваат во целовитост при само еден миг. Тие се пропратени со чувство на сигурност. Овој миг претставува ново раѓање и

ја води кон нов начин на живот. „Во феноменолошка смисла, конверзијата е драматична: постојат извештаи за мистични состојби, визији, фалуцинации и гласови. Сите тие можат да бидат третирали за психотични симптоми, но тие секогаш се поврзани со уште подраматични настани. Конверзијата укажува на мисловно просветлување, ненадеен страв и разбирање на божјиот план за светот и човечката судбина” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 205).

Ервин Старбак, опишал два типа на религиски развој и тоа: „преобразување” т.е. конверзија и тип без преобразба (Јеротић, 2000 б). „На религиската конверзија често и претходат мачни внатрешни бурни и потреси кои, повеќе или помалку, доведуваат до брзи промени и претставуваат прекинување на дотогашниот начин на живеење, така кажано, до внатрешна револуција, преобразување” (Јеротић, 2000б; стр. 32). Според Страбак, конверзијата е проследена со чувства на интензивно доживување страв, грижа на совест и грев. Некои особи доживуваат и очајание, разни егоцентрични и алтруистички мотиви, мисионерски ентузијазам итн.

Фројдовата дефиниција за успешна конверзија се среќава во неговите тези за моралниот мазохизам. Во психоанализата се смета дека супер – егото е формирано од садистички импулси кои се интернализирани. Потоа, супер-егото дава команда на егото која претставува казна за агресивните фантазии. Во моралниот мазохизам, супер-егото се задоволува низ поднесувања и понижувања. **Фројд тврдел дека мирот и среќата кои се забележуваат кај многу конвертити се резултат на овој краен мир меѓу егото и супер-егото кое ја ослободува енергијата која била користена во конфликтот. Ова може да биде извор на многу позитивни, алтруистички однесувања** (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Од друга страна, **Фројд сметал дека преродувањето на особата кое се случува при конверзијата, претставува непријателство кон еден од родителите.** Со други зборови, кога младиот конвертит прифаќа нова религија, тоа може да се толкува како бунт кон родителот. **Фројд тврдел дека конверзијата кај детето, всушност, често е пораката за осуда на родителско лицемерие и површност.** Според него, на колективно ниво, пак, новите верски идентитети, во многу случаи, претставуваат отфрлување на верата на родителите. „Психоанализата тврди дека при конверзиите вообичаено е чувството на примање и давање на љубов. На свесно ниво, тоа е онаа божја љубов за која говорел Блажени Августин, но на несвесно ниво тоа е безусловна љубов на таткото и мајката” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 207).

Јунг (Јунг, 2007 а), пак, религиските конверзии го поврзувал со нуминозното. Тој тврдел дека силината на чувствата при конверзијата потекнуваат од нуминозните сили на несвесното кои особата може да ги доживее како религиски претстави. Јеротик објаснува: „Тие имаат силна моќ, а плодовите или последиците кои ги оставаат во човекот, траат целиот живот (мистичната конверзија, на пример, остава трајни позитивни промени во личност), но и укажуваат на универзалното тежнење на човекот” (Јеротић,

1997; стр. 15). Како пример за такво нуминозно искуство, Јунг ја истакнал религиската конверзија на апостол Павле на патот до Дамаск.

6.2. Фројдовата и Јунговата теза за односот религиска визија - менталноста

Друг специфичен религиски феномен е религиската визија. Што се всушност визиите? Не постои единствено толкување на латинскиот збор „visio”. Дури и ако се каже дека визија значи гледање, видение на нешто нестварно, замисла или слика или доживување на фантазија, сепак со тоа не значи дека би можело да биде потполно исцрпено психолошкото дефинирање на феноменот - визија (Јеротиќ, 1997). Друга дефиниција на религиската визија, е онаа според која визијата може да биде нормален, патолошки или парапсихолошки психички феномен. Јеротиќ вели (Јеротиќ, 1996; стр. 88): „Визиите не се ништо друго, туку сон кои продрел во состојбата на будноста”.

Сферата на религиски визии и соништа е суптилна. Без малку, сите секти го базираат своето учење на „виденија”, или на слушање гласови, нешта кои се добро познати на психијатриската наука. Затоа прво мора да се прави разлика меѓу визии и халуцинации (Јеротиќ, 1997). Германскиот психијатар Ханс Груле истакнува (Јеротиќ, 1997; стр. 28): „Би било сосем неодговорно кога сите луѓе кои се длабоко обземени од нешто, или вистински восхитени или занесени, потоа и оние кои се преобратени, да ги сметаме за душевно болни”. Истражувачите на визионерски искуства, предупредуваат дека визиите можат да бидат провоцирани и од: длабока хипноза низ која доаѓа до т.н. отворање на свеста, традиционална јога и медитација, сензорна депривација, техники на дишење, строг пост, лишување од сонот....

Психолошки гледано, визијата претставува изменета состојба на свест и тоа од сонувачки поматена свест, се до најбудно изострување на свеста. Психолозите приметиле дека при средба со религиската визија доаѓа до промена на стариот систем на свеста, како и на дотогашното доживување на светот.

Психоаналитичарите истражувале халуцинации, визии на душевно нормалните особи и слични мистични искуства на кои укажува и религијата (Фројд, 2008 в). Во врска со ваквите ментални феномени Фројд велел: „Мојам да дадам објаснување дека тие всушност соодветствуваат на регресиите, т.е. дека се мисли претворени во слики и дека таквите мисли доживуваат промени, кои стојат во интимна врска со потиснатите сфаќања или со оние кои останале несвесни... Изворот на овие појави е потиснатото” (Фројд, 2008 в; стр. 233). Тој уште рекол: „Претпоставувам дека океанското чувство кое се јавува при религиските феномени е откриено како нова религија. Обединувањето со вселената, кое му припаѓа како мисловна содржина, ни се чини како прв обид за верска утеха, како некој поинаков пат за одрекување на опасноста која егото ја осознава како закана од надворешниот свет. Уште еднаш ќе подвлечам дека ми е многу тешко да работам со вакви, одвај сфатливи величини” (Фројд, 2008 б; стр. 16). Од друга страна, постојат аргументи дека Фројд не бил против полезноста на мистичните религиски појави за менталноста. На пример, тој изјавил: „Еден мој пријател, кого преголемата жед за наука го втурна во

најнеобични експерименти, така што стана експерт, ме уверуваше дека со јога – вежбите, со отфрлувањето на надворешниот свет, со насочувањето на вниманието кон телесните функции, со специфичниот начин на дишење можат да се разбудат нови чувства и расположенија, за кои тој смета дека претставуваат регреси кон прастарите, одамна складирани состојби на душевен живот. Близу до ова би биле односите кон некои мрачни модификации на душевен живот, какви што се трансот и екстазата. Само што и мене некогаш ми доаѓа да извикам како Шилеровиот нуркач – нека се радува секој кој диши небесна светлина” (Фројд, 2008 б; стр. 17). Инаку, во науката не е исклучена можноста, дека овој Фројдов пријател е Јунг, иако Фројд тоа не го навел.

Јунговото толкување на религиските феномени: визија, сон и слични, воглавно е спротивно од Фројдовото. Како што беше спомнато, Јунг ги проучувал религиските симболи среќавани кај многу народи од различни вери и низ различни времиња. Шамдасани истакнува (Shamdasani, 2009; стр. 231): „Јунг долги години ги истражувал транс состојбите, религиските визиии, халуцинации и практикувањето на визуализации во религиските обреди”. Притоа, Јунг заклучил: „Религиските симболи не потекнуваат од главата, туку некаде од срцето, во секој случај од длабокиот психички слој. Затоа религиските симболи имаат објавувачки карактер, тоа значи дека се спонтани производи на несвесните душевни дејствија” (Jung, 1990; стр. 12). Согласно аналитичката психологија, примордијалните слики т.е. архетиповите како содржини на колективното несвесно, или примарниот процес во психата на човекот, можат спонтано да се појават под некои специфични услови: при долготраен монашки аскетизам, смртна опасност која му се заканува на човекот во сон, како визија, халуцинација, како создавачка инспирација кај уметникот итн (Јеротиќ, 1997). Со оглед на тоа што, според Јунг, ваквите примордијални слики се темели на самата психолошка природа на човекот, истите треба да бидат почитувани и анализирани како и другите природни феномени.

Клучно дело кое го инспирирало Јунг да ги истражува на религиските визиии и соништа, била книгата на Ото „Идејата за светиот”. Овде тој ја опишал природата на религиското искуство. Јунг прв пат за визиите пишувал во 1916г. во делото „Седум беседи со мртвите” каде што ги опишал конфликтите на несвесното. „Според Јунг, визиите се *prima materia* која ја преплавува свеста и треба да биде разјаснета од страна на свеста” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 468).

Јунг го отфрлил Фројдовото толкување на религиските визиии како патолошки инфантилни содржини на несвесното. Тој велел (Jung, 1990; стр. 16): „Како психијатар морам особено да истакнат дека визиите и нивните пропратни појави не смеат критички да се оценуваат како болни”. Јунг (Јунг, 2007 а) тврдел дека постојат историски докази што потврдуваат дека визиите, соништата, па дури и халуцинациите често биле измешани со „философски опус”. Тој повторува дека потврда на ова е примерот со апостолот Павле кој на патот до Дамаск доживеал конверзија предизвикана од визија во која му се јавил Исус Христос во вид на светлина (Библија, 1991).

Јунг сметал дека визијата по својата природа има нуминозен карактер и допринесува за освестување низ динамичен и интеракциски процес. Со други зборови, **Јунг (Јунг, 2007 а) тврдел дека значењето на религиската визија т.е. визијата во психолошка смисла, не е ништо друго туку соединување на душата со Бог.**

Јунг ја негирал Фројдовата теза дека религиската визија е резултат на фантазија. Освен тоа, тој потенцирал дека тие имаат преродувачки и полезен ефекти врз менталноста. **„Визија е онаа точка во која дошло до пресврт во психолошкиот развој на пациентот. Таа има симболичен одговор на прашањето на вековите”,** изјавил Јунг (Јунг, 2007 а; стр. 82). Опишувајќи визија на мандала кое се појавило во сон на еден негов пациент, тој рекол (Јунг, 2007 а; стр. 89): „Тоа би можело да биде подлабоката причина зошто „часовникот на светот” предизвикал впечаток на највисока хармонија. Тоа било првото навестување за можното решавање на разорниот конфликт меѓу материјата и духот, меѓу похотта на светот и љубовта кон Бог”.

Јунг ги поврзувал религиските визији и откровенија со интуицијата. **Јунг велел дека визиите се интуиција сфатена како перцептивна функција на менталноста која вклучува несвесни содржини и можност за воспоставување врски со објекти од минатото или иднината, а кои не се во видното поле. Во комплексната психологија, откровенијата претставуваат интуиција која изненадно се појавува во свеста (Leeming, Madden, Maral, 2010).**

Во аналитичката психологија се тврди дека низ дијалог со визиите како внатрешни содржини на менталноста, се овозможува медитативна техника за психолошко лекување и духовна трансформација со тihuвање и јога. Јунг сметал дека функцијата на ваквата визионерска практика предизвикува една динамична размена помеѓу свесното и несвесното. Притоа, Јунг сметал дека се активираат протоци на моќни емоции и импулси од несвесното. Со ова, Јунг ја открил т.н. трансцедентна функција на психата. Таа, велел тој, се одвива преку пристап, поточно дијалог, со овие нуминозни претстави т.е. преку нивна трансформација и контрола. Јунг мислел дека овие промени во менталноста, подоцна се битни за процесот индивидуацијата како обединување на свесното и несвесното во менталноста.

Сепак, аналитичката психологија предупредила дека визиите можат да ги предизвикаат и негативни реперкусии во менталноста. Јунг бил свесен дека визијата како содржина на несвесното, може да биде разгледана и како ментална болест или како психоза при која свеста е совладана од несвесниот визионерски материјал. Но и покрај тоа, тој инсистирал дека визионерската практика, доколку се работи за поединец со добро развиена свест, може да донесе значителни резултати. Во овој правец, Јунг го напишал коментарот „Тајната на златниот цвет” каде ги подржал визионерските практики во таоизмот. Тој нагласил дека овие практики можат да се применат во функција на проширување на самоспознанието преку оживување на несвесните содржини во свеста (Leeming, Madden, Maral, 2010).

6.3. Фројдовото и Јунговото толкување на религискиот сон

Претставите на Бог, како самостојни слики, се присутни во соништа. „Сонувачот може да се соочи со карактер, предмет или место во сонот кое евоцира возвишно искуство на стравопочит или ненајдејна појава на мир и разбирање. Претставата на Бог може директно да биде повикана преку сонот со чудесни резултати. Претставите во сонот на козмичката борба меѓу добро и зло одразуваат внатрешен раздор и егзистенцијален страв. Иако во сонот претставата може да биде изразена како анти-бог или демонска фигура, содржината на сонот во суштина останува религиска и таа се обидува да не помири со нашите несвесни демони” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 383). Шамдасани тврди: „Религиските соништа укажуваат на зреење на особата” (Shamdasani, 2009; стр. 229). Но, има и автори, како на пример Фројд, кои го тврдат спротивното. Фројд рекол (Фројд, 2008 в; стр. 239): „Изгледа дека сонот и неврозата ни зачувале повеќе од душевните старини, отколку самите што можеме да претпоставиме”. Со други зборови, ако, како што тврдел Фројд (Фројд, 2008 в) – религијата е невроза, тогаш **религиските соништа го откриваат потиснатото несвесно кое, согласно психоанализата, секогаш е од инфантилна природа.**

Фројд тврдел дека универзалните теми во религијата и митологијата се резултат и рефлексција на заеднички психички структури и заеднички поранешни искуства од страна на целото човештво. Психоанализата укажува дека на истите тие психолошки процеси и комплекси се изградени и индивидуалните соништа (Leeming, Madden, Maral, 2010). Фројд бил уверен дека религиските сонови, како и останатите религиски искуства, имаат патолошка природа и илузорен карактер. **„Фројдовото класично гледиште е дека соништата или т.н. „будечки соништа” чие потекло е „подземјето”, како Едиповски теми, се поврзани со кастрациската анксиозност. Тој нагласил дека инцестуозната содржина има потреба од уништување на фалусниот симбол. На пример, пациентот може да сонува црковна камбанарија и таа, од сон во сон, да станува се поизразена. Фројдовски ориентираниот психоаналитичар, работејќи со тој сон, најверојатно ќе ја протолкува камбанаријата како несвесен комплекс на гениталија”,** потенцира Маден (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 255). Фројд објаснувал дека способноста изворно сексуалниот чин да биде заменет со некој друг кој веќе не е сексуален, но е психички сроден со него, се нарекува сублимација. Сублимацијата т.е. преориентирањето на сексуалниот нагон од сексуален кон повисока, културна т.е. религиска цел, велел тој (Frojd, 1986), им успева на мал број луѓе и тоа само повремено. Таа е најтешко остварлива во младешките години. Така, тврдел Фројд, по пат на потиснување, сексуалното се јавува низ соништата. Може да се каже дека, тезата за потиснувањето на нагоните и соништата, особено потиснатата сексуалност, Фројд ја повторил и во теоријата за природата на религиските соништа. Всушност, Фројд тврдел дека проектирањето на желбите низ соништата се клучен фактор во психата и царски пат до несвесното, но и дека еден таков сличен медиум е и религијата.

Во случајот - „Човек волк“, Фројд (Фројд, 2008 г) укажал дека соништата со религиска содржина се поврзани со ослободување на стравот од таткото како израз на неразрешен Едипов комплекс. Тој велел: „Во една куса статија за „Невротата и стравот“ своевременно тврдев дека невротичниот страв потекнува од сексуалниот живот, дека соништата на страв имаат сексуална природа и дека му соодветствуваат на либидото кое застранило од својата цел, кое не стасало до примена. Од ова може да се заклучи дека соништата на страв се соништа со сексуална природа“ (Фројд, 2008 г; стр. 165). Ниеден друг нагон, велел тој (Фројд, 2008 г), уште од детството не морал да претрпи толку потиснувања како сексуалниот со своите безбројни компоненти. Поточно, потиснатите несвесни желби во состојба на спиење дејствуваат така што го предизвикуваат сонот.

Фројд ја исклучил поврзаноста на сонот со боженственото. Тој во делото „Толкување на соништата“ се дистанцирал од боженственото во сонот кое го потенцирала философијата во минатото. Со други зборови, **Фројдовото учење за соништата е производ на класичната наука со својот редукционизам и детерминизам, и во неговиот труд околу соништата нема простор за мистичното и боженственото.**

Сепак, Фројд не ја исклучил позитивната улога на религискиот сон, особено кога тој има улога на ослободување на потиснатите несвесни содржини. „Соништата имаат исцелувачка, ослободителна моќ“, велел тој (Фројд, 2008 в; стр.84).

Битна е и Фројдовата теза дека симболичкиот пристап кон толкување на сонот како тој да има некоја религиска порака може да биде полезен. Таков е случајот со сонот кој го сонувал египетскиот фараон, а го протолкувал боговдахновениот Јосиф (Библија, 1991). Според Фројд (Фројд, 2008 в), ова е лаички пристап кон сонот во кој неговата содржина се сфаќа како целина. Ваквиот пристап, велел тој, не е одржлив кај оние соништа кои се чинат неразбирливи. Поточно, Фројд предупредил дека тешко е да се дојде до симболичката порака на сонот, како што тоа се прави при толкувањето на соништата при поретки случаи во религијата. Тој изјавил: „Како да се дојде до патот на симболичкото толкување на соништата, за тоа секако не може да се даде никакво упатство. Успехот станува работа на духовита досетка, на непосредна интуиција, и затоа толкувањето на соништата со помош на симболика би можело да прерасне во уметничка вештина, која изгледа е поврзана со една особена дарба“ (Фројд, 2008 в; стр. 102). Одовде може да се заклучи дека Фројд верувал дека за да се даде соодветно толкување на сонот, треба да се има посебен божји дар (Библија, 1991). Поточно, со ова тој ги отфрлил суеверните пристапи, па дури и Јунговиот пристап кон толкување на сонот со помош на универзални симболи. Сепак, Фројд не само што не го отфрлил толкувачкиот пристап кон соништата, туку напротив тврдел: „Ниту за миг не треба да се посомневаме во неупотребливоста на поставките на симболично или шифрирано толкување на сонот. Симболичкиот метод е ограничен и не е способен за едно општо толкување. При методот на шифрирање, сè би зависело од тоа клучот т.е.

соновникот, да биде веродостоен, а за тоа недостасуваат граници. Затоа би паднале во искушение, да им се даде право на филозофите и психијатрите и со нив да го избришеме проблемот на толкувањето на соништата како имагинарна задача” (Фројд, 2008 в; стр. 105). Фројд објаснувал дека, при толкувањето на сонот, никогаш не треба да биде заборавено значењето на сексуалните комплекси, особено на Едиповиот. Може да се каже дека, во психоанализата, ликовите и претставите од соништата се третирали како рефлексии на нашите претстави и слики на Бог (Leeming, Madden, Maral , 2010).

За разлика од Фројд, Јунг укажува дека соништата со религиска содржина не смеат да се сведат само на нагоните. Тој ним и придавал мистичко значење. Јунг бил уверен дека психологијата треба да посвети внимание на содржината на религиските соништа. Јунг тврдел дека соништата, како што велел Шелинг, се „гласници на несвесното” на личноста. Тие се психолошки содржини кои даваат информации за личноста и преку своите содржини го покренуваат нејзиниот развој. Според укажувањето на медицинскиот писател Херофилос од третиот век п. н. е., постојат три вида на соништа: тие чие потекло е исполнувањето на желбите, тие чие потекло е во природната видовитост на умот и тие кои се „испратени од бог”. На оваа димензија на сонот укажувал и Јунг (Јеротић, 1996).

Јунг, по долгогодишно истражување на религијата и митологијата, изјавил: „Беше вистинско откритие тоа што во внатрешноста на несвесните состојби на соништата постојат интервали, наречени „сништа”, а во нив ни малку занемарливи сличности со мотивите од митовите, бидејќи митовите се приказни за чуда и се занимаваат токму со оние нешта кои многу често се предмет на верата. Во секојдневниот свет на свеста скоро и да нема слични работи, што значи дека до 1933г., така да речеме, само душевно болните биле опседнати од страна на живи митолошки фрагменти” (Jung, 1996; стр. 43).

Јунг верувал дека постои паралела меѓу митовите и соништата. Тој сметал дека тие се разликуваат во тоа што соништата се лични суровини на несвесното, додека митовите се колективни. Бејли истакнува дека митот, од друга страна, може во позадина да го има сонот, но е производ на наративно обликувана свест. Тие заедно развиле варијанти на религиски текстови, обреди, литература, национални легенди, како и национални херои и божества. Јунг тврдел дека митот е „сон структура”, истовремено отфрлувајќи го Фројдовиот акцент на разбирањето на митот како исполнување на инфантилни желби на несвесното (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Понатаму, во комплексната теорија се тврди дека колективното несвесно, не само што произведува религиски претстави, туку и чувство на доверба дека особата е поврзана со корените на надличната божественост. Јунг бил уверен дека христијанските доктрини за Богочовекот Исус Христос, Девственото Раѓање или Крстот, како психолошки феномени кои спонтано се појавувале низ разни варијации и видови, биле само усовершени во христијанството. Сепак, далечно потекло не е ниту верата, ниту традицијата, туку примитивните соништа, визиите и трансот, сметал Јунг.

Најзначајните откритија во врска со значењето на религискиот сон во менталноста, Јунг ги опишал во делото „Симболи на трансформацијата“. Овде Јунг наведува шизофрени фантазии на младата американка под псевдонимот - Франк Милер. Јунг користејќи го методот на амплификација, ги анализираше соништата на Милер. Така дошол до откритие дека тие содржат буквално цела низа праслики кои се најдревни и најуниверзални „фантазии“ на човековиот род (Palmer, 2001).

Јунг изјавил (Palmer, 2001; стр. 115): „Психологот треба да го прифати гледиштето без квалификации. Дионизиските обреди во служба на фалусот и хтоничката мистерија на класичната Атина исчезнаа од цивилизацијата, а од териоморфните богови останаа само трагите, како што се голубите, јагнињата и петлите кои го красат црковното звоно. Токму како што во нашите тела се сочувани остатоците на надминатите функции и состојби на многу органи, така и нашите умови кои привидно ги надраснале тие архаични импулси и натаму носат траги на еволутивниот стадиум кој сме го минале и благодареејќи на кој во нашите сонови и фантазии одекнува заборавеното минато“. Јунг сфатил дека навидум хаотични соништа на Милер, не се толку маска на нејзиното невротично и либидално минато, туку претставуваат навраќање на примитивните и архаични мотиви и идеи. Тие, според него, се манифестации на нивото на колективното несвесно кое било независно од нејзиното лично искуство. Тоа, велел Јунг, низ вековите се повторувало низ приказните, митовите, соновите, визиите итн. Јунг заклучил, дека Милеровата желба за сонцето е всушност желба за Бог. Тој уверувал дека Милер извршила идентификација на моќта на Бог со моќта на сонцето која ја среќаваме не само кај религиите од блискиот Исток – митраизмот, египетскиот симболизам или Јовановиот Апокалипсис, туку и во книжевните дела на Фридрих Ниче или Гете . Со други зборови, Јунг констатирал дека тие поклопувања несомнено говорат за симболи и слики кои не припаѓаат на ниту едно место, време или поединец, туку се наследни и колективни. Тоа значи дека душата религискиот талог го носи во себе со самото раѓање. „Оваа хипотеза за колективното несвесно и неговите содржини Јунг посериозно ја истражувал анализирајќи ги соништата на ментално пореметените Црнци во САД, а резултатите само ја потврдиле неговата теза. Во ова Јунг посебно се уверил особено во случајот со соништата на еден необразован маж кој сонувал митолошки мотив на распнување на сончево тркало кое датира уште од времето на мезолитот и палеолитот. Не е збор за специфично расно наследство, туку повеќе за универзално. Не станува збор за наследни идеи, туку за функционални диспозиции да се спроведат истите или многу слични идеи“, бележи Палмер (Palmer, 2001; стр. 116).

Јунг потенцирал дека религискиот сон е поврзан со остварувањето на архетипот Јаство. **„Јаството, тврдел Јунг, се манифестира низ сонови, слики и визији кои се многубројни и се од разни типови. Архетипот Јаство е примарна сила во средината на несвесното и таа евоцира првобитни претстави слични на универзалните мотиви на религиите и митовите. Овие претстави**

се емотивни и моќни” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 233). Јунг (Јунг, 1995) сметал дека Јаството често се појавува низ соништата во форма на: круг, топка, кватернитет, часовник, мандала и сл. Мандалата, тврдел тој (Jung, 1996), се сретнуваат често, а се изведени од санскритски збор кој означува - „магичен круг”. Во аналитичкото сфаќање, мандалата претставуваат цртежи засновани на совршена врамнотеженост на круг или квадрат. Тие имаат нагласена средишна точка. Јунг тврдел дека мандалата, како највпечатливи симболи на Јаството, во областа на религијата најчесто се среќавани во тибетантскиот будизам или, пак, во христијанството – како приказ на Христос кој е опкружен со четворицата евангелисти (Palmer, 2001).

Јунг велел дека појавувањето на религиските симболи мандала низ соништата и визиите е начин на кој свеста се ослободува од психичкиот хаос. Притоа, психичките содржини се доведуваат до хармонија. Може да се каже дека мандалата ја намалуваат конфузијата и паниката и воведуваат ред, баланс и целовитост во психата. Јунг откри дека мандалата најчесто се јавуваат во соништата во вид на кругови, цвеќиња, геометриски мултипликации, зраци на светлина итн. Според него, тие се претстави на мир, моќ, единство и трансценденција. Некои се очигледни во природата, но некои се производ на уметноста и верата, истакнува Бејли (Leeming, Madden, Maral, 2010). Јунг изјавил (Јунг, 2007; стр. 92): „Мандалата се еден апстрактен, речиси математички приказ на неколку главни проблеми со кои се занимавала христијанската философија”. Јунг тврдел дека мандалата низ историјата служеле како симбол за философско докажување на природата на Божеството, или за да се предочи нивната видлива форма заради обожување, или како мантра за јога – вежби на Исток. Мандалата, велел тој, секогаш имале соединувачки карактер т.е. укажувале на интегрираност на битието, хармонизација, тежнење кон совршенство кое религијата го нуди на верниците. Јунг (Јунг, 2007 а) уверувал дека овој симбол, како и квадрантот, често се јавувал во религиските мотиви. Тој го изразува стремежот кон постигнување внатрешна обединетост на битието. Јунг објаснувал: „Симболот можел да се појави и низ сонот и тоа под маскиран облик, како на пример: часовник или друга кружна форма. Мандалата се израз на одреден став кој не можеме да го наречеме поинаку освен „религиски”. Тие симболизираат или боженствено суштество кое, во состојба на сон, дотогаш било сокриено во телото, а сега е екстрахирано и оживеано, или, пак, сад или простор во кој се одвива преобразбата на човекот во „боженствено” суштество” (Јунг, 2007 а; стр. 129).

Со цел да ја објасни динамичката карактеристика на мандалата, Јунг навел пример на сон во кој млада пациентка сонувала енергетска топка која ја нашла во поле. „Топката одеднаш оживеала пулсирајќи со зраци, како управувана од опасна електрична енергија. Таа почнала заканувачки да врти околу девојката, а девојката соочувајќи се со неа постојано викала: јас верувам во Бог! Тогаш небото се смирило, а топката паднала на земјата и околу неа почнале да растат цвеќиња. Девојката се разбудила испотена и набргу после ова станала религиски водач”, бележи Бејли (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 563).

Постои и друг сон со религиска содржина на Јунгов пациент, кој Јунг го именувал – „присуство на Бог”. Во сонот пациентот вели: „Фенер од светлина интезивно се подига пред моите очи. Светлината ги осветли моите мисли. Светлината беше толку позитивна и добра. Одеднаш имав пристап кон длабоки перцепции. Потоа, пред мене заблескаа претстави на сексуални активности кои јас ги идентификував како ѓаволот. Паднав од тага пред објектот на мојата загубена љубов – мојот некогашен биолошки татко. Потоа, претставата на Христос ми се приближи. Почнав да ја читам Библијата, иако не бев во црква седумнаесет години. Одредени зборови од страница од Библијата се одлепија и станаа тродимензионални. Блаженство! Спиев лесно чувствувајќи се сигурно и исполнето” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 233).

Јунг тврдел дека работата со соништата е клучна метода во справувањето со архетипот Сенка. Покрај ова, тој во неговата терапевтска пракса често правел паралели на соновите на неговите пациенти со архаичните религиски митови. Таков е примерот со оној за Дева Марија.

Јунг укажувал и на постоење на т.н. божествени или пророчки соништа кои ја засегаат личноста и нејзиниот внатрешен психички живот. Јунг (Јунг, 2007 а) велел дека општата предрасуда во врска со соновите е доказ за потценување на душата. Со ова, тој всушност укажувал дека сонот треба посебно да се уважува, посебно оние соништа кои кријат „боженствена” порака во себе. Јунг рекол: „Постојат голем број магични обреди со единствена цел - одбрана од неочекуваните налети на несвесното. Примитивецот и неговиот дух не ги збунува чудесниот факт дека сонот, од една страна, е божествен глас и порака, а од друга страна непресушен извор на непријатности. Видливи остатоци од ова наоѓаме и во психологијата на еврејските пророци” (Јунг, 2007 а; стр. 23).

Може да се каже дека гореспомнатата Јунгова теза е во согласност со сознанијата на теологијата во врска со соништата. На ова посочува тоа што Јунг се сложувал со дел од тврдењата на средновековните црковни отци. Таков пример е она на Бенедикт Прериус, според кое одредени сонови може да имаат божествена природа. Цитирајќи го црковниот отец, Јунг запишал: „Многу од нив се природни, некои се човечки, а некои божествени. Постојат четири причини за сонот: телесна болка, афект или возбуда предизвикана од љубов, страв или омраза, моќта и лукавството на демоните и соништа кои се испратени од Бог” (Јунг, 2007 а; стр. 24).

Покрај ова, тој го прифатил и тврдењето на хуманистот Каспар Појцер кој велел дека треба да се посвети внимание на важни соништа. Јунг изјавил (Јунг, 2007 а; 28): **„Воопшто не е особина на суеверен, туку на религиозен, умен и претпазлив дух кој е загрижен за своето спасение, тоа дали тој размислува за тоа дали соништата, кои често ни доаѓаат и нè поттикнуваат на недела, ги подметнал ѓаволот, како што, од друга страна, размислува дали соништата што не поттикнуваат на добри дела, какви што се девственоста, давањето милостиња и предавањето на духовен живот, се испратени од Бог”.**

Во својата психотерапевтска пракса, Јунг анализираше над 400 соништа со религиска содржина на неговите пациенти. Тој рекол: „Јас објавив избор од 47

соништа кои содржат мотиви од посебен религиски интерес. **Соништата треба да се разгледуваат како можеен фактор на информации за религиските тенденции на несвесното**” (Јунг, 2007 а; стр. 33).

Битно е да биде истакнато дека Јунг бил претпазлив околу толкувањето на соновите со религиска содржина. Тој изјавил (Јунг, 2007 а; стр. 36): „Повеќе би сакал да се повикам на еврејскиот Талмуд, кој вели дека сонот е свое сопствено толкување. Кажано поинаку, јас го прифаќам сонот за она што тој е”. Според него, **религиските, како и останатите видови соништа, можат да претставуваат надомест за непријатните барања кои се од чувствена природа. Соништата, тврдел тој, до голем степен се состојат од колективен материјал во којшто се повторуваат извесни мотиви во речиси идентичен облик во митологијата и во фолклорот на различните народи. Соништата со религиска содржина, објаснувал Јунг (Јунг, 2007 а), често може да се еден вид надомест (компензација) за задоволување на некои друг неостварен архетип, како на пример „сликата за жена”, т.е. Анимата.**

Покрај ова, Јунг ја истражувал нумерологијата. Тој верувал дека нумерологијата се јавува низ симболите на сонот. Затоа, укажувал Јунг, симболизмот на броевите и нивната историја треба да се почитуваат. Така, на пример, кругот или топката кои го содржат бројот четири, за голем број учени предци имале алегориско значење на божеството. Јунг тврдел: „**Кватернитетот е една, помалку или повеќе, директна претстава на Бог, која се манифестира во она што тој го создал. Затоа би можеле да заклучиме дека спонтано продуцираниот симбол во соништата на современите луѓе се однесува на нешто слично – на внатрешниот Бог**” (Јунг, 2007 а; стр. 73).

6.4. Фројдовото и Јунговото сфаќање на влијанието на нирваната врз менталноста

Фројд и Јунг го истражувале и религискиот феномен нирвана кој е опишан во хиндуистичките религии. Фројд, за разлика Јунг, бил малку заинтересиран за азиската психологија. Според Фројд, нирвана принципот, во краен случај, е поврзан со нагонот на смртта – Танатос. Поточно, тој велел дека во процесот нирвана, нагонот за живот Ерос се соочува со Танатос, но ова сепак има и позитивни аспекти, бидејќи обезбедува неопходен баланс на активност. Проблемите настануваат кога овие нагони се во дисбаланс.

Од Јунгова перспектива, нирваната симболизира зрел обединувачки процес на индивидуацијата. Таа е помирување на спротивностите преку трансценденција, што, пак, е индикативно на самореализација, а не на разнебитување. Тука, симболите на несвесното се присвојуваат од страна на свеста и Јаството. Иако егото претходно заземало централна позиција во психата, сега му отвора пат на Јаството (Leeming, Madden, Maral, 2010).

6.5. Заклучок

Може да биде заклучено дека за да го објасни потеклото на религиските феномени: конверзија, визија и религиски сон, Фројд посочувал на неговата теорија за природата на невротата.

Фројд тврдел дека природата на религиските феномени: конверзија, визија и религиски сон е потиснатото. Поточно, тие настанале како резултат на ненадминат Единов комплекс и потиснувањето на сексуалниот нагон. Тие имаат инфантилна и патолошка природа т.е. се резултат на невроза која настанала по пат на потиснување на желбите. Значи, согласно психоанализата, конверзиите, визиите и соништата не се ништо друго освен, содржини на сублимираната сексуалност. Фројд сметал дека таа се пројавува во свеста во вид на разни религиски претстави. Тој уверувал дека тенденција на емоциите од минатото е тие да се ослободат и да станат свесни. Кога се отфрлени или порекнати, тие се канализираат низ произведување на невротични симптоми. Фројд тврдел дека така тоа станува „компромисна формација”, нус-производ на внатрешниот антагонизам реализиран во изразување на хистерии, опсесиите, фобиите и анксиозноста (Palmer, 2001). Едноставно, Фројд сметал дека причина за постанокот на неврозите е исклучиво потиснување на сексуалните нагони, и од тоа не треба да се создава никаква мистичност. Согласно психоанализата, кога сексуално либидо ќе биде избркано од свеста, тоа на сила го пробива патот за себе назад во свеста и наоѓа абнормални излези во симптомите на невроза и афектите кои се поврзани со нив. Тој тврдел, дека во неврозата е настанат дисбаланс меѓу потребите и барањата на трите главни компоненти во личноста: идот, егото и супер-егото. Резултатот на тоа е настанокот на соништа со религиска содржина, визији и слични феномени. Фројд изјавил: „Лесно е да се покаже дека јас- идеалот ги задоволува барањата кои се поставени на вишата природа на човекот. Како замена за желбата за таткото, тој содржи никулци од кои се развиле сите религии и нивни феномени” (Frojd, 1986; стр. 291). Тој (Фројд, 2008 в), слично на Јунг, тврдел дека токму затоа анализата на соништата и визиите може да го открие архаичното наследство на човекот и во него да биде препознаено она што е психички вродено и филогенетски пренесено од дамнини.

Јунг содржините на религиските конверзии, визији, соништа, и фантазии, ги прикажа како персонифицирани содржини на архетиповите на колективното несвесно. **Тој (Јунг, 2007 а) нив го сметаше за производи на нуминозни дејствија во менталноста. Според него, тие се одликуваат со создавачки карактер. Јунг тврдел дека поради вродената религиска функција на психата која генерира или посредува нуминозни искуства, психата е континуиран извор на лични откровенија. Тоа се оние мистични и нуминозни искуства кои во длабинската психологија се опишани како будечки визији, синхронни настани итн (Leeming, Madden, Maral, 2010). Во 1928г. Јунг напишал психолошки коментар на кинескиот текст „Тајната на златниот цвет” со што се доформулирало гледиштето дека несвесното е извор на спонтан еволуција на религиските претстави проследени со трансценденција и кои, како што велел тој, на крајот можат да пробијат до свеста низ соништа или имажинација. Освен тоа, Јунг укажал дека религиските визији и соништа можат да имаат и боженствена димензија.**

7. РЕЛИГИСКИТЕ ОБРЕДИ, КОНФЕСИОНАЛИЗМОТ И РЕЛИГИСКАТА ГРУПА ВО КОНЦЕПЦИИТЕ НА ФРОЈД И ЈУНГ

Битна област во истражувањето на односот религија - менталност во која Фројд и Јунг, во најголем дел, ги спротивставиле своите гледишта, е и влијанието на религиските обреди, конфесионализмот и учеството во религиската заедница врз менталноста.

7.1. Фројдовото толкување на религиските обреди како симптоми на невроза

Во делата: „Опсесивните постапки и верските обреди“, „Тотем и Табу“, „Иднината на една илузија“ и други, Фројд ја формулирал тезата дека опсесивната невроза може да биде третирана како патолошки пандан на религијата. Фројд ова го заклучил забележувајќи ги сличностите помеѓу оние пациенти кои страдале од невротични афекти, кои се нарекуваат уште и опсесивни постапки, и постапките низ кои верниците ја изразуваат својата побожност. Фројд тврдел дека и оној кој ја почитува религијата и оној кој страда од опсесивна невроза со часови го извршуваат својот обред. Според него, во двата случаи, неизвршувањето на тој чин предизвикувало акутна напнатост. Фројд сметал дека секое отстапување од тие тривијални формалности предизвикува анксиозност. Доколку тие формалности не се извршеле, се зголемуvalo чувството на вина, велел тој. Согласно психоанализата, тие церемонијални постапки всушност станале „свет чин“ за особата. Кај невротичарите, на пример, тоа може да биде диплењето на облеката според одреден редослед пред легнување во кревет. Доколку тој чин не бил извршен, особата не можела да мирно да заспи (Palmer, 2001).

Фројд убедува дека иако верските обреди имаат јавен и заеднички карактер, и кај нив се среќава онаа иста грижа на совест кога нема да се изврши обредот, како кај невротичарите. Фројдовата аналогија се чини потполна. Двата типа на однесување имаат иста цел. Првата е да изгонат некое искушение, обично несвесно. Втората, велел Фројд, е да го спречат казнувањето кое ќе следи доколку се подлегне на нивното влијание. Фројд тврдел дека, токму заради овие сличности, неврозите може да ги опишаме како - религиозност на поединецот, а религијата како - универзална невроза. Фројд тврдел дека обредите својствени за религијата сочинуваат опсесивни неврози како резултат на неразрешен Едипов комплекс во зрелоста. Обредите во религијата, велел тој, се во насока на жртвување на таткото и спречување на неговиот гнев.

Фројд, генерално, религиските обреди ги опишувал како невротски ритмички повторувања. Фројд уверувал дека верниците не се свесни за мотивите кои ги наведуваат да извршуваат и прифатат различни обреди. Фројд забележал симптоми на религиски обреди во 133 случаи кај неговите пациенти. Сепак, за само за шест од нив дал целосен историјат. Такви се случаите: „Дора“, „Човекот глушец“, осумнаесет годишната девојка со хомосексуални склоности; „Човекот волк“, случајот „судијата Шребер“, случајот со „малиот Ханс“... Фројд бил

убеден дека религиските обреди во тие случаи имаат сличности со невротските симптоми кај невротичарите. Такви симптоми се: совесност со која се почитува и извршува обредот, внимателна посветеност на детали, бунт на совеста или чувство на вина доколку обредот биде изоставен и нивното извршување во изолација (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Фројд констатирал дека религиското однесување и извршувањето на религиските обреди може да биде поврзано со однесувањето кое се сретнува кај опсесивните невротичари. Овде, велел Фројд, заеднички именител е семота на мислите кои на умот му препишуваат магични својства и способности да го контролира надворешниот свет. Психоанализата тврди дека во религијата тоа се пројавува првенствено низ користење обреди за одбрана од искушенија кои потекнуваат од нагоните и заштитата од божја казна заради нивното појавување (Palmer, 2001).

Фројд објаснувал дека невротичите се препуштени самите на себе. Тие се присилени творбите на толпата да ги заменат со творбите на своите симптоми. Невротичарот, велел тој, така создава свој сопствен свет на фантазија, своја религија. Освен ова, психоанализата уверува дека неврозата содржински е необично богата. Таа ги опфаќа сите можни облици на односите меѓу егото и објектот, како оние во кои објектот е задржан, така и оние другите, во кои тој е напуштен или воспоставен во самото его. Ова ги вклучува и конфликтните односи меѓу его и неговиот его – идеал, убедува Фројд (Frojd, 1986).

Фројд открил дека семота на мислите при неврозата и праксата која таа ја произведува ја открива амбивалентноста на емотивниот став – поточно забраната на желбите. Ова, велел тој, потврдува дека Едиповиот комплекс е јадрото на секоја невроза и секоја вина. Оттука, Фројд заклучил дека религиските обреди се одраз на каење. Тие се обид за искупување заради повторно ревитализираното чувство на нешто кое се случило во минатото, уверувал тој. **Согласно учењето на психоанализата, религискиот обред е израз на супресија на одредени нагонски импулси во особата.** Фројд го разбрал чувството на вина како дисјункција меѓу егото и супер-егото. Совеста, велел тој, како дел од супер-егото е проскирирана во претставата на Бог, а оваа проекција помага во одржување на рамнотежа меѓу желбите, моралот и чувствата. Супер-егото или претставата на Бог доаѓа во конфликт со нагонските желби, особено со сексуалните или агресивните. **Фројд тврдел дека во религијата опсесивните обреди се одбранбени механизми и го девалвираат интелектот.** При тоа, тој забележал дека импулсите кои религијата се стреми да ги потисне не се само од сексуална природа, туку се однесуваат на било кој нагон (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Освен ова, Фројд тврдел дека чувството на вина карактеристично за верниците, потекнува од времето на праплемето т.е. од таткоубиство. Согласно психоанализата, тоа има амбивалентен карактер. „Оваа здружена толпа браќа била опседната со истите противречни чувства кон таткото, со истите оние чувства коишто ги среќаваме како содржина на амбиваленцијата на комплексот на таткото кај секое дете и кај секој невротичар. Тие го мразеле таткото којшто

толку моќно им се испречил на патот на нивната желба за власт и на нивните сексуални желби, но истовремено и го сакале и му се восхитувале. Откако го остраниле, ја задоволите својата омраза и со неа ја реализирале својата желба за идентификација. Тоа довело до каење, се појавило сознанието за вината” напишал Фројд (Фројд, 2008 а; стр. 141). Така, продолжува тој, од чувството на вината на синот, се создале двете основни табуа на тотемизмот, коишто се совпаѓаат со двете потиснати желби на Едиповиот комплекс. „Овде се создадени карактеристики коишто ќе бидат решаваачки за религијата. Тотемската религија произлегла од свеста на синовите за вината, како обид да се ублажи и да се потсмри навредениот татко со дополнителна послушност. Сите подоцнежни религии се манифестирале како обиди за решавање на истиот проблем. Овие карактеристики се појавиле уште тогаш во тотемизмот” (Фројд, 2008 а; стр. 142). Фројд сметал дека тотемското животно, како таткова замена, и религиските обреди поврзани со него, претставуваат обид за смирување на чувството на вина кое има функција да оствари помирување со таткото. Тотемскиот систем, велел тој, бил истовремено и договор со таткото. Тој им го ветил сето она што, според детската мечта, можело да се очекува од него - заштита, грижа и чување.

Повикувајќи се на истражувачот на тотемските религии Робертсон Смит, Фројд забележал: „Стариот тотемски обред е повторување на првобитната форма на жртвување. Смеслата на активноста е иста: посветување низ учество во заеднички обред. Притоа, се здружува дури и свеста за вината, којашто може да се задуши само со солидарност на сите учесници” (Фројд, 2008 а; стр. 144).

Фројд бил уверен дека чувството на вина кое се јавува во менталноста на верниците не исчезнало ниту со развојот на религиите. Тој запишал: „Се појасно се појавува стремежот на синот да се постави на местото на Бог Отецот. Со воведувањето на земјоделството, нараснува и значењето на синот во патријархалното семејство. Тој овозможува нови форми на инцестуозно либидо, кое наоѓа свое симболично задоволување во обработувањето на „Мајката земја”. Настануваат формите на божества какви што се: Атис, Адонис и други духовни растенија, а истовремено и младешки божества кои ја уживаат љубовната наклонетост на мајчинските божества и, за инает на таткото, вршат мајчински инцест. Самата свест за вината, што не ослабнела со овие творби, се манифестира и во митовите коишто овие млади љубовници им определуваат кус животен век на мајчинските божици, или ги казнуваат со одземање на машкоста, или ги претвораат во животни поради бесот на Бог Отецот. Адонис го убива Ебер, светото животно на Афродита; Атис, љубовникот на Кибела, умира од скопување. Оплакувањето и радоста поради воскреснување на овие божества преминало во обред на еден друг Бог Син...” (Фројд, 2008 а; стр. 149).

Во оваа насока, Фројд навел пример од персиската религија и истакнал: „Можеби смееме, од приказната во која Митра го убива бикот, да заклучиме дека тој го претставува оној син кој самиот извршил жртвување на таткото, и со тоа, ги ослободил браќата од кошмарот на соучеството. Постоел и поинаков пат за намалување на ова чувство на вина, а по него тргнал дури и Христос. Тој

тргнал по него и го жртвувал дури и сопствениот живот и со тоа ги ослободил браќата од прагевот” (Фројд, 2008 а; стр. 150).

Освен ова, Фројд објаснил дека учењето за гревот на претците има орфиско потекло. Ова, според него, се одржало во мистериите. Оттаму продрело во филозофските школи на стара Грција. Луѓето, велел тој, биле потомци на титаните кои го убиле и растргнале младиот Дионис – Загреус. Нив ги притискал товарот од ова злосторство. Тој истакнува дека во еден фрагмент на Анаксимандар се вели дека единството на светот е нарушено со едно прастаро злосторство. Се што произлегло од таму мора да ја трпи и казната за тоа. Фројд (Фројд, 2008 а) велел дека делото на титаните, поради здружувањето, убиството и растргнувањето, можеби јасно потсетуваат на жртвување кое го опишал св. Нил. Такви се, впрочем, и многу други антички митови, сметал Фројд.

7.2. Неврозата во религиското однесување на Фројдовите пациенти

За да го докаже невротскиот карактер на религиските обреди, Фројд ги анализираше опсесивните обреди кои ги изведувале неговите пациенти пред да легнат во кревет. Тој нив ги толкувал како механизми на одбрана од можноста нивниот татко да ги кастрира. На пример, во делото „Човек волк”, Фројд (Фројд, 2008 f) истакнал дека неговиот пациент не можел лесно да заспие зошто се плашел дека ќе сонува страшни работи, па затоа пред легнување в кревет морал да ги бакне сите икони во својата соба, да изговори молитви и безброј пати да се прекрсти во креветот. Согласно психоаналитичкото сфаќање, Едиповиот комплекс кај овој пациент се состои во тоа што тој го критикувал Бог Таткото. Бог, велел пациентот, доколку е семоќен, тогаш е виновен затоа што не спречува луѓето да се лоши и да ги мачат други луѓе, па потоа да одат во пеколот. Покрај ова, Фројдовиот пациент подоцна пројавил и девијантни мисли и прашања кои ги упатувал на својата дадилка. Тој, на пример, прашувал: Дали Христос имал задник и дали вршел нужда? Ова Фројд го поврзал со сексуалниот развој на пациентот. Тој, велел Фројд, ги потиснал гениталните активности и својот развој го насочил во правец на садизам и мазохизам. Фројд објаснувал (Фројд, 2008 f; стр. 76, 78): „Запознавањето со Библијата на овој пациент му овозможило да го сублимира својот доминантен мазохистички став кон сопствениот татко. Додуша, детето кон таткото почувствувало извесна мера афективна амбиваленција, што е сочувана во сите религии, а својата религија ја нападнал затоа што таа довела до слабеење на овој однос меѓу таткото и синот. Набргу ова довело до негово директно насочување против Бог. Бог, всушност, слично на доживувањето на неговиот татко, грубо постапувал со својот син, но не бил подобар ниту кон луѓето. Го жртвувал својот син, а тоа го барал и од Аврам. Така, почнал да се плаши од Бог”. Така, Фројд заклучил дека штом овој пациент се идентификувал себе си со Божјиот Син, тогаш неговиот татко е Бог. Фројд (Фројд, 2008 f) сметал дека Богот кој му го наметнала религијата, не бил вистинската замена за таткото кого го сакал и без кого не сакал да остане. „Љубовта кон таткото ја развила неговата остроумност. Тој му се противел на Бог за да може цврсто да се држи до таткото. Но, од друга страна, ниту ова непријателство кон Бог не е некоја изворна реакција, туку еден непријателски

импулс кон таткото што се јавил под влијание на анксиозен сон, и во основа претставува само негово оживување. Овие две спротивни чувства на струење, што ќе управуваат со целиот негов подоцнежн живот, се вкрстиле тука во амбивалентната борба на темата - религија. Тоа што произлегло од оваа борба во облик на симптом богохулни идеи т.е. присила да мисли: Бог- измет, Бог – свиња, всушност, бил вистински компромисен резултат во врска со аналната еротика”, објаснил Фројд (Фројд, 2008 г; стр. 79). Освен ова, во опсесивните обреди кај овој пациент се среќава и еден кој го Фројд го поврзувал со Светиот Дух. Поточно, тоа бил обредот во кој пациентот длабоко вдишувал и издишувал во одредени прилики. Фројд изјавил (Фројд, 2008 г; стр: 138): „Тотемот ја претставува првата замена за таткото, а Бог подоцнежната, во која тој повторно добива човечки лик. Тоа го среќаваме кај овој пациент. Во фобијата од волк тој минал низ стадиум на тотемска замена за таткото, која сега се прекинува, и покрај новите односи со таткото, се заменува со фазата на религиска набожност. Таа станала доминантен мотив во животот на детето, но овие победи не минувале без борби, на чии знаци укажуваа појавата на богохулни мисли, а на исходот, присилно претерување во вршење на верските обреди. Ако ги занемариме овие патологии, можеме да кажеме дека верата во овој случај ги скротила неговите сексуални импулси со тоа што понудила сублимација, го смалила значењето на семејните односи и со тоа го заштитила од изолација, отворајќи му пристап кон човековата заедница. Дивото и претрашено дете станало друштвено, учтиво и достапно за воспитување”. Во заклучокот изведен од случајот со овој пациент, Фројд резимирал дека, сепак, верата конечно победила. Нејзините нагонски корени се покажале неспоредливо посилни од трајноста на производот на нивната сублимација. Штом животот донел нова замена за таткото, велел тој, таа отпаднала и била заменета со нешто друго. Да не заборавиме дека неговата набожност потекнувала и од влијанието на жените во неговиот живот т.е. неговата мајка и дадилката, додал Фројд (Фројд, 2008 г). Во случајот „Човек стаорец”, пак, Фројд (Фројд, 2008г) потенцирал дека кај неговиот пациент, и покрај тоа што бил високообразован, и самиот го убедува Фројда дека не верувал во такви глупости, се забележувала изразена суеверност. Фројд мислел дека овој пациентот истовремено и бил и не бил суеверен. Тој затоа и се издвојувал од оние суеверни луѓе кои се чувствуваат едно со својата вера. Пациентот, велел тој, како да разбираше дека неговото суеверие зависи од неговите присилни мисли, иако повремено целосно му се предаваше. Штом ќе совладал некоја од овие присилни желби или мисли со своето надмоќно разбирање, тој ја исмејувал својата лесноверност, и ништо не можело да го потресе. Меѓутоа, кога ќе се нашол во власт на некоја неразрешена присила или отпор, доживувал чудни случајности кои оделе во прилог на неговото религиско верување. „Сепак, тука се работеше за суеверие на еден образован човек. Тој не веруваше во оние вулгарни предрасуди каков што е стравот од петокот или бројот тринаесет, на пример. Но, тој веруваше во предзнаци и во пророштвата на соништата и често му се случувало да сретне луѓе, на кои, на необјаснив начин, само што ќе помислел, добивал писма од нив по подолго време”,

забележал Фројд (Фројд, 2008 е; стр. 86). Фројд сметал дека овие аргументи го докажуваат присилниот карактер на неговото суеверие.

Освен ова, Фројд ја анализирал и вербата во задгробниот живот кај овој пациент. Тој тврдел дека проширувањето на присилни стравови од задгробниот живот кај пациентот не се ништо друго освен една компензација на желбата за смрт упатена кон неговиот татко.

7.3. Фројдовото толкување на христијанскиот обред причестување

Христијанскиот обред на причестувањето Фројд го објаснувал со праисконската Едиповска вина. „Во „Тотем и табу“, тој тврди дека распарчувањето на телото Христово при подготовката на евхаристијата всушност има потекло од праисторијата. Тоа е времето кога во првобитната орда синовите, за да обезбедат пристап до своите мајки, ги убивале татковците и ги јаделе нивните тела откако ќе ги растргнеле. Според него, во христијанското учење човештвото најотворено ја признава својата вина за прастарото дело. Фројд тврдел дека жртвувањето на животот на единородниот Син, претставува најштедро страдање поради тоа. Помирувањето со таткото, велел тој, е потемелно дотолку повеќе што, покрај оваа жртва, следува и потполно одрекување од жената поради која настанал заговорот против таткото. Фројд (Фројд, 2008 а) сметал дека и психолошката судбина на амбиваленцијата ги бара своите права. Така, на пример, синот ја постигнува целта на своите желби кон таткото со истото дело со коешто на таткото му дава најголемо можно покајување. Синот, и самиот станува Бог, неговото место се наоѓа токму покрај таткото, па дури и наместо него. Фројд велел: „Религијата на синот ја заменува религијата на таткото. Како знак на оваа замена, повторно се оживува стариот тотемски оброк во облик на причестување, при којшто собирот на браќата зема од месото и крвта на синот, не повеќе од таткото, и со тоа се посветува и се идентификува со него. Низ бескрајот на времето може да се следи идентичноста на тотемскиот оброк со жртвување на животни, со теантрописката човечка жртва и со христијанското причестување и во сите може да се препознае ехото на ова злосторство коешто толку многу ги притискало луѓето... Христијанското причестување е, во основа, повторно отстранување на таткото, повторување на делото што треба да се окае. Забележуваме колку е точна Фрејзеровата реченица дека христијанското причестување го презело светиот обред којшто, несомнено, е многу постар од христијанството...” (Фројд, 2008 а; стр. 151). Психоанализата тврди дека тој канибален празник сеуште има сила во човековата цивилизација. Согласно ова сфаќање, христијаните ја раздвижуваат потиснатата меморија на архаичниот криминал во чинот на регуларниот обред на јадење на телото и крвта на Исус Христос во евхаристијата. Фројд сметал дека со тоа тие можеби нема никогаш целосно да ја надраснат регресивната амбиваленција на Едиповската драма (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Фројд тврдел дека во христијанското предание, првобитниот грев кој е насочен кон Бог Таткото, всушност е грев кон таткото, кој може да се искупи само преку жртвувањето на синот. Фројд велел (Palmer, 2001; стр. 37): „Знак на таа супституција е оживувањето на тотемскиот обред во облик на причест во кој

браќата примајќи го телото и крвта на синот, а не повеќе на таткото, се посветуваат и идентификуваат со синот. Христијанската причест во суштина е нова елиминација на таткото, повторување на грешниот чин”.

7.4. Влијанието на покајанието и исповедта врз менталноста според Фројд и Јунг

Фројд ги критикувал религиските обреди на давање религиска прошка т.е. покајание и исповед. Според Фројд, овие религиски обреди имаат патолошки карактер. Фројд мислел дека тие, освен што ја зголемува моралноста, ја поттикнуваат особата повеќе да греша. Човекот греша, велел тој, потоа принесува жртва или се покајува, па потоа слободно може повторно да греша. Затоа, потеклото на религијата не е во тоа што Бог го забранил убиството, туку во тоа што тие забрани се во интерес на општеството, објаснувал Фројд (Frojd, 1986). Фројд во неговата теза за покајанието изјавил: „Една друга вистина од областа на етиката, која е богата со проблеми, се состои во тоа што неуспехот, односно надворешното откажување, во голема мера ја засилува моќта на над-јас. Се додека на човекот му е добро, совеста е блага и му допушта многу работи на јас; ако му се случи некоја несреќа, тој се повлекува во себе, ја согледува својата грешност, ги зголемува барањата на совеста, си наметнува воздржаност и се казнува со покајание. Слично се однесувале и цели народи и се уште се однесуваат така. Ова може да се објасни многу едноставно со првиот инфантилен степен на совеста кој не се надминува со интоекцијата на над-јас, туку и понатаму егзистира покрај него и зад него. Судбината се смета за замена на родителската инстанција; кога е човек несреќен тоа значи дека повеќе не е сакан од таа виша сила, дека му се заканува опасност од губење на љубовта и тој повторно се приклонува кон родителското претставување на над-јас, што сакал да го занемари додека траела несреќата. Ова е многу очигледно, кога во строга религиска смисла, во судбината се препознава Божјата волја”, (Фројд, 2008 б; стр. 92).

Освен ова, тој покајанието го поврзувал со чувството на вина кое се јавува заради Едиповиот комплекс. Психоанализата убедува дека не може да се превиди фактот дека чувството на вина кај човекот потекнува од Едиповиот комплекс и дека тоа се создало кога браќата се здружиле и го убиле таткото. Тогаш, тврдел Фројд (Фројд, 2008 б), агесијата не е потиснувана, туку извршена. Таа е истата онаа агесија чие потиснување кај детето претставува извор на чувството на вина, појаснувал Фројд.

Од друга страна, Јунг го третираше покајанието како необјаслива архетипска идеја која е дел од наследната структура на психата. Според него, таа може да се манифестира спонтано и тоа наседа и во секое време. Јунг тврдел дека концептот на покајанието е тесно поврзан со простувањето, тагата, грижата на совеста, но и со христијанската идеја за исповед. Од аналитичка перспектива, вистинското покајание мора да биде израз на Јаството, додека од Фројдова перспектива, доколку сакаме да нема казнување од страна на супер-егото, покајанието мора да потекнува од егото. Јунг заклучил дека покајанието е вообичаен процес на патот до индивидуацијата. Доколку особата сака да ги

следи овие барања на менталноста, мора да го сочува она што во Кабалата е наречено – Цадик т.е. пат на целовитоста, велел Јунг. Согласно учењето на оваа религија, тој на крајот доведува до единство со Бог. Јунг рекол дека истото е својствено и за процесот на вистинското покајание т.е. помирувањето на спротивностите во менталноста. Ова, велел тој, доведува до еманација на нуминозните квалитети со чувство на потполност која е постигната со прифаќање на помирувањето (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Јунг потенцирал дека обредите исповед и причестување влијаат врз намалување на напнатост кај особата. Освен ова, Јунг (Јунг, 2007а) сметал дека религијата придонесува и за изострување на чувството на совесност кај особата. Тој велел: „Совеста, особено немирната, може да е небесен дар, таа може да биде вистинска милост, доколку се користи во насока на поголема самокритика. Самокритиката – како интроспективна, дискриминирачка активност е неопходна за разбирањето на сопствената психологија” (Јунг, 2007 а; стр. 63). Јунг убедува дека немирната совест има улога да ги разбуди и поттикне менталните содржини во менталноста кои порано биле потиснати во несвесното.

Освен тоа, Јунг сметал дека исповедта има битна улога во амортизацијата на непосредното влијание од религиските нуминозни содржини кои се појавуваат во менталноста. „Затоа, ако пациентот е активен верник, веднаш му советувам да се исповеда и причести, за да се заштити од непосредното искуство кое може да биде преголемо за него”, изјавил Јунг (Јунг, 2007 а; стр. 56)

7.5. Фројдовата и Јунговата теза за влијанието на молитвата врз менталноста

Покрај горенаведеното, Фројд и Јунг укажале на влијанието на молитвата врз менталноста.

Според Фројд, религиските обреди на молитвата служат за компензирање на чувството на несигурност кај верниците. Молитвата, велел тој (Фројд, 2008 г) , ги содржи истите оние симптоми кои се впечатливи кај несигурноста која ја чувствуваат невротичарите. За да ја докаже оваа теза, Фројд, го навел случај со неговиот пациент попознат како - „Човек волк”. Фројд истакнал (Фројд, 2008 г; стр. 99): „Несигурноста кај присилните невротичари која, на пример, ја следи нивната молитва, потекнува од несвесните фантазии кои постојано се мешаат во нивните молитви и им пречат. Точно е дека несигурноста на пациентот во извршувањето на некоја заштитна мерка потекнува од фантазиите кои му пречат, но тие често го содржат токму оној спротивен импулс од кој пациентот сакал да се одбрани со својата молитва. Кај нашиот пациент тоа станало многу јасно, бидејќи спречувачкиот фактор не останал несвесен, туку отворено се покажал. Кога сакал да ја изговори молитвата - „Боже, чувај ја”, истовремено од несвесното се пробило едно непријателско „не” кое тој го сфатил како клетва. Ако ова „не” останало немо, тој би се почувствувал несигурно и се повеќе би ја продолжувал молитвата, но бидејќи гласно го изговорил, можел да ја прекине молитвата. Но, пред да го

стори тоа, како и останатите невротичари, и тој се обидел со секакви методи да го спречи упаѓањето на спротивното чувство, на тој начин што ја скратувал молитвата или ја изговарал брзо”.

Од аспект на Фројдовата психоанализа, молитвата е претставена како феномен кој е штетен за душата. Фројд тврдел дека молитвата, како и сите религиски верувања и практики, вклучува инфантилни форми. Молитвата, велел тој, претставува исполнување на неисполнетите желби.

Сепак, Фројд пронаѓал сличности меѓу молитвата и методата - слободни асоцијации. Двата метода, тврдел тој, доведуваат до подлабоко и прогресивно разбирање на тоа што е значајно и осмислено за особата т.е. до развивање на егото и отворање на потенцијалите за интуиција и креативност (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Јунг, пак, тврдел дека молитвата е психолошки целисходна и доведува до зголемување на самосвеста кај особата. Тоа подразбира подлабоки согледувања на вредностите, целите, идеалите и одговорностите на личноста. Ан Биси укажува дека Јунг бил фокусиран на симболичкиот живот и на потребата да се открива внатрешноста на менталноста т.е. несвесното преку свеста, а тоа е слично на молитвениот процес (Leeming, Madden, Maral, 2010). Поточно, **Јунг верувал дека психотерапијата може да ја подобри духовната пракса и обратно, молитвата и концентрираноста можат да ја подобрат општата психолошка благосостојба.**

7.6. Фројдовата критика на обрезанието

Во Фројдовите трудови поврзани со влијанието на религиските обреди врз менталноста, впечатлива е критиката кон религискиот чин обрезание попознат во исламот како сунет. Фројд го сфаќал обрезанието како супститут на кастрацијата која прататкото ја наметнал на своите синови додека имале апсолутна моќ во племето (Palmer, 2001). Психологијата и религијата се на исто стојалиште околу кастрацијата. Таа, согласно овие науки, служи за ослободување на духот од силите на нагонските задоволства. Инаку, кастрацијата се јавува во многу религиски текстови. Така, на пример, просејќи ја својата мајка Гаја, титанот Хронус го кастрирал неговиот татко Уран. Потоа, божицата на љубовта и убавината Афродита била создадена од пената на татковите гениталии во морето. Во паганизмот, уште во 415 г. п.н.е., се среќаат свештеници кои се кастрирале правејќи жртва за да ја прочистат душата и да ги надминат барањата на страста, општеството и семејството, а со цел да го достигнат боженственото. Во втората книга Закони од Библијата е запишано дека кастрирани мажи се протерани од израелската заедница, а евангелистот Матеј пишувал за скопени заради Царството Небесно. Блажени Августин, пак, тврдел дека нападот врз машкоста е осакатување на божјото создание.

Кастрацијата се однесувала на отстранување на биолошкиот пенис од страна на таткото како казна за инцестуозните желби кон мајката. Фројд тврдел дека интернализацијата на овој страшен татко е формативен фактор во создавањето на супер-егото, психички агенс на моралот и цивилизираноста на структуралната топологија на психата (Leeming, Madden, Maral, 2010). Фројд,

врз основа на Шреберовите параноични делузии, ја толкувал кастрацијата како можност неговиот пациент да се спари со Бог со цел да се создадат Божји деца. „Кастрациската напнатост и симболичката кастрација се примарни сили во потиснувањето на нагонското или импулси кон забранетото и задоволување на табуто на инцестот. Синот се откажува од својата сексуална желба кон мајката поради стравот од кастрација од страна на Бог Таткото. Супер-егото, како интернализирана татковска совест и чувар на цивилизираноста, се развива како одговор на кастрациската напнатост и елиминацијата на потребите за тотемскиот татко”, објаснува Стефани Тајтелбаум (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 152).

Освен ова, Фројд жените ги сметал за кастрирани битија затошто имаат послабо супер-его. Покрај тоа, тој тврдел дека и стравот од Бога, потекнува од таму што децата гледајќи ја својата кастрирана мајка, се плашат тие да не бидат кастрирани. Фројдовото гледиште на фетишизмот кое се базира на сомнителни учењата за племенските обреди прикрива искуство на кастрираната мајка. Според психоаналитичкото сфаќање, мајката која во инфантилната фантазија на новороденчето има пенис е предедиповска мајка. Фројд тврдел дека искуството на кастрациската напнатост е неопходно за разрешување на Едиповската фаза. Со тезата за религискиот обред – обрезание, Фројд се обидел да го објасни дека кастрацискиот страв го поттикнува сублимирачкиот процес. Поточно, тој го прикажал обрезанието како симболичка замена за кастрација и кастрациска напнатост. Овие нешта имаат централна улога во Фројдовите текстови за религијата, културата и несвесното. Фројд, истражувајќи ја врската меѓу кастрациската напнатост и стравот од смртта низ неговата фалусна татко-центрична теорија, го еротизирал стравот од смртта во ликот на жената разбрана како мајка, сопруга, но и како смртник (Leeming, Madden, Maral, 2010).

7.7. Фројдовото и Јунговото толкување на влијанието на религиската заедница врз менталноста

Фројд негативно го оценувал и формирањето религиски заедници т.е. здружувањето во група – Црква. Психоанализата открила дека кога поединецот ќе се најде во група – на пример: раса, народ или институција - почнува да се однесува поинаку, отколку кога е во изолација. Кога поединецот е во заедница, велел Фројд (Frojd, 1986), тој станува лесноверен и поотворен за влијанија. Тој ги потиснува своите критички размислувања и способности и е склон лесно да ги прифати „илузиите” кои ги потхранува заедницата. „Тој веќе не е свесен за своите дела и кај него, како и кај хипнотизираниот, одредени подробности се поништени, а други можат да се доведат до степен на крајна егзалтација”, објаснувал Фројд (Frojd 1986; стр. 201). **Фројд убедува дека, при здружувањето во религиска заедница, најзабележителен феномен е порастот на афективност кај секој поемец кој ја губи својата критичка способност. Личноста кога ќе се најде во група, велел тој, е управувана од нагоните. Тој запишал: „Се тврди дека секој од нас во одредена ситуација се однесува како параноик и со создавање на желби поправа некоја, за него неподнослива особина на светот и тоа безумие го внесува во реалноста. Особено**

значаен е случајот кога поголем број луѓе, по пат на безумно искривување на стварноста, заеднички се обидуваат да обезбедат среќа и заштита од страдањата. И религиите на човештвото можеме да ги означиме како такви масовни безумија. Се разбира, никој кој учествува во безумие не може тоа да го увиди” (Фројд, 2008 б; стр. 30).

Покрај ова, Фројд ја критикувал припадноста на религиската заедница и за уназадување на интелектуалниот развој. Фројд бил убеден дека интелектуалната способност на особата кога се наоѓа во опкружување на група, секогаш е под нивото од онаа кај поединецот. **„Во религијата, рекол Фројд, опсесивните обреди се одбранбени механизми кои го девалвираат интелектот.”** (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 239). Освен ова, **Фројд (Фројд, 2008 б) потенцирал дека припадноста на религиската заедница го сопира изборот и приспособувањето со тоа што својот пат за стекнување на среќа и за заштита од страдањата им го наметнува на сите на ист начин.** Нејзината техника се состои во тоа што религијата ја потценува вредноста на животот. Таа, тврдел тој, налудничаво ја изопачува сликата за реалниот свет. Ова, пак, претпоставува заплашување на интелигенцијата. Фројд велел дека со присилно фиксирање на психички инфантилизам и со повлекување во масовно лудило, религијата успева многу луѓе да ги поштеди од неврози. Тој укажувал дека постојат многу патишта кои водат кон среќата каква што му е достапна на човекот. Сепак, ниеден од нив не е сигурен, па така и религијата не може да ги одржи своите ветувања. Кога верникот на крајот ќе биде принуден да зборува за божјата волја, велел тој, тогаш тој со тоа признава дека, како последна можност за утеха и извор на задоволство во страдањето, му преостанува само безусловното потчинување. Фројд заклучил (Frojd, 1986; стр. 205): „Толпата никогаш не ја запознала жедта за вистината и таа ги бара илузиите од кои не може да се одрече”.

Меѓутоа, во Фројдовите тези околу влијанието на религијата врз намалувањето на интелектуалните капацитети кај особата впечатлива е неговата контрадикторност. Тој изјавил (Фројд, 2008; стр. 48): „Со ниедна друга одлука не можеме подобро да ја одбележиме културата отколку со формулацијата дека таа претставува почитување и негување на повисоки психички дејности на интелектуалните, научните и уметничките достигнувања, на водечката улога која во човечкиот живот им се отстапува на идеите. Меѓу тие идеи, врвно место заземаат религиските системи”.

Освен ова, **Фројд (Frojd, 1986) тврдел дека при учествувањето во религискиот живот т.е. при припадноста во толпа, верникот губи од својата индивидуалност.** Според него, верникот кога е во група станува попокорен кон авторитетот и нагонски се подредува секому кој ќе се издвои како водач. Овие две карактеристики, велел тој, се основа на Црквата разбрана како група. Палмер истакнува: „Лидер на групата е Христос, а илузијата кој тој ја потхранувал е идејата дека ги сака сите поединци во групата со иста љубов. Ако не е ова тврдење, сметал Фројд, Црквата би се распаднала. Христијанската заедница го копира архаичното наследство како во праплетето

и низ односот на верникот кон Христос, го оживува односот кој секој поединец го има кон прататкото. Во таа смисла Христос постанал супститут на таткото” (Palmer, 2001; стр. 41).

Покрај ова, **Фројд (Frojd, 1986) тврдел дека припадноста на религиската заедница поттикнува страв, паника и афективност.** Тој сметал дека тие се јавуваат во менталноста кога конкретната маса на која што припаѓал поединецот, ќе почне да се расчленува и распаѓа. „Кога взаемните врски меѓу верниците престануваат да постојат, се ослободува циновски, безсмислен страв”, изјавил тој (Frojd, 1986; стр. 220).

За разлика од Фројд, **Јунг тврдел дека религијата, како колективна психолошка појава, врши т.н. ослободување на психата.** „Кога луѓето ќе се соберат и ќе создаат маса, тогаш се ослободуваат димензиите на колективниот човек – ѓаволите или демоните кои дремат во секој поединец”, велел тој (Јунг, 2007 а; стр. 18).

Јунг видел дека многу архетипски констелации во менталноста кои партиципираат во мистичното, на пример помеѓу родители и деца, се идентификации со групата. Такви се, на пример: племето, општеството или нацијата. Јунг тврдел дека сеопфатната утроба на „Мајката Црква” е метафора иста како – „Мајката природа”, „Мајката земја” или материјата во целина. Тој сметал дека дел од екстривертното однесување може да бидат и различните форми на религиско однесување, т.е. барањето на Бог во заедница преку практикување на религиски концепти и дела на служење (Leeming, Madden, Maral, 2010).

7.8. Фројдовото и Јунговото толкување на односот догма – менталност

Фром наведува дека Фројд, покрај критиката на припаѓањето во религиската група, повикувал и на ослободувањето на религиите од догматизмот. **Психоанализата смета дека догматизмот влијае уназадувачки врз развивањето на способностите на љубов и скромност кај верниците.** Поточно, психоанализата апелирала религискиот авторитет да не припаѓа само на Црквата, туку пошироко (From, 1984).

Слично на Фројд, и Јунг го истражувал односот меѓу религиските догми и менталноста. Според двајцата, тие соодветствуваат на несвесните содржини т.е. се јазик на подсвеста. За разлика од Фројд, Јунг не им придавал уназадувачко значаење. Комплексната теорија уверува дека спонтаното пропуштање и предавање на содржините на колективното несвесно во свеста кое често се случува низ религиските форми, обреди, верувања и догми, доведува до подобрување на менталното здравје (Palmer, 2001).

Јунг бил убеден во тезата дека религиските догми и доктрини претставуваат задоволувачки медиум на изразување на ирационалните факти каков што е душата (Leeming, Madden, Maral, 2010). Тој верувал дека појавата на религиските обреди и догми претставува обид да се контролира силата на непосредното влијание на религиското искуство. „Се додека овие два принципа поседуваат моќ и влијание, луѓето успешно се заштитени од

непосредното религиско искуство. Сосем сум уверен во извонредното значење на догмата и обредот, барем како методи на духовна хигиена”, изјавил Јунг (Јунг, 2007 а; стр. 56). Тој дури тврдел дека духовниот отец во религијата, често покажува голема психолошка умешност и увид во нештата од психолошка природа (Јунг, 2007 а). Освен ова, Јунг предупредил: „Важно е религиските догми да им се објаснуваат на возрасните, бидејќи тие претставуваат инструментални симболи со чија помош несвесните содржини се воведуваат во свеста и таму се толкуваат и интегрираат. Доколку ова не се случи, тогаш нивната, често голема енергија, ќе се одлева на помалку нагласените свесни содржини и ќе ја зголеми нивната интензивност до патолошки степен. Од тоа, настануваат наизглед безпричински фобии или опсесии, како што се пренапрегнати идеи, идиосинкразии, хипохондрични претстави и интелектуални перверзии кои, од место до место, се маскираат во социјално, религиско или политичко руво” (Jung, 1996; стр. 148).

Кај Лиминг, Маден и Марал (в. Leeming, Madden, Maral, 2010) е опишано дека комплексната теорија предупреди дека догмите можат да доведат и до колективна опседнатост, па и до социјални немири. Со други зборови, Јунг се спротивставил на ригорозниот догматизам бидејќи тој не може да ја опфати сета потенција на моќта на религиската психа. „Знам, од стократно искуство, дека душата ги содржи одговорите на сето тоа што догмата го формулирала и дури уште повеќе од тоа. Ова душата ја прави способна да биде око на кое му е одредено да го гледа светлото, а за тоа му е потребна неистражлива длабочина” (Jung, 1990; стр. 45).

Но, од психолошки аспект, Јунговото гледиште за улогата на догмата во менталноста е контраверзно. Како што велел тој (Јунг, 2007 а), секоја научна теорија, без оглед колку е суптилна, од аспект на психолошка вистина, има помала вредност од религиската догма. Поточно, Јунг сметал дека догмата поцелосно ја изразува душата отколку што тоа го прави некоја теорија. Теоријата, според него, ја формулира свеста. Догмата, пак, на соодветен начин го изразува живиот процес на несвесното во форма на драма за гревот, каењето, жртвата и спасението. Јунг сметал дека тоа е така од едноставна причина што теоријата е неминовно апстрактна и исклучително рационална, додека догмата е ирационална целина. Тој рекол: „Една научна теорија набрзо бидува надминувана од друга научна теорија, но догмата трае безброј векови” (Јунг, 2007 а; стр. 59). Догмата, тврдел тој, самата на себе е токму она што го исклучува непосредното искуство, односно сознание. Таа, објаснувал Јунг, е нешто како сон кој ја одржува спонтаната и автономна дејност на објективната психа – на несвесното. Тој изјавил: „Иако, догмата, како и митологијата воопшто, изразуваат квинтесенција на внатрешното искуство и со тоа ги формулираат оперативните начела на објективната психа т.е. колективното несвесно, таа тоа го прави на еден јазик и начин на гледање кој постана туѓ на денешниот начин на размислување. Овој развој на настаните е опасен за нашиот духовен живот бидејќи не знаеме ниту еден друг симбол кој подобро го изразува светот на несвесното. Затоа, во голема мера се бараат некои егзотични

идеи во надеж дека, на пример во Индија, ќе се најде некоја замена” (Jung, 1996; стр. 154).

Во оваа насока, Јунг го критикувал протестантизмот дека отстапува од практикувањето на обредите и догмите. Тој предупредувал дека ако протестантизмот продолжи да се дезинтегрира како Црква, тоа ќе резултира со ослободување на човекот од одбранбените средства кои го штитат од непосредното сознание на оние сили кои чекаат да бидат ослободени во сферата на несвесното.

Меѓутоа, Јунг (Jung, 1996) не ја исклучувал можноста и од негативно влијание на догмата врз менталноста. Ширењето на христијанството меѓу варварските народи, велел тој, не само што одговарало на извесната нефлексибилност и крутост на догмата, туку тоа и го барало. Слично, сметал тој, се согледува и во ширењето на исламот кој бил принуден да се развие во фанатизам и ригидност. Тој до овие заклучоци дошол истражувајќи ги религиските обреди кај разни народи и религии од различни времиња.

Јунг заклучил дека догмите произлегуваат од визиите, соништата и состојбите на транс, како еманации на несвесното.

7.9. Јунговото сфаќање на влијанието на религиските танци врз менталноста

Јунг, во доменот на религиските обреди, го анализираше влијанието на религиски танци, магиски практики и слично врз менталноста. Тој го карактеризирал религискиот танц како форма на изразување кое потекнува од активната имагинација. Освен ова, Јунг ја нагласувал и важноста на религиските танци во постигнувањето на внатрешната рамнотежа и хармонија. Јунг инкорпорирал различни начини за вклучување на активната имагинација, вклучувајќи и невербални изрази, меѓу кои го сврстувал и религискиот танц и движења. Оваа Јунгова психотерапија била адресирана на психосоматските нарушувања во врска со меѓусебниот однос на телото и умот и протокот на енергијата. Според Јунг, низ употребата на активната имагинација преку автентични движења се ослободува несвесното (Leeming, Madden, Maral, 2010).

7.10. Јунговото толкување на влијанието на магиските обреди врз менталноста

Магиските религиски обреди, пак, Јунг ги ставал во врска со изразувањето на емоциите. Во Јунговата концепција, магискиот обред служи за симболично прикажување на посакуваното. Јунг сметал дека сето тоа се извршува низ моќни архетипови од културата. При тоа, секоја форма на народна магија е изведена од сопствена мрежа на социјални и културни формации и е интегрирана со локалната политика, општествената структура и економската несигурност. Ова, пак, ја прави различна од церемонијалната магија во која се овозможува пристап до боженствените сили преку практика на обреди поврзани со длабоки стравови. Јунг видел дека постои широк спектар магиски обреди во народните практики. Освен ова, општо е прифатено дека има одредени универзални карактеристики меѓу различните магиски традиции, тврдел Јунг. Овие заеднички обредни форми имаат врска со симболичните архетипови,

сметал тој. Притоа целта на магискиот обред е поврзување со колективното несвесно, велел Јунг. Согласно Јунговата теорија, магиските обреди служат и за справување со сложени психолошки прашања. Поточно, во Јунговата концепција магиските обреди претставуваат пат кон несвесното.

7.11. Јунговата критика на конфесионализмот

Во своите истражувања на религијата, Јунг (Јунг, 2007 а) придавал посебен акцент и на појавата на различните конфесии. Тој заклучил дека појавата на повеќето конфесии е последица на кодификација на слично религиско доживување кое е универзално. Јунг објаснувал дека доколку психологот зазема научен став, тогаш не смее да потпаѓа под влијание на тврдењата на вероисповедите дека нудат единствена и вечна вистина. Тој укажал дека психологот треба своето внимание треба да го концентрира на човечката страна на религискиот проблем. Тој истакнувал дека психологијата се занимава со првобитното религиско доживување кое е независно од околностите кои ги создаваат вероисповедите. Поточно, Јунг сметал дека религиското доживување е надконфесионално и колективно присутно. Оттука, тоа може да биде и универзално.

Освен ова, Јунг тврдел дека причините за денешната одвоеност помеѓу верата и науката, се неприродните духовни состојби на новото време. Согласно аналитичката теорија, тие се настанати заради одалечувањето на човештвото од религијата. Денешниот пораст на интересот за психологија е последица на тоа што душата, на патот на својот развој, очекува нешто повеќе од тоа што надворешниот свет и го дава. Тоа е токму она нешто кое религии би требало да го содржат и понудат на секој од нас, велел тој (Jung, 1990). Поточно, Јунг ги повикувал луѓето да се обратат кон религиите. Јунг сметал дека во нив тие можат да ја пронајдат својата психолошка целовитост т.е. духовна сатисфакција, па дури и решение за многу проблеми и одговори на многу прашања. Тој, како пример за ваква конверзија кон религијата, го наведувал источното верување. „Многу е важно да пронајдеме, дали во потсвеста постои некоја интровертна тенденција која е слична на водечкиот духовен принцип на Истокот. Ми се чини дека од Истокот нешто ќе научиме дури тогаш кога ќе разбереме дека душата содржи доста богатства и затоа не мора да биде обогатувана однадвор, и тогаш кога ние ќе се чувствуваме способни да ги развиеме тие богатства”, рекол Јунг (Jung, 1990; стр. 51). Со ова, тој, всушност, апелирал луѓето да се вратат кон религијата. Компензацијата на губењето на религиските вредности во душата со т.н. природно- научни достигнувања, сметал Јунг, е замена која не го задоволува духот на човекот.

Но, тој упатил критики и кон самите религии, особено до формалното христијанство. „Христијанската култура во голема мера се покажала како шуплива и таа е само надворешна лушпа, која го остава недопрен и непроменет внатрешниот човек. Но, душевните состојби не одговораат на тоа што се верува од надвор. Христијанинот во својата душа оди во чекор со надворешниот развој, но тоа не се наоѓа внатре. Во внатрешноста владеат архаичните богови. Премалку се оние кои искусиле дека боженствениот лик е највнатрешно

властништво на нивната сопствена душа”, велел тој (Jung, 1990; стр. 49). Со ова, Јунг всушност се поистоветил со духовните отци кои ги повикувале верниците да го најдат Бога внатре во својата менталност. Поточно, тој укажувал на цитатот во Библијата: Царството Божјо е внатре во нас (Библија, 1991). Јунг тврдел: „Надворешниот човек за Западот отишол до таму што во прв план се отуѓил од своето внатрешно битие” (Jung, 1990; стр. 53). Тој нагласил (Jung, 1990; стр. 62): **„Сé дури религијата е само вера и надворешен облик, и додека религиската функција не стане искуство на самата душа, ништо темелно нема да се случи. Кој не го знае ова од искуство, може да е и голем теолог, но тој сеуште нема поим за религијата, а уште помалку за вистинскиот човеков развој”**. На овој начин, Јунг им сугерирал на психолозите, па дури и на теолозите, да успеат на своите клиенти или верници да им доближат начин како да дојдат до она што тој го нарекол „праискуство”. Ова, сметал Јунг, овозможува правилна насока на менталниот процес. Тој велел: „Мојата задача е да успеам да им помогнам на пациентите да станат способни да живеат, а ова задача која не е лесна, со задоволство би ја отстапил на теолозите. Ми се чини дека една од најголемите пречки во нашиот душевен развој е што не го слушаме внатрешниот глас, туку некој колективен” (Jung, 1990; стр. 63). Инаку, овој „внатрешен глас”, Јунг (Јунг, 2007 а) го поистоветувал со синонимот „внатрешен Бог”. Доколку се земе предвид ставот на Јунг дека психичките пречки се пострашни од земјотресите и епидемиите, тогаш може да биде заклучено дека Јунг отстапил значајно место на религијата во менталноста.

Понатаму во комплексното сфаќање се смета дека религиското искуство не треба да биде засенето од рационализмот и тесноградоста на конфесионалноста. Особата, велел Јунг, вистинско оправдување на своето постоење го пронаоѓа во религискиот вонсветски принцип. При тоа, особата е трансцендирана, ги поместува и проширува своите граници. Со други зборови, таа излегува вон себе и така го открива својот ментален потенцијал низ процесите на екстатичност и всовршување. Доколку се доживее вакво искуство, Јунг тврдел дека тоа не може да биде заборавено. Поточно, тоа остава траен белег и последици во личноста. Јунг (Jung, 1990) конфесионализмот го прогласил за потполно нехристијански. Ова религиското искуство, велел тој, е многу повеќе од нешто кое може да се смести во рамките на припаѓање на некоја верска заедница. Тоа, велел тој, никако не смее да биде поистоветено со конфесијата. Лаикот, тврдел Јунг, се идентификува со конфесијата и при тоа ризикува да го изгуби автентичното личностно учество во искуството. Со други зборови, тој убедувал дека религиското чувство е изразито лична работа. „Конфесијата исповеда одредено колективно уверување, но зборот религија го изразува субјективниот однос кон метафизичкото т.е. кон надсветските фактори”, изјавил тој (Jung, 1990; стр. 30). Освен ова, Јунг нагласувал дека припадноста кон одредена конфесија не секогаш е гарант за постоење на вистински развиена религиска свест. Со други зборови, ваквата припадност не значи дека секогаш е прашање на религиозност Тоа, според Јунг, пред сé претставува социјално

прашање и затоа не допринесува за индивидуалното втемелување. Со ова, тој всушност го критикувал религискиот сентиментализам, наспроти нуминозното боженствено искуство, како знак на секоја религија која ја изгубила природната вера.

7.12. Заклучок

Од горенаведеното може да биде заклучено дека Фројд и Јунг имале спротивни сфаќања во врска со значењето на религиските обреди за менталноста. Фројд тврдел дека обредите допринесуваат кон зголемување на напнатоста во менталноста, додека, Јунг сметал дека тие ја намалуваат напнатоста. Според првиот, обредите го зголемуваат чувството на вина кај верникот, додека другиот автор велел дека тие ја зголемуваат совесноста и самокритичноста кај особата.

Фројд го напаѓал здружувањето во религиската заедница за предизвикување афективност, страв, и намалување на индивидуалноста и интелигенцијата кај особата. За разлика од него, Јунг сметал дека при учеството во религиската заедница особата се ослободува од силите на несвесното. Фројд тврдел и дека догмите во религиите влијаат уназадувачки врз менталноста, додека Јунг бил на ставот дека тие се најсоодветни начини на изразувањето на несвесното.

Од друга страна, двајцата се противеле на конфесионализмот и го толкувале како ограничувачки, па дури и штетен за вистинскиот развој на религиските чувства во менталноста. Освен тоа, двајцата тврделе дека религиските обреди можат да бидат целисходни за менталноста бидејќи тие, како одбранбен механизам, помагаат во намалувањето на загриженоста на особата во секојдневниот живот.

8. УЛОГАТА НА РЕЛИГИЈАТА ВО РАЗВОЈОТ НА МЕНТАЛНОСТА СПОРЕД ФРОЈД И ЈУНГ

Индивидуацијата се постигнува само преку „религиски став“; Јоланда Јакоби.

Фројд и Јунг имале спротивни гледишта за прашањето: Каква улога има религијата во развојот на менталноста?

8.1. Религијата и менталниот развој според Фројд

Фројд и некои од неговите следбеници (Хартман, Ана Фројд, Меланија Клајн и Ерик Ериксон и др.) ја изучиле врската меѓу религијата и развојот на егото (Јеротиќ, 1996).

Во Фројдовите истражувања впечатливо е тврдењето дека со текот на напредувањето на развојот на менталноста, правопрпорционално опаѓа интересот на личноста за религија и нејзината склоност кон верување. **Фројд сметал дека опаѓањето на интересот за религија се поклопува со развивањето на човекот како личност. Кај Фројд, религијата е прикажана како блокатор на развојот, односно религијата е инфантилна опсесија која зрелоста треба да ја отфрли** (Palmer, 2001).

Понатаму, психоанализата смета дека религијата е пречка која ја спречува храманизацијата помеѓу ид, его, и супер-его, држејќи ја особата на ниво на **Едиповските инфантилни желби**. Фројд напишал: „Но ние не смееме да го превидиме фактот дека идот и егото се оригинални, и не значи дека мистично го преценуваме наследното доколку сметаме дека е веројатно тоа што пред постоењето на егото се одредени неговите идни правци на развојот, тенденции и реакции” (Јеротиќ, 1996; стр. 175). Битна е и Фројдовата изјава која датира од почетокот на неговиот интерес за религија и развојот на егото во која Фројд рекол: „Оној кој започнал да ја насетува величенствената поврзаност на универзумот и неговите законитости, тој лесно го губи своето лично, мало јас. Тој потонал во восхит, навистина станал скроман и ваквиот човек лесно заборава дека тој и самиот е дел од тие делотворни сили и дека смее да се обиде, според мерката на своите лични сили, да го промени делот од овој нужен тек на светот, свет во кој ситните нешта не се помалку чудесни и значајни од големите” (Јеротиќ, 1996; стр. 175). Во оваа Фројдова мисла, не само што се забележуваат траги на неговата скриена религиозност, туку е поставен почеток на создавањето на психоаналитичката его психологија. Согласно овој психоаналитички правец, егото не е само немоќен пред нагоните, барањата на реалноста и барањата на строгото супер-его, туку е и самостојна, автохтона вредност. Тоа го менува старото со ново, регулира и синтетизира, подготвувајќи на тој начин услови за слобода и одговорност. „При тоа, поимот его од страна на психоаналитичарите е користен на прилично неодреден начин. Егото, барем за строгите психоаналитичари, не е она што на други места се дефинира како индивидуа или личност, потоа како субјект наспроти објект, како свест или како

чувствување на сопственото Јаство, при што Јаството не е исто што и егото. Во психоанализата егото е дел од личноста кој е одреден со своите функции: мислење, чувствување, спознајните процеси на запазувањето, истражувањето на реалноста, синтезата на доживувањата која е особено значајна во процесот на сублимација” (Јеротиќ, 1996; стр. 176). Родоначалникот на его-психологијата – Хартман бил инспириран од Фројдовото гледиште за религијата и развојот. Тој во 1939г. ја објавил претпоставката дека во раниот живот постои еден недиференциран стадиум во кој се формираат идот и егото. Хартман тврдел дека егото не настанува од вродениот ид, туку секој систем има свое потекло во вродените предиспозиции и секој дел од нив има свои независен правец на развојот. Согласно ова сфаќање, развојот на егото би бил резултат на три групи фактори: наследните его својства, влијанието на нагоните и делувањето на надворешниот свет (Јеротиќ, 1996). Со ова, психоанализата, која на почетокот била уверана во семота на сексуалниот и агресивниот нагон, еволуирала во теорија за релативна слобода и независност на егото во однос на нагоните. Кон ова придонеле и подоцнежните наследници на психоанализата. Тие сметале дека сексуалната и агресивната енергија можат да се неутрализираат. На пример, Ернст Крис и Левенштајн тврделе дека процесот на неутрализација се случува со посредство на егото. Кога психоаналитичката психотерапија ги потврдила овие тези, таа истовремено ги потврдила и Фројдовите некогашни тврдења дека егото може да располага и со десексуализирано либидо и со енергијата на агресивниот нагон. Меѓутоа, откритијата на его психологијата, не само што ја збогатиле психоанализата воопшто, туку допринеле и за збогатување на сознанијата за развојот на егото и религијата. Станало јасно не само дека сублимацијата и потиснувањето на нагоните не можат да поминат без последици по душевното и телесното здравје за религиозниот човек, туку и дека пристапот кон правилната религиозност е овозможен, пред сè, на оној кој располага со неутрализиран его-катекс. Поточно, тоа се однесува на оној кој располага со его тежнења кои се насочени кон објектот, не сметајќи се себе за објект на нарцисоиден начин. Друго значајно откритие е тоа дека на човековото его за кое се знае дека е одбележано со секундарниот когнитивен процес, може да му користи и примарниот процес. Ова е во случај кога ја користи енергијата на либидото кое е неоптоварено од потиснатата сексуалност и агресивниот нагон. „Не е непознато дека, слично на уметноста, и религијата прибегнува кон механизмот на примарниот процес. За да биде секундарниот процес во согласност со примарниот т.е. регресијата која неминовно се одигрува при секое длабинско религиско искуство во служба на егото, неопходно е егото да биде претходно зацврстено и снабдено со неутрализирана енергија за да може да ја избегне, барем кога е во прашање религијата, најголемата замка, односно нарцистичкото обоготворување на самиот себе со знаци на психоза или без нив” (Јеротиќ, 1996; стр. 176). Овде примарниот процес кај Фројд е опишан слично со хипотезата на Јунг за архетиповите на колективното несвесно.

Поточно, психоанализата појаснила дека егото е област во која се судираат мноштво спротивставени нагони. Фројд сметал дека за да развојот биде

непречен и за да се постигне хармонија во трите структури на личноста - ид, его и супер-его, мора да се случи процес на сублимација. Согласно психоаналитичкото сфаќање, низ сублимацијата ќе биде надмината блокадата на развојот на енергијата на либидото предизвикана од потиснувањето што може да предизвика невротизам (Јеротиќ, 1996). **Психоанализата тврди дека егото е во постојана позиција на одбрана. Преку механизмите на одбрана тоа мора постојано да ги разрешува конфликтите кои ги рефлектира идот, а кои можат да се јават под маската на религијата. Со други зборови, психоанализата повикала егото да го надмине религискиот став и истиот да го сублимира во повисок стадиум претворајќи го во морален, социјален или научен напредок** (Фројд, 2008 б).

Ќерката на Фројд – Ана Фројд, укажала дека, соочувањето со потсвесните нагони од идот дури може да биде и полезно за развојот на интелигенцијата кај особата. Ана Фројд допринела за разликување на здравиот од болниот тип на аскети во времето на младоста кога се врши интелектуализација на нагонските процеси. Според неа, сочуваноста на т.н. објективни односи кај овие млади луѓе, нивното слободно комуницирање со другите, најчесто е надежен знак дека е сочувано и нивното душевно здравје (Јеротиќ, 1996).

Кон разбирање на Фројдовиот психоаналитичкиот третман на развојот на егото и религијата допринеле и истражувањата на психоаналитичарот Роналд Ферберн. Ферберн е уверен дека егото постои уште при раѓањето и дека има свои сопствен извор на енергија. Либидото, пак, сметал тој, бара објект кон кого ќе биде насочен. Ферберн рекол дека во контекстот на религијата, тој објект станал „мојот ближен“. Поточно, Ферберн укажал дека опасности во развојот на егото сега стануваат себичноста, нарцисоидноста и рамнодушност кон тој објект. Тоа се токму оние кои се карактеризирани како опасности за менталноста од страна на религијата.

На овие опасност кои можат да го попречат развојот на менталноста укажал и Хајнц Кохут. Тој во психологијата ги вовел поимите: „нарцистичко пореметување на личноста“, „грандиозен селф“ и „селф објект“.

Значи, согласно психоаналитичкото сфаќање, битно е со каква подготвеност егото се соочува со идот. Според Јеротиќ, без оглед дали човекот кога ќе порасне ќе стане религиозен или не, низ процесот на созревањето го чекаат борби со фрагментирани делови од битието во кој сега се видливи не само нормалните, туку и патолошките механизми познати во Фројдовите дела како: интроекција, проекција, изолација, потиснување, регресија, идентификација со агресорот итн. Психоанализата укажа дека потешките пореметувања од детството кои не можеле да бидат успешно совладани во текот на развојот, заклучно со завршувањето на адоленсценцијата, образуваат потешки облици на невроза. Таков облик може да биде и религијата.

Интересна е и Фројдовата теза дека сиот еволутивниот развој на човештвото може да се прикаже низ три етапи: анимистичка, религиска и научна (Palmer, 2001).

Фројд (Фројд, 2008 а) тврдел дека во првата етапа човекот себе си препишува семок. Тоа е најочигледно во практикувањето на магијата заради контрола над природата и светот на духовите.

Во втората фаза семокта е префрлена на боговите. Сепак, единката задржува мал дел од моќта за себе што и овозможува да влијае врз боговите во согласност со своите желби, објаснува тој. Фројд сметал дека ова се случува се до третиот стадиум кога научното гледање на универзумот не остава простор за човечката семок. Тука човекот ја признава својата ништожност покорно помирувајќи се со смртта и другите природни неминовности. Според Фројдовото сфаќање, анимистичкиот стадиум одговара на автоеротизмот во најраното детство; религискиот на нешто подоцнежниот полов развој на детето кога сексуалните нагони наоѓаат свое задоволување во објектот на родителите; додека научниот стадиум одговара на стадиумот кога поединецот ја достигнал зрелоста, се одрекол од принципот на задоволства, се прилагодил кон реалноста и се свртел кон надворешниот свет заради наоѓање предмети на своите желби (Palmer, 2001).

Но, од друга страна, пак, Фројд изјавил (Frojd, 1986; стр. 358): „Патот од доенче до културен човек е долг и премногу се сиромашните човечки суштества кои би залутале на него и не би дошле до своите животни цели доколку се препуштиме на сопствениот развој без водство . Учењата кои би се примениле во тој развој, во нивните зрели години, секогаш би поставиле препреки, исто како што денес се префрла за религијата. **Согласно ова, не треба да се чудите ако се завземам за зачувување на религиското учење како темел на развојот и човековиот живот во заедница. Тоа е практичен проблем, а не работа на вредност**“. Фројд тврдел дека ова е така затошто религиските системи се најпогодни за задоволување на силите на желбите во кои ја препознаваме илузијата.

Фром (From, 1984) истакнува дека Фројд, споредувајќи ги психоанализата и религијата, заклучил дека тие имаат заедничка цел. Таа, вели Фром, е поединецот да го доведат до спознание на вистината и да ја потикнат во него способноста да сака т.е. да доживува одговорност, грижа, почит и разбирање за другите особи. Тој изнесува дека, согласно Фројдовото сфаќање, целта на психоаналитичарот е да му помогне на пациентот да го достигне ставот кој Фром го одредил како „религиски“. Фројд всушност тврдел дека ова треба да се сфати само како една развојна фаза се дури не се дојде до „научниот“ развој на личноста. Фројд тврдел дека во овој степен битно е да се напушти религијата (Palmer, 2001). Сепак, воглавно, **основна Фројдова теза е дека за да се постигне вистински развој на личноста, особата мора да се одрекне од фикциите на религијата, посебно оние кои говорат за „другиот свет**“. Особата, велел тој (Frojd, 1986), треба да се врати кон сопствените ресурси и потенцијали. Според него, религијата има репресивна улога во развојот на личноста. Одвраќањето од религијата, тврдел Фројд, мора да се изврши низ судбинска неумоливост на еден процес на раст и ние токму сега се наоѓаме во тој процес.

8.2. Улогата на религијата во остварувањето на Јаството и индивидуацијата

За разлика од Фројд, Јунг (Јунг, 2007 а) акцентирал дека религијата е неопходна во развојот на менталноста. Во аналитичкото сфаќање се смета дека активирањето на психичката енергија т.е. либидото кое може да биде покренувач на содржините на несвесното, неретко го врши регресијата. Така се откриваат можностите за обновување и регенерација. Јунг тврдел дека регресијата, не само што не треба да се сфаќа како ретрограден чекор назад, туку е неопходен чекор во развојот на личноста.

Јунг тврдел дека на особата и е „судено“ да биде религиозна по природа. Тој велел: „Кога еднаш ќе се открие дека религискиот став е колективен или со други зборови, кога ќе биде препознаен како нешто кое изразува архетипска димензија која е вродена во човековата природа – тој веќе не може да се разгледува како нешто кое би требало да биде, дури и како нешто кое би можело да се отфрли. Токму затоа што религијата е психичка функција, неодолива од секој друг нагон, секој обид да се порекне нејзиното значење ќе резултира со губење на психичката рамнотежа и со самото тоа со запаѓање во невроза“ (Palmer, 2001; стр. 161). Јунг ја поимал религијата како компонента во психичкиот развој која придонесува во процесот на соединување на свесниот и несвесниот аспект на психата. Според него, религиското искуство има моќ да го издигне поединецот во надличните сфери и над личните проблеми. Тоа го внесува поединецот во областа на архетипското и бездимензионалното. Јунг бил уверен дека религијата често е средство преку кое особата ја остварува целта на созревањето на менталноста т.е. процесот на индивидуација или остварување на архетиповите. „Индивидуацијата е процес кој ги интегрира свесните и несвесните делови во личноста. Тоа би значело достигнување на Јаството т.е. самоостварување. Овој процес не може да биде стимулиран од надвор, туку е нешто кое потенцијално е присутно во сите човечки битија, иако поголем број од нас не се свесни за него. Јаството донекаде има карактер на резултат, постигната цел. Така, Јаството е и наша животна цел“, објаснил тој (Palmer, 2001; стр. 163).

Јунг ја дефинирал индивидуацијата како духовен психолошки процес која го обединува нагонското со религиското искуство.

Искуството на обожување, велел тој, може да се случи и на почетокот на аналитичкиот процес, но тоа сигурно не може да биде идентификувано како цел на индивидуацијата. „Афирмирајќи ја индивидуацијата како живот со Бог и инсистирајќи дека човекот без Бог е непотполн, и идентификувајќи ги нуминозните симболи на Јаството со оние на божеството, Јунг ги соединил психичкото и духовното. Со сакрализирањето на психологијата, исто како и со психологизирањето на религијата, Јунг пишувал за индивидуацијата славејќи го единството на човекот со Бог и на материјата со духовното во човековата свест“ (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 457). Јунг тврдел дека индивидуацијата е прогресивен, никогаш до крај довршен процес. Тој уверувал дека во овој процес - божественото, кое потекнува од несвесното, постепено се

инкорпорира во свеста поврзувајќи се со другите психолошки искуства, вклучувајќи го и нагонскиот живот.

Освен ова, Јунг индивидуацијата ја поврзувал со трансцедентната функција на психата нарекувајќи ја телеолошки, синтетски и исцелувачки процес. Може да се каже дека Јунг верувал дека индивидуацијата, како трансцедентна функција на Јаството, укажува на искуството на инкарнација на Бог во човековата свест (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Јунг тврдел дека индивидуацијата е болен, тежок, дури и опасен процес за кого треба многу храброст. Индивидуацијата не треба да се разбира како решавање на внатрешни конфликти, туку како процес кој поттикнува да се постигне хармонија со себе и другите во целина.

Понатаму во Јунговата теорија се тврди дека индивидуацијата се случува низ два стадиума. Согласно ова сфаќање, особено е битен вториот период, кој започнува во средината од животот. Јунг сметал дека во овој втор стадиум личноста појасно ја открива религијата. Притоа, Јунг објаснил дека несвесното има компензаторска улога во однос на свесното. Тоа обезбедува симболички материјал низ кој се изразуваат оние црти кај поединецот кои до тогаш биле потценети или потиснати, а кои мораат да се прифатат за да биде постигната психичката рамнотежа (Palmer, 2001).

Јунг истакнал дека за првата фаза на индивидуација е карактеристично постепено развивање на Јаството и негово одвојување од родителите. Други негови карактеристики се адаптирање на психата на потребите од околината, ширење на искуствата и развој на Маската. Според него, **во втората фаза на индивидуацијата се покренуваат филозофски и духовни прашања за смислата на животот и целта на постоењето.** Јунг тврдел дека токму во оваа потрага по одговорот, особата се врти кон внатре и ја воспоставува врската меѓу свесното и несвесното. Така, велел тој, **постепено врските со надворешниот свет слабеат на сметка на барањата на внатрешниот свет кои стануваат ургентни. Природниот крај на животот не е сенилноста, туку мудроста,** образложил Јунг. Јунг верувал дека оваа постигната зрелост носи откритие дека вистинската цел на постоењето е постигнување на Јаството т.е. претворањето во целината. Сега Јаството може да продуцира амплификации т.е. да користи безброј аналогни слики земени од колективната ризница на човештвото. Јунг сметал дека, на тој начин, првобитното его – Јаство, го наоѓаме во митовите кои зборуваат за рај, совршенство, митовите за Прометеј или библиските приказни за Каин и Исмаил итн.

Третиот стадиум на процесот во кој егото и Јаството повторно се соединуваат – често е симболизиран како „момент на пробив“. Јунг уверувал дека овој процес е причина за описите од Библијата како што се: Мојсеевата средба со Бог кај капината која гори и не согорува, Јакововиот сон за рајските скали, Јониното искуство со Бог во утробата на китот... Тој сметал дека сите тие се архетипски симболи на еволуција на Јаството. Поточно, тие укажуваат дека желбата за потполност или целовитост не е желба само на ретките поединци, туку е колективна и инхерентна на сите луѓе. Со други зборови, Јунг ја дефинирал

индивидуацијата како религиски процес заради фактот што таа е и архетипски процес, но и затоа што религијата е колективно искуство.

Друга причина заради која Јунг тврдел дека индивидуацијата е религиска е тоа што архетипот Бог и архетипот Јаство меѓусебно емпириски не можат да бидат разграничени. Согласно ова сфаќање, симболот на божеството се поклопува со симболите на Јаството. Тоа што од една страна се појавува како психолошко искуство кое означува психичка целовитост, од друга страна ја изразува идејата за Бог. Јунг сметал дека ова не го изразува метафизичкиот идентитет меѓу Бог и Јаството, туку само емпирискиот идентитет на сликите кои ги претставуваат. Тој тврдел дека Јаството спонтано се појавува во форма на специфичен симбол и неговиот тоталитет се огледа пред се во мандалата и неговите безбројни варијанти. Според Јунг, историски тие симболи се автентизирани како слики за Бог. Во писмо до католичкиот теолог Гебхард Фрај, Јунг објаснил дека Јаството, на некој начин, е еквивалентно на Бог. Тоа е психолошка слика на човечката целовитост. Таа, велел Јунг, е трансцедентна, бидејќи не може да се опише, ниту разбере. Сепак, Јунг потенцирал дека нема намера од оваа теорија за Јаството да создаде супститут за Бог. Инаку, оваа еквивалентност се препознава и во областа на симболите. Во комплексната психологија се вели дека симболите на Јаството и оние на архетипот Бог, се симболи на единството т.е. на психичката целовитост. Затоа, Јунг, цитирајќи го св. Климент Александриски, изјавил дека може да се каже - оној кој го запознал Бог - се запознал себе (Palmer, 2001).

Јунг тврдел дека индивидуацијата е интегрален дел од религискиот став – Бог, кој во поединецот се претставува како архетип - „Бог во нас”. Религискиот ум тоа го разбира како Бог на целовитоста или тоталитетот. Тој бил уверен и дека процесот на индивидуација придонесува за препознавање на една сфера во менталноста која алхемичарите ја нарекле - „отворање на прозорец кон вечноста”. Поточно, Јунг верувал дека индивидуацијата не е процес кој може да биде ограничен во рамките на животното време. Тој е искуство на бескрајно ширење на свеста. Освен ова, **постои паралела помеѓу симболот на Христос и процесот на индивидуацијата која претставува реализација на Јаството во менталноста.** Во аналитичкото сфаќање, воплоетувањето на Бог во човечко тело всушност претставува прекин во областа на свесното од страна на несвесното т.е. интеграција на едното и другото. Христос е сфатен како дел од друг поширок симбол – симболот на Тројството. Тројството, велел Јунг, го симболизира процесот на развојот и свесноста која завзема дел во индивидуалната и колективна заедница низ вековите. Јунгов став е дека додека Тројството е симбол на процесот на индивидуацијата, тој е и симбол на целта т.е. реализацијата на Јаството. Во рамките на овој процес, Бог Таткото, пак, е претставник на несвесната состојба во детството (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Јунговата теза е дека непосредното и појавно искуство кое за верникот е гарант на постоењето на Бог како непобитен „психички факт”, не може да се одвои од неговото искуство на архетипот Јаство. Јунг токму затоа тврдел дека е неадекватно Бог да се разбира како нешто одвоено од човекот кое постои

надвор од менталноста. „Сега душата станала родно место на Бог. Ова гледиште, објаснил Јунг, е чисто психолошко” (Palmer, 2001; стр. 174).

Понатаму во Јунговата теорија и одредени религиски настани, како на пример: Христовото Раѓање од Светиот Дух и Дева Марија, Христовото Воскресение итн. - соодветствува на неемпирииската генеза на Јаството. Според аналитичкото сфаќање, Јаството е трансцендентална реалност која опфаќа суштински непозната област од несвесното. Тоа не може да се спознае на емпириски начин. Јунг тврдел дека и Христовото Раѓање и развојот на Јаството од колективното несвесно се случуваат на нејасен начин. Тие, велел Јунг, се неочекувани и изненадувачки случки. Тој го толкувал Христовото Раѓање како еден мрачен и безначаен настан. Сите настани поврзани со него, како на пример: Раѓањето во пештера без удобности од страна на родители кои биле немоќни во верските и политички структури на нивното време, бегството во Египет на неговите родители со цел да го избегнат гневот на Ирод и слични, аналитичката концепција ги сфаќа како симболи на тешкотиите на особата со кои таа мора да се соочи при постигнувањето на психичката целовитост (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Јунг тврдел дека самата можност за остварување на Јаството т.е. индивидуацијата е проследена со несигурност. Согласно ова тврдење, појавата на Јаството се реализира од страна на свеста, но е предизвикана од страна на непознати и непредвидливи сили на несвесното. Јунг не случајно зборувал за Детето Исус или дете херој како за архетипски фигури познати во религијата, митологијата, фолклорот и современите визии и соништа. Тој велел дека, Детето Исус, на пример, е само една од архетипските претстави, исто како и онаа на Аполон, Херкул итн. Тоа што Детето Исус е претставено како Спасител, укажува на потребата за континуиран развој на Јаството. „Појавата на фигурата на Детето Бог во индивидуацијата е процес на антиципација на идната синтеза на Христос т.е. свесните и несвесните елементи во личноста. Така, според Јунг, доаѓањето на Спасителот Христос во светот, всушност значи ерупција на свесното и нејзина диференцијација од несвесното, неопходен предуслов за постигнувањето на вистинското Јаство т.е. индивидуацијата” (Leeming, Madden, Maral, 2010; стр. 173). Јунг бил убеден во тезата дека малиот Христос, како архетип, има функција на исцелување на особата или групата. Ова, сметал Јунг, се случува преку поврзување на особата со нејзиното вистинско филогенетско минато бидејќи доживувањето на архетипот дава чувство на нешто судбинско кое е неопходно за психичката целовитост. Поточно, Јунг верувал дека архетипот - Бог Дете, врши обединување на свесното и несвесното со цел да се создаде трансцендентна реалност која е карактеристична за Јаството. Детето, тврдел тој, е нешто ирационално кое свесноста не може да го замисли доколку не е потпомогната од несвесното. Во аналитичката психологија се истакнува дека при процесот на индивидуација, Јаството мора да се доживее како нешто кое сериозно ја зема во предвид материјалноста на телото. Таа цел ја исполнува симболот Дете Бог, бидејќи децата обезбедуваат потенцијал, ветуваат раст и развој, но имаат и потреба од психичка грижа и нега.

Во „Одговор на Јов“, Јунг ја проширил тезата за Воплотувањето претставувајќи ја како симболичен аспект на човековата душа. Поточно, Јунг го толкувал Воплотувањето како чекор во еволуцијата на психата. Според него (Јунг, 2007 в), во библиската приказна за Јов се согледува дека Бог е тој кој на крај се менува. На пример - Бог повремено станува љубоморен или каприциозен. Фактот дека Воплотувањето или реинкарнацијата ја среќаваме во многу религии, Јунг сметал дека зборува за универзалноста на боженствената претстава како архетип. Едингер, коментирајќи ја идејата на Јунг за Христовото Отелотворување, вели дека во психолошка смисла, тоа ја означува индивидуацијата. Со други зборови, Отелотворувањето се случува во секој поединец. Јунг мислел дека овој процес бара освестување на трансперсоналното Јаство кое станува едно со психата и потоа живее како едно со Јаството. Согласно Јунговите размисли, ваквата трансформација, може да се постигне преку медитација, молитва, внимателност и контемплација (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Тој верувал дека сиот Христов живот, вклучувајќи го и Распетието, агонијата во Гетсиманската градина (Библија, 1991) и слично, е во кореспонденција со индивидуацијата. Оваа релација, велел Јунг, доаѓа одтаму што во процесот на индивидуацијата има многу страдање. Аналитичката психологија смета дека Христовото Страдање на Крстот означува драматично и екстремно губење на сите вредности кое мора да се истрпи пред да биде реализирана највисоката вредност т.е. Јаството. Согласно комплексното сфаќање, Распетието на Христа меѓу двајцата разбојници, од кој едниот бил за во рајот, а другиот за во пеколот, претставува психичка аналогија на распетието на егото при неговата мачна суспензија меѓу двете непомирливи спротивности. Јунг уверувал дека, како што Христос умрел и воскреснал на Крстот, така и егото мора да умре и да се откаже од својата психичка територија со цел да ја овозможи индивидуацијата. Освен ова, тој го поврзувал Христовото Распение и со архетипот Сенка. Јунг изјавил: „Откако Христос бил распнат помеѓу разбојниците на Крстот, човекот почнал постепено да стекнува знаење за својата Сенка и за својот дуалитет“ (Jung, 1996; стр. 223).

Поточно, Христовото Распение, Слугувањето во адот, Воскресението и Вознесението во новиот живот во Небеското царство, во Јунговата концепција се сфатено како аналогии на генезата на Јаството. Притоа, Јунг (Jung, 1996) објаснил дека процесот на развојот се одвива од состојба на исконски хаос и несвесност, кон свесност, ред и рамнотежа. Тој тврдел дека целта на овој процес е воспоставување нов поредок на вредности. Ова, велел Јунг, доведува до целосна јасност на свеста низ интеграцијата на содржините од колективното несвесно со свеста. Јунг сметал дека во Новиот завет прикриено се среќаваат неколку такви моменти. На пример: жената мироносица не го препознала Христос кај гробот, Тој не бил препознаен ниту на патот кон Емаус од страна на неговите ученици, Христос не бил препознаен се дури не го прекрши лебот на Тајната вечера итн (Библија, 1991).

Јунг мислел дека Христовото Воскресение, психолошки, е мошне симболички чин во развој на менталноста. Согласно ова сфаќање, во секоја особа постои потреба да се разбуди боженственото, процес сличен на Воскресението. Тој велел дека, денес, авторитетот на традиционалната религија е ослабен од страна на емпириската наука и моќта на политиката, слично како во времето на Исуса кога античките верувања ослабеле затоа што државата го обожувала цезарот од политички причини.

Јунг ја истакнувал библиската приказна за борбата на Јаков и ангелот (Библија, 1991), како митска претстава на човечката внатрешна борба при процесот на индивидуација (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Покрај ова, тој верувал дека христијанската претстава на Христовото Вознесение на Небесата, претставува движење т.е. развој на менталноста. Како што велел тој, ова движење е од мракот на несвесното кон светлината на свеста. Во комплексната психологија се вели дека библиски записи кои го симболизираат овој развој се: Литургијата на ангелите, седумтте скалила на ангелските искачувања на Небесата, записите на апостол Павле во кои тој вели дека бил грабнат и однесен до третото небо, вознесувањето на пророците Енох и Илија во Стариот завет итн. Јунг сметал дека процесот на психолошката трансформација во индивидуацијата повлекува со себе одредено жртвување на егото кое е слично со библиското жртвување на Исак од страна на патријархот Авраам.

Освен ова, Јунг психолошки го анализираше и очекувањето на Второто Христово Доаѓање. Според него, со оглед на тоа што Христос не се појавува повторно, не може да биде изоставена извесна регресија. Тој велел: „Кога една толку голема надеж ќе избледне и ќе се изјалови едно толку големо очекување, тогаш неизбежно во луѓето се враќа либидото и ја засилува свесноста за нив самите низ нагласување на личните душевни процеси, односно либидото постепено се померува во средината на своето поле на свеста. Со тоа, од една страна, настанува извесно раздвојување од духовната сфера, а од друга страна, доаѓа до извесно приближување до Сенката. Во согласност со тоа, доаѓа до засилување на моралната свесност, а паралелно со тоа се релативизира чувството на искупеност” (Jung, 1996; стр. 224).

Покрај ова, Јунг го истражувал и влијанието на парарелигиските феномени: спиритизам, астрологија, теозофија... Јунг нив ги дефинираше како појава која е последица на губењето на религиската свест на модерниот човек. Современиот човек, велел тој, се повеќе наместо кон себе, е насочен кон надворешниот свет. Јунг дури и верувањето во летечки чинии или НЛО го толкувал како современ мит кој е замена на симболот на Бог со некоја вонземска сила која има тркалезна форма. Тој тврдел дека се тоа се примери за тоа што се случува кога човечкото битие се одалечува од поимот Бог кого го смета за изживеан и ирелевантен. Јунг уверувал дека кога стариот поим Бог ќе ја исцрпи енергијата на либидото и така ја загуби вредноста, тој мора да биде заменет со нов симболизам кој преку канализирањето на енергијата во друг правец ќе даде свежина на личноста. Тој велел дека ако после дезинтеграцијата

на застарените слики на Бог не создадеме нови религиски погледи на свет, постои голема веројатност да се разболеме. Согласно Јунговото сфаќање, доколку поединецот не го искуси својот архетипски центар со посредство на најразновидните архетипски симболи, тој станува нерамнотежен и не може да ги интегрира и свесните и несвесните елементи во психичкиот тоталитет. Поточно, тој станува невротичен. Јунг укажувал дека, во оваа смисла, секоја архетипска слика треба да се разбере како нешто позитивно, па дури и тераписки корисно. Во оваа теза се тврди дека, ако правилно се разбере архетипската слика, таа ќе ја открие природата на пореметувањето и ќе укаже на психологот каква задача има пред себе. Ова се случува особено тогаш кога поединецот, губејќи го Бог, практично го губи Јаството т.е. трансперсоналниот центар на личноста. Јунг сметал дека тогаш поединецот почнува да се идентификува со својот архетип Маска, со својата работа или својата титула. Кога особата ќе го загуби архетипот Бог, последиците можат да се уште подраматични. Тогаш тоа може да доведе до колосални претензии дека човекот е нешто необично кое е налик на Бог или дека е нешто надчовечко, потенцирал Јунг. Јунг на овој начин ја објаснил појавата мегаломанија. Според него, таквата инфлација на свеста води и до отуѓување и деспиритуализација на светот во празнотија и безсмисла (Palmer, 2001). Оттука, Јунг повикувал на обраќање кон архетипските слики за да особата ја пронајде животната смисла која предизвикува чувство на исполнетост. Со други зборови, според аналитичката психологија, сиот живот може да се сфати како постојано прилагодување на таа вистина т.е. на архетипски претстави кои се емитираат од несвесното. Таква претстава е и религијата со нејзините симболи, обреди и догми, сметал Јунг.

Според мислењето на блиската соработничка на Јунг - Јоланда Јакоби, патот на индивидуацијата претставува постепен пат кон созревање на душата до нејзините највисоки домети по пат на вклучувањето на нејзините историски корени (Јеротиќ, 2000). Индивидуацијата може да се дефинира и како „доаѓање до себе” или како самореализација која е во врска со религискиот архетип. „Христијанските мислител би рекле – индивидуацијата е скалило до „охристовување” на личноста, како апсолутно совршен и никогаш докрај исцрпен императив на личниот развој низ процесот на обожувањето. Со други зборови, Јунговиот поим на Јаство во потполност одговара на библиската идеја за „срцето” како седиште на спиритуалното „јас” кое од човекот прави homo „cordis absconditus” и го овозможува издигнувањето на ограниченото „јас” кон спиритуалниот потполн човек”, потенцира Јеротиќ (Јеротиќ, 2000; стр. 51). Јунг сметал дека христијанството е високо развиена религија која бара и високо развиена душа која би можела да ги изрази благословените дејства. Тој сметал дека без љубовта не е можно да се остварат крајните домени на индивидуацијата. Сепак, ова не треба да се сфаќа дискриминирачки кон другите нехристијански религии. Тоа го појаснува изјавата на Јунговата колешка – Јакоби: „Од психолошка точка на гледање, човекот може да постане психички урамнотежен и да напредува кон целовитоста, било да е муслиман, јудеист или будист” (Јеротиќ, 2000; стр. 33).

8.3. Јунговата теза за улогата на догмата за Светото Тројство во менталниот развој

Јунг тврдел дека претставување на Бог како Свето Тројство, претставува процес на несвесно созревање кој се одвива внатре во поединецот. Тој сметал дека Воплотувањето на Исус Христос започнува откако синот ја презема улогата на таткото. Според него, ова не е одраз на развојот на свеста, бидејќи сеуште се зачувани старите обичаи. Испраќањето на Светиот дух (Библија, 1991), пак, Јунг го толкувал како интеграција на Таткото и Синот. Притоа свеста го препознава несвесното како повисок орган кој стои над моќта на разумот (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Јунг го прикажал Светото Тројство како парадигма на менталниот развој на особата. Согласно ваквиот приказ, секоја личност од Троичниот Бог, претставува степен од развојниот процес. Јунг верувал дека првиот стадиум т.е. стадиумот на Таткото (одговара на детството во првата половина од животот). Овде човекот сèуште е зависен од одредениот готов образец на постоењето. Тука нема интелектуално и морално расудување. Претставите на примитивните религии – свеста на примитивниот човек ги идентификува како „детски“. Тука наидуваме на идентификација на детето со фигурите на родителот, сметал Јунг. Во оваа фаза свеста е најнезрела и најнекритична. Тука тријадата „човек – свет - Бог“ сочинуваат една целина. Во оваа фаза од развојот, не постои ниту критика на божјите креации. Тоа чувство на некритичност го чини неспорен авторитетот на Бог Таткото (Palmer, 2001).

Понатаму, Јунг тврдел дека преминот од овој стадиумот на Таткото кон стадиумот на Синот, се случува откако нерефлексивната и некритичка полусвест ќе прејде во рефлексна и рационална состојба на свеста. Тоа, велел тој, одговара на средишната точка на индивидуацијата каде егото кое созрева почнува да еманципира и да се докажува. Јунг тврдел дека сега сликите за Бог стануваат се подиференцирани, исто како што и адолесцентот што почнува да се разликува од своите родители и да ја развива својата сопствена личност. Оваа фаза е преодна и тука личност е - делумно дете, делумно возрасен.

Јунг уверувал дека во стадиумот на Светиот Дух, се откриваат непознатите сфери од несвесното битие. Како што од првиот во вториот стадиум се бара жртвување на детската зависност, така во преодот кон третиот стадиум се бара отфрлување на потполната независност. Оваа фаза се карактеризира со спојување на его- свеста со надредениот тоталитет. Наречена е стадиум на Светиот Дух затоа што Светиот Дух е нешто најнепознато, несознајно, но сепак доживеано (Библија, 1991). Согласно аналитичкото сфаќање, овој стадиум треба да се разбере како парадигма на крајниот процес на индивидуацијата, со паралели во различните симболизми во другите религии и култури. Со други зборови, во Јунговото толкување на догмата на Бог Тројца (Таткото, Синот и Светиот Дух), секој стадиум претставува одредена фаза во развојот на архетипот Бог. Светиот Дух е потполниот стадиум на еволуцијата на тој архетип. Со оглед на тоа што Светиот Дух е третата личност на Тројството и бидејќи Бог е присутен во потполност во секоја од Трите личности, Јунг сметал

дека присуството на Светиот Дух не е ништо помалку, туку приближување на верникот до статус на Божји син. Сега, велел тој, можеме да разбереме што се крие под изразот - „вие сте богови“... Јунг сметал дека, Бог, во вид на Свет Дух, подигнува свое живеалиште во човекот. Тој велел дека Светиот Дух очигледно намерил постојано да се реализира. Вака, според него, се случува неограничен број верници, дури и човештво во целина (Palmer, 2001).

Значи, во Јунговото сфаќање, христијанската догма за Бог - Света Тројца е симболична претстава на психичкото созревање. Тука, Таткото ја симболизира првобитната состојба – онаа на која ние функционираме во детството и која е несвесна. Синот корелира со дискриминација и диференцијација од родителите. Светиот Дух одговара на новото ниво на свесност - созревањето кое го вградува и несвесното и дискриминаторските аспекти (Leeming, Madden, Maral, 2010).

8.4. Јунговата теза за кватернитет на архетипот Бог и менталниот развој

Меѓутоа, истражувајќи го Тројството, Јунг (Јунг, 2007 в) забележал дека тоа, како четврта компонента, неизбежно го содржи и архетипот Сенка. Тој ова сфаќање за кватернитет на архетипот Тројство ја објавил во делото „Одговорите на Јов“. Според Јунг, маската која Бог му ја покажува на Јов – маската на најголемата доброта, правда и милост – ја крие внатрешната реалност на неговата личност. Бог во исто време е и неправеден, насилен и љубоморен. Така, Јунг тврдел дека средбата на Јов со Бог станува психолошки трауматична за Бог, исто онолку колку што е трауматична и за Јов. Благодарейќи му на Јов, Бог станува свесен за својата Сенка, велел тој. Со ова тврдење, Јунг не се потпира на манихејскиот дуализам на добрите и лошите богови, туку зборува за добра и зла страна во самиот Бог. Како што велел тој, доброто и злото, кога ќе се сведат на онтолошки корен, се аспекти на архетипот Бог, или имиња на Бог. Јунг сметал дека доживувајќи и развивајќи го архетипот Бог, особата неодминливо треба да се соочи и со својата Сенка т.е. со злото во својата личност. Со ова, Јунг го прикажал архетипот Бог како амбивалентен ментален феномен во кого доброто и злото егзистираат едно до друго. Како што Јаството е динамична и обединувачка појава која координира два различни елементи - свесното и несвесното, така и претставите на Бог, како симболи на единството, мора да опфатат ист диспарат, објаснувал тој. Освен тоа, Јунг сметал дека тие мораат и да рефлектираат природна спротивност која е карактеристична за сите психички феномени. Како тоталитет, архетипската содржина на Бог по дефиниција е опозита, додал Јунг. Таа ги интегрира во динамичко единство истите оние архетипски нагони кои поединецот ги интегрира низ процесот на индивидуација. Такви се: Маската, Сенката, Анимусот и Анимата. **Од ова произлегува дека, согласно комплексната психологија, претставите за Бог кои не ја содржат неговата темна страна не можат да опстојат како симболи на обединувањето. Јунг тврдел дека без претставување на „божјата сенка“ архетипските содржини на Бог не би можеле да бидат формулирани како слики на Јаството. Ѓаволот, пак, како персонификација на злото, мора да го заземе местото кое му припаѓа во**

личноста на Бог, сметал Јунг. Со ова, Јунг на Тројството му додал четврта фигура, претворајќи го во кватернитет. Поточно, тој тврдел дека оној кој го доживува архетипот Бог, мора да го доживее и архетипот Сенка. Јунг верувал дека кватернитетот треба да служи како примарна претстава на архетипот Бог. Тој е замена за христијанската Света Тројца. Во аналитичката теорија се тврди дека догмата за Света Тројца е несоодветен симбол на психолошката целовитост. Јунг тврдел дека за да биде целосен, архетипот Бог Тројца треба да ја опфаќа Сенката и женскиот аспект на душата.

8.5. Заклучок

Фројдовото и Јунговото гледиште на улогата на религијата во менталниот развој воглавно е спротивно. **Фројд тврдел дека во крајните домени на развојот на менталноста религијата спонтано треба да биде надмината и сублимирана.** Наспроти него, Јунг убедува дека религијата допринесува во здравиот развој на менталноста. Ова, велел тој, особено се случува во втората фаза од процесот на индивидуација т.е. после четириесетата год. од животот на особата. Накратко речено, Фројд сметал дека религијата треба да биде отфрлена од страна на менталноста како регресија. Најдобар начин на отфрлување на оваа регресија, согласно психоанализата, е сублимацијата на сексуалните и агресивните нагони низ социјални и културни форми.

Јунг, пак, развојот на личноста го видел како остварување на архетиповите. Остварувањето на Јаството како цел на развојот, според Јунг, е религиски процес. Поточно, тој сметал дека религијата ја поттикнува и олеснува индивидуацијата. Догмата за Света Троица, пак, во аналитичката концепција е разбрана само како слика на тростепениот развој на особата. Може да се каже дека, овде оваа догма станала не само претстава за тростепениот развој на човековата личност, туку и опис на одреден животен процес во рамките на трансценденталната реалност. Затоа, Јунг ги повикал психолозите да ја откријат психолошката вредност на оваа догма. Притоа, за да се постигне хармоничен развој, архетипот Бог Тројство мора да ја опфати и Сенката.

Како сличност меѓу Фројдовото и Јунговото разбирање на односот религија - ментален развој, може да се истакне тоа што **двајцата тврделе дека религијата моќно влијае врз развојните процеси во менталноста.** Фројд бил уверен дека модерниот човек е способен да созрее надвор од ирационалните, суеверни и магиски верски идеи. Сепак, на крај признал дека дури и кога религијата е присутна во свеста во облик на илузија, таа може да и донесе корист на менталноста (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Освен тоа, Фројд и Јунг биле на истото стојалиште дека религијата може да има негативни реперкусии во развојот доколку не бидат почитувани барањата на потсистемите во личноста — ид, его и супер-его, т.е. остварувањето на архетиповите.

9. ОСНОВНИ СЛИЧНОСТИ И РАЗЛИКИ МЕЃУ ФРОЈДОВАТА И ЈУНГОВАТА КОНЦЕПЦИЈА ЗА ОДНОСОТ МЕЃУ РЕЛИГИЈАТА И МЕНТАЛНОСТА

*Оној кој се спознал себе, го спознал светот
на боговите;
пророштво во Делфи.*

Од анализата може да се сублимира дека Фројд бил на стојалиште дека религијата е патолошка негативна појава која и штети на менталноста. Според него, таа е невроза, илузија, фантазија, па дури и облик на лудило кое треба да биде отфрлен од менталноста. Тој религијата ја објаснил како природна желба на човекот да биде среќен и заштитен. Оттука, Фројд заклучил дека религијата изразува симптоми на беспомошност. Овде, Бог е претставен како последица на Едиповиот комплекс којшто Фројд го поврзувал со желбата за власт, моќ и сексуалност. Поточно, Бог е сублимат за таткото или глас на супер-егото. Фројд сметал дека религијата ја осиромашува менталноста. Психоанализата смета дека религијата е причина за фрустрации и невротично однесување.

Од друга страна, Јунг религијата ја одреди како природен дел од несвесното кој има позитивно психолошко влијание врз менталноста. Таа, потенцирал тој, заради својот нуминозен карактер претставува клучен фактор во менталноста. Согласно комплексното сфаќање, религиите го изразуваат опсегот на душевниот проблем. Тие се исповеди и спознаи на душата, а со тоа и објави и појави на душевното битие. Во аналитичката концепција се вели дека кога ја нема религиската функција, особата станува неврамнотежена. За разлика од Фројд кој тврдел дека религијата е пречка за нормално одвивање на менталните процеси, Јунг велел дека религијата ги поттикнува тие процеси. Присуството на религијата во менталноста, според Јунг (Јунг, 2007 а), е богатство на душата. Спротивно на Фројд, Јунг сметал дека религијата создава хармонија во психата. Може да се заклучи дека, за разлика од Фројд кој со својот позитивистички и детерминистички пристап води кон редуктивен приказ на менталниот феномен како што е религиското верување, Јунг имал многу полиберален пристап сметајќи дека во универзумот постои многу повеќе од тоа што го допушта научниот материјализам (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Освен ова, Фројд верувал дека религијата е ненаучна категорија, додека Јунг велел дека науката не смее да го отфрли емпириското.

Фројд и Јунг ги спротивставиле своите гледишта за религијата и во областа на сексуалноста, моралот, симболичното итн.

Фројд тврдел религијата предизвикува невротичност кое настанува по пат на потиснување на сексуалниот нагон. Така, Фројд ја сексуализирал религијата. За разлика од Фројд, Јунг го отфрлил сексуализирањето на религиското искуство. Како што тврдел тој, анализата на религиското искуство никако не смее да се сведува на потиснатата и сублимирана сексуалност, туку на проучување на

фундаменталниот и тераписки психички процес низ кој поединецот тежнее кон самоспознавање, авторегулација и самоисполнување.

Фројд сметал дека религискиот морал доведува до фрустрираност кај особата бидејќи бара одрекување од сексуалниот и агресивниот нагон. За разлика од Фројд, Јунг сметал дека религискиот морал има прогресивна и обединувачка улога во менталноста.

Фројд верувал дека религискиот симболизам претставува искривување на психичката реалност. Јунг, пак, тврдел дека менталноста најдобро се изразува низ религиските симболични претстави. Аналитичкото сфаќање смета дека религискиот симболизам кој се јавува низ архетипските претстави е од суштинска важност за исполнет живот.

Сфаќањата на Фројд и Јунг биле спротивни и по прашањето на значењето на митологијата за менталноста. Фројд тврдел дека менталноста треба да ја отфрли митологијата како инфантилност. За разлика од него, Јунг сметал дека доколку се разберат симболички, митолошките претстави го откриваат внатрешниот живот на менталноста.

Фројд и Јунг имале спротивни гледишта и во врска со толкувањето на многубројните религиски претстави и фигури, како на пример: Исус Христос, Богородица, Големата Мајка, ангелите, демоните итн. Фројд сметал дека тие имаат инфантилно потекло и се формирани врз база на потиснатата сексуалност и Едиповиот комплекс. Јунг, пак, велел дека тие се природни колективни архетипски содржини на менталноста.

Спротивставеноста во сфаќањата меѓу Фројд и Јунг е впечатлива во врска со улогата на религијата во менталното здравје. Според Фројд, религијата, преку потиснувањето на нагоните, доведува до болест т.е. депресија, тага, страв, загриженост итн. Од друга страна, Јунг тврдел дека психотераписката пракса докажала дека религијата е лек против многу духовни болести чии корен се душевни и телесни неврамнотежи, кризи... Со други зборови, религијата има терапевтска функција. Јунг тврдел дека особата во процесот на самореализација, неизбежно се среќава со „религиското прашање“. Доколку особата не најде соодветен одговор во религијата, таа ќе остане збунета и осиромашена за многу вредности кои ги нуди религијата. Религијата, велел тој (Јунг, 2007 а), духовно ја обогатува личноста, ја поттикнува волјата, ги зголемува потенцијалите, мотивира, осмислува. Јунг сметал дека религиозните луѓе живеат облеани во позитивни чувства и состојби како што се: љубов, радост, внатрешен мир, воздржливост, умереност, мудрост... Тие, пак, според учењата на религиите (Православие, Будизам), се причинител на здравиот ментален живот.

Двајцата имале различно толкување и на религиските феномени: конверзија, визија и сон со религиска содржина. Фројд (Фројд, 2008 в) конверзијата, визијата и соновите со религиска содржина ги одреди како резултат на ненадминат Едипов комплекс и потиснувањето на сексуалниот нагон. Тие имаат инфантилна и патолошка природа т.е. се резултат на невроза која настанала по пат на потиснување на желбите, особено на сексуалните.

За разлика од Фројд, Јунг (Jung, 1996) сметал дека религиските конверзии, визији, соништа, и фантазии, претставуваат персонифицирани содржини на архетиповите на колективното несвесно. Тој (Јунг, 2007 а) тврдел дека овие религиски феномени се одликуваат со создавачки карактер.

Тие имале спротивни сфаќања и во врска со значењето на религиските обреди за менталноста. Фројд тврдел дека обредите ја зголемуваат напнатоста во менталноста. Јунг, пак, дека тие ја намалуваат напнатоста. Според првиот (Фројд, 2008 а), обредите го зголемуваат чувството на вина кај верникот. Другиот автор велел дека тие ја зголемуваат совесноста и самокритичноста кај особата.

Фројд сметал дека здружувањето во религиската заедница предизвикува афективност, страв, и намалување на индивидуалноста и интелегенцијата кај особата. За разлика од него, Јунг сметал дека при учеството во религиската заедница особата се ослободува од силите на несвесното. Фројд истакнувал дека религиските догми влијаат уназадвачки врз менталноста. Јунг бил на ставот дека тие се најсоодветни начини на изразувањето на несвесното.

Фројдовото и Јунговото гледиште за улогата на религијата во менталниот развој воглавно се спротивни. Фројд тврдел дека во понапредните развојни фази на менталноста религијата спонтано треба да биде надмината и сублимирана. Наспроти него, Јунг убедува дека религијата не треба да се отфрли бидејќи допринесува во здравиот развој на менталноста. Фројд тврдел дека религијата има деградирачка развојна улога во менталноста. Јунг, пак, мислел дека религијата има битна улога во развојот и созревањето на личноста т.е. во остварувањето на процесот на индивидуација. Освен ова, Фројд уверувал дека религијата создава кризи. За разлика од него, Јунг сметал дека религијата има клучна улога и во надминување на внатрешните конфликти. Фројд велел дека особата треба да ја надживее религијата во себе, додека Јунг мислел дека секој човек на својот развоен животен пат се соочува со „религиското” во себе. Фројд тврдел дека религијата треба да биде отфрлена како регресија. Јунг, пак, развојот на личноста го поврзал со остварување на религиските архетипови. Според него, самото остварувањето на Јаството како цел на развојот е религиски процес. Поточно, согласно аналитичката концепција, религијата ја поттикнува и олеснува индивидуацијата како цел на развојот.

Но, покрај тоа што сфаќањата на двајцата тероретичари во најчест случај се спротивставени, постојат области во кои нивните мислења биле истоветни. На пример, двајцата се противеле на конфесионализмот и го толкувале како ограничувачки. Тие истакнувале дека конфесионализмот е штетен за вистинскиот развој на религиските чувства во менталноста. Освен тоа, двајцата тврделе дека религиските обреди можат да бидат целисходни за менталноста бидејќи тие, како одбранбен механизам, помагаат во намалувањето на загриженоста на особата во секојдневниот живот.

Покрај ова, тие биле едногласни во тврдењето дека религијата е инхерентна во менталноста. За нив, религијата потекнува од несвесното. Со други зборови, тие не ја негирале реалноста на присуството на религијата во

менталноста. Освен ова, може да се каже дека и Фројд и Јунг потврдија дека религијата е конституитивен елемент во структурните потсистеми на личноста т.е. идот, егото, супер-егото и архетиповите.

Фројд и Јунг биле истомисленици и по прашање на филогенетското наследување на религијата. Фројд велел дека религијата е израз на Едипов комплекс кој е филогенетски наследен. Јунг, пак, тврдел дека сите ние сме задолжени да бидеме религиозни од страна на колективното несвесно т.е. гените на нашите духовни и телесни предци. Поточно, психоаналитичката и комплексната концепција допринеле да се сфати дека голем дел од духовниот потенцијал на особата е сукцесиониран низ гените, додека другиот дел се стекнува од животот во сегашноста и битисувањето во верската заедница, општеството, културата... Фројд и Јунг допринеле за развојот на психологијата на религијата препознавајќи ја верата како вотелотворено искуство на внатрешни религиски претстави. Двајцата сметале дека тие потекнуваат од несвесното, но тежнаат да бидат освестени. Сепак, тие тврделе дека ова не треба да се разбере како особата да е роб на религијата. Поправилно би било да се сфати дека религијата е однапред зададена психички образец која може да се развива, дури и да се надмине во текот на развојот на менталноста. Фројд и Јунг покажаа дека доколку тоа не се случи, тогаш религиозноста ќе се изрази низ патолошки форми кои се сурогати на квази-духовниот развој или низ религиски фанатизам (Leeming, Madden, Maral, 2010). Затоа, во психоаналитичката и комплексната теорија, религијата пред менталноста се испречува со својата позитивна и негативна улога.

Како сличност меѓу Фројдовото и Јунговото разбирање на односот религија - ментален развој, може да се истакне и тоа што двајцата тврделе дека религијата моќно влијае врз развојните процеси во менталноста. Освен тоа, Фројд и Јунг биле на истото стојалиште дека религијата може да го попречи развојот доколку не бидат почитувани барањата на потсистемите во личноста – ид, его и супер-его, т.е. архетиповите.

Исто така, двајцата тврделе дека низ анализата на религиските претстави во менталноста може да се унапреди психотерапискиот процес.

На крајот може да се констатира дека и покрај тоа што, според двајцата, религијата може да има негативен или илузорен карактер, сепак таа „илузија“ може да биде полезна за менталноста. Фројд изјавил дека човекот не може да живее без илузии. Јунг (Јунг, 2007 а), пак, ја прогласил религијата за фактор во менталноста кој го ослободува човекот од негативностите кои предизвикуваат психичка нерамнотежа. Фројд на крајот признал дека дури и кога религијата е присутна во свеста во облик на илузија, таа може да и донесе корист на менталноста (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Психоаналитичарите увиделе дека религијата може да го помогне остварувањето на идеалното јас и супер-егото како императив на личносниот развој. Во извештаите на Групата за унапредување на психологијата се бележи тенденција да се признае дека религиските теми често се појавуваат за време на

психоанализата и дека религијата може да се користи и за психолошкото здравје, но и на нездрави начини.

Јунг заклучил (Jung, 1990; стр. 64): „Кој не го познал своето сопствено срце, на тој очите му се слепи и затоа секогаш препорачувам нешто од психологијата, за да може Библијата да се разбере што подобро. Сегашнава состојба ми се чини неподнослива и сметам дека на христијанството му е потребен темел за понатамошен развој, а по мое мислење мора да се земат сознанијата од областа на психологијата на потсвеста”.

Како и да е, Фројд и Јунг покажале дека дека религијата е евидентен феномен чие психолошко влијание врз менталноста не смее да биде игнорирано или заобиколено од страна на психолошката наука.

Инаку, Фројд и Јунг заради своите тези за улогата на религијата во менталноста, добиле позитивни и негативни критики од страна на научниот свет. Некои автори нивните дела ги оценувале како револуционерни во областа на психологијата на религијата, додека други, ги оцениле како контраверзни. Воглавно критиките се однесувале во врска со научноста на нивните истражувања, методологија, начин на изразување на мислата итн.

9.1. Некои критики кон Фројдовото сфаќање на религијата

Од критиките упатени кон Фројд впечатлива е онаа дека религијата е потекнува од детската инфантилност и стравот од таткото, т.е. дека е илузија. Ова гледиште наишло на низа разобличувања, како, на пример, тоа на психијатарката Ана - Марија Рикучо која ги побила овие Фројдови тези. Рикучо објаснила: „Бог е претстава на објект и завзема ист тип на меѓупростор кои децата го создаваат кога на другите објекти (кебиња, играчки...) им вдахнуваат моќни и реални илузии на животот. Прво, за разлика од „сомотското мече”, Бог не е директно достапен на сетилата и согласно тоа е создаден врз основа на искуството на поединецот и со другите објекти покрај таткото и тоа: браќата, сестрите, дедовците, бабите, општеството и организираната религија или одредената субкултура. Бог, како напуштено „сомотско мече” оставен е во аголот на таванот и наизглед е заборавен, но доживувања како смрт, голема болка или огромна радост, можат да го повикаат, со што повторно би го прегрнале. Овој процес продолжува сиот живот и како што се развива личноста, така таа внесува нови искуства во својот внатрешен свет на претстави. Дали ќе стане атеист или верник, зависи од тоа дали претставата за Бог ќе ги задоволи неговите барања во одредениот стадиум од развојот”. Рикучо тврдела дека дали некој ќе верува во Бог или не, зависи од тоа дали на одреден степен од развојот може или неможе да воспостави свесен „искуствен идентитет” помеѓу претставите за Бог, објектот и Јаството. Според неа, ако вака ја сфатиме религијата, тогаш таа не е илузија во Фројдовска смисла, ниту е инфантилна и спротивна на реалноста. Религијата, вели Рикучо, е интегрален дел на човековата личност, важна за нашата способност за да, како детето низ играта, создадеме „фиктивна реалност” поврзана исклучиво со нашето доживување на Јаството и нашиот однос со другите. Таа не се сложува со Фројдовото сфаќање дека Бог и религијата се желби на детската илузија. Според неа, после

разрешувањето на Едиповиот комплекс, Бог е потенцијално погоден објект, и ако се осовремени низ секоја развојна криза, може тоа и да остане во текот на зрелоста и остатокот од животот. Критикувајќи го Фројд, таа вели дека да се бара од човекот да се одрече од Бог би било подеднакво сурово и безсмислено како да се одземе „сомотското мече“ од детето за да тоа порасне. Спротивставувајќи му се на Фројда, Рикунто тврди дека човекот не може да биде човек без илузии. Според неа, типот на илузиите кои ги избираме, било да се научни или религиски, ја откриваат нашата лична историја. „На крајот на краиштата, Фројд истакна многу причини зошто не треба да ѝ веруваме на религијата, но не истакна ниту една добра причина зошто треба да се биде религиозен и никогаш не ги разгледуваше доказите кои се во полза на религијата. Дури и ако прифатиме дека религијата е илузија, тоа самото по себе, не ја намалува можноста и да е вистинита“, заклучува Рикунто (Palmer, 2001; стр. 90).

Освен ова, во критиките кон Фројдовата Едиповска теорија за религијата, Левинберг и Џудит Ван Хериј сугерираат дека Фројдовите тврдења се однесуваат на патријархална култура и изразуваат родова несиметрија.

Друга критика е онаа на Химан Спотниц, пионер на групната терапија и основач на модерната психоанализа. Согласно оваа критика, Фројд грешел кога Бога го нарекол супер-его“ (Leeming, Madden, Maral, 2010).

9.2. Некои критики кон Јунговото сфаќање на религијата

Јунг во критиките бил нарекуван филозоф, иако тој инсистирал да се нарекува емпиричар кој е посветен на феноменолошкото гледиште. Затоа, тој трпел критики за субјективизам најмногу во врска со теоријата за архетиповите. Иако Јунг се обидел да ја задржи Кантовата објект – субјект епистемиологија и улогата на научен психолог наместо теолог, тој кон крајот на животот ја преминувал границата меѓу субјективната психологија и мистичните чувства и состојби кои му овозможиле да ја пронајде религијата во менталноста (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Освен ова, Јунг бил обвинет за психологизам, бидејќи тврдел дека Бог е вродена психичка диспозиција. Според критичарите, Јунг со тоа Бог го ставил на рамниште на субјективното искуство. Всушност и најостратата Фројдова критика на религијата се однесувала токму на тоа дека Бог не треба да се бара надвор во објективниот свет. Тој претворајќи ги метафизичките религиски тврдења во метапсихологија, бил на ставот дека тие се само израз на проектирањето на опсесивните Едиповски желби. Палмер смета дека влијанието на ова психоаналитичко уништување на религијата врз Јунг било огромно. Јунговиот одговор на Фројд значел поместување на фокусот. Јунг тврдел дека ништо не може да се знае за објективниот Бог и затоа не треба да се одговора на метафизичките прашања за неговото постоење. Критичарите сметале дека вака настанал конфликтот на две претстави за Бога: претставата која ја напаѓал Фројд и претставата која ја бранел Јунг (Palmer, 2001). Ханеграф вели дека обединувајќи ја науката и религијата низ презентацијата на езотеричкиот светоглед со психолошки термини, Јунг извршил психологизирање на

религијата и езотеријата. Поточно, Јунг ја заменил науката со окултизмот. Покрај ова, според Ханеграф, Јунг извршил и сакрализација на психологијата (Leeming, Madden, Maral, 2010).

Критичарите се осврнале и на спротивностите меѓу Фројд и Јунг во начинот на изразувањето на мислата. Според нив, изразувањето на мислата кај Фројд важела за јасна и уверлива, за разлика од Јунговата која ја критикувале за неразбирлив карактер и нејаснотија. На пример, Јунговиот обичај да ги персонификува несвесните содржини, според критичарите може да предизвика голема забуна кај сите оние кои се неупатени. Критичарите велеле дека не е лесно секогаш да се разбере како Јунговите научни расправи имаат било каква терапевтска вредност за некој кој не е високообразован. Оттука, всушност потекнува Јунговата критика за елитизам. Јунговите критичари тврделе дека аналитичарот, не само што мора да биде свесен за митолошки, книжевни, уметнички и религиски паралели, туку за нив треба да биде свесен и оној кој се подложува на анализа.

Јунг бил обвинуван и за агностицизам и гностицизам, мистицизам, па дури и материјализам. Тој од една страна добивал позитивни критики од страна на теолошкиот свет, но од друга страна, бил прогласуван како еретик. Во оваа насока, езиутскиот теолог Рејмонд Хости тврдел дека Јунг повторно го открил тоа што е религиско и свето и го отфрлил владеачкиот рационализам. Освен ова, Јунговецот Чарлс Хана, пак, тврдел дека проучувајќи го Јунг, може да се разбере како човекот станува свесен за Бог. Според Лидиар Хортон, пак, единствено добро кое може да се каже за Јунг е тоа што неговата критика кон Фројд е конкретна, позитивна и разумна, иако само во научниот дух. Но, од друга страна, отец Виктор Вајт велел дека за религијата, онаква каква што ние ја знаеме, Јунговото пријателско расположение е многу посериозен и радикален предизвик, за разлика од Фројдовото непријателство (Palmer, 2001).

Јунговите критичари ја оспорувале и тезата за филогенетската карактеристика на архетиповите. Јунг бил критикуван за архетипската теорија од страна на антропологот Леви Строс. Тој ја разобличил филогенетската теорија за архетипови како универзализам.

Јунг испитувајќи ја асиметричната борба и развојот на егото и Јаството, го претставил Бог како развој на самосвеста. Затоа, од страна на еврејските и христијанските теолози, бил критикуван за антропоморфизам на Бог.

10. БИБЛИОГРАФИЈА:

- Adler, A. (1990). *Poznavanje coveka*. Beograd: GIP – Kultura.
- Adler, A. (2007). *Religija i Individualna psihologija i drugi ogledi*. Novi Sad: Prosveta.
- Авдеев, А. Д. (2009). *Унииние и депресија – сличности, разлики, лекување*. Струмица (манастир Воведение на Пресвета Богородица Елеуса): Библиотека Воведение.
- Библија (1991), Скопје: Библиско друштво.
- Братусь, Б.С. и др. (1995). *Начала христијанской психологии*. Москва: Наука.
- Влахос, Ј. (1997). *О болести и лечењу душе у православном предању*. Цетиње: Светигора.
- Damon, W. & Lerner, R.M. (2006). *Handbook of child development*. New York: Wiley.
- Зизиулас, Ј. (1998). *Од маска до личност*. Струмица: Воведение.
- Зенько, Ю. М. (2007), *Основи христијанской антропологии и психологии*. Санкт-Петербург: Речь.
- Јанаков, Б. (2003). *Современа психологија на личноста*. Скопје: ЦРСП.
- Јанаков, Б. (2006). *Личност*. Скопје: работен материјал.
- Damon, W. & Lerner, R.M. (2006). *Handbook of child development*. New York: Wiley.
- Jung, G.K. (1984). *Duh i život*. Beograd: Matica srpska.
- Jung, G.K. (1989). *Sećanja, snovi, razmišljanja*. Budva: Mediteran.
- Jung, G. K. (1990). *O religiji i hrišćanstvu*. Đakovacki selci: Zupski ured.
- Јунг, Г. К. (1995). *Лавиринт у човеку*. Београд: Невен.
- Jung, G. K. (1996 а). *Aion*. Beograd: Atos.
- Јунг, Г.К. (1996 б). *Човек и његови симболи*. Београд: Народна књига Алфа.
- Jung, G.K. (1998а). *Psihologija i alhemija*. Beograd: Narodna knjiga Alfa.
- Јунг, Г. К. (1998б). *Бог и бессознательное*. Москва: Олимп.
- Јунг, Г. К. (2006). *Лексикон – термини и понјатия по аналитична психология*. Софија: Артграф.
- Jung, G.K. (2006). *Arhetipovi i razvoj ličnosti*. Novi Sad: Prosveta.
- Јунг, Г. К. (2007а). *Психологијата и религијата*. Скопје: Ѓурѓа.
- Јунг, Г. К. (2007б). *Исток – запад цивилизации*. Скопје: Ѓурѓа.
- Јунг, Г. К. (2007в). *Одговор на Јов*. Скопје: Ѓурѓа.
- Јунг, Г. К. (2007г). *Архетиповите на колективното несвесно*. Скопје: Ѓурѓа.
- Jung, G.K. (2009). *Antologija Jung*. Novi Sad: Prometej.
- Јеротић, В. (1990). *Човек и његов идентитет*. Београд – Загреб: Медицинска књига.
- Јеротић, В. (1996). *Психолошко и религиозно биће човека*. Нови Сад: Беседа.
- Јеротић, В. (1997). *Мистићка стања, визије и болести*. Г. Милановац: Лио.
- Јеротић, В. (2000а). *Индивидуација и (или) обожеење*. Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско – карловачке.

- Јеротић, В. (2000б). *Хришћанство и психолошки проблеми човека*. Београд: Издавачки фонд Архиепископије београдско – карловачке.
- Корнаракис, Ј. (2002). *Психологија: поглед из пустиње*. Београд: Образ светачки
- Leeming, A. D. & Madden, K. & Maral, S. (2010). *Encyclopedia of psychology and religion*. New York: Springer.
- Невјарович, К. В. (1996). *Православље и неуроza*. Цетиње: Светигора.
- Невјарович, К. В. (2001). *Терапија душе по светим отцима*. Цетиње: Светигора.
- Palmer, M. (2001). *Frojd i Jung o religiji*. Beograd: Narodna knjiga Alfa.
- Shamdasani, S. (2009). *The red book*. New York: W. W. Norton & Company.
- Schreuers, A. (2002). *Psychotherapy and spirituality*. London: Jessica Kingsley.
- Сузуки, Д.Т. & Фром, Е. & Де Мартино, Р. (2005). *Зен будизмот и психоанализата*. Скопје: Култура.
- Frojd, S. (1986). *Budićnost jedne iluzije*. Zagreb: INTRO – Naprijed.
- Frojd, S. (1988). *Mojsije i Monoteizam*. Beograd: Grafos.
- Фројд, З. (2008а). *Тотем и табу*. Скопје: Ѓурѓа.
- Фројд, З. (2008б). *Неугодното во културата*. Скопје: Магор.
- Фројд, З. (2008в). *Толкување на соништата – том 1*. Скопје: Магор.
- Фројд, З. (2008г). *Толкување на соништата – том 2*. Скопје: Магор.
- Фројд, З. (2008д). *Малиот Ханс*. Скопје: Ѓурѓа.
- Фројд, З. (2008ѓ). *Човек волк*. Скопје: Ѓурѓа.
- Фројд, З. (2008е). *Човек стаорец*. Скопје: Ѓурѓа.
- Фројд, З. (2008ж). *Дора*. Скопје: Ѓурѓа.
- Фројд, З. (2008з). *Сексуална теорија – три расправи*. Скопје: Ѓурѓа.
- Фројд, З. (2008с). *Сонот и окултното*. Скопје: Ѓурѓа.
- Фројд, З. (2008и). *Стравот и нагонскиот живот*. Скопје: Ѓурѓа.
- Frankl, E.V. (1985). *Bog podsvijesti – psihoterapija i religija*. Zagreb: Biblioteka „Oko tri ujutro”.
- Frankl, E.V. (1987). *Nećujan vapaj za smislom*. Zagreb: INTRO – Naprijed.
- From, E. (1980). *S onu stranu okova iluzije*. Zagreb: Naprijed.
- From, E. (1984а). *Dogma o Hristu*. Zagreb: Naprijed.
- From, E. (1984б). *Psihoanaliza i religija*. Zagreb: Naprijed.
- Фром, Е. (1989). *За непослушноста и други есеи*, Скопје: Комунист.
- Фром, Е. (2008). *Ќе бидете како богови*. Скопје: Ѓурѓа.
- Hol, A. Dzejms (1996). *Tumačenje snova po Jungu*. Beograd: IP Esoterija.
- Hol, K. & Lindzi, G. (1983). *Teorije licnosti*. Beograd: Nolit.
- Hood, R. & Hill, P. & Spilka, B. (2009). *The Psychology of religion*. New York & London: The Guilford press.