

Никица Станојковић  
Београд

UDK: 2-1:159.9.019"19" ; 2-1:159.964.2"19"

Originalan naučni rad  
Primljen: 15.04.2010.

Небојша Петровић  
Филозофски факултет,  
Београд

## ПОГЛЕДИ НА РЕЛИГИЈУ У ТЕОРИЈАМА ПСИХОЛОГА ПРВЕ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА

### Резиме

*У раду се излажу гледишта о религији и религиозности из теоријских система психолога прве половине XX века: Виљема Џејмса, Сигмунда Фројда, Алфреда Адлера, Карла Густава Јунга; Ериха Фрома и Абрахама Маслова.*

**Кључне речи:** *психологија, религија, личност, искуство, социјалне потребе.*

Религиозност је вероватно стара готово колико и човечанство, а идеје о проучавању и истраживању религије јављају се од самог настанка научне психолошке мисли. За појам религије може се рећи да готово свако људско биће сматра да зна шта је то, али је ретко који појединац може ваљано и дефинисати. Термин потиче од латинске речи *religio*, која означава “побожност; оданост и поштовање Бога или богова као натприродних, вечних и свемоћних бића; пажљиво премишљање о божанским стварима” (Рот, 1994). Порекло латинског *religio* је нејасно; но ипак, под утицајем Светог Августина, усвојено је да оно проистиче из речи *ligare*, која значи “везаност, повезаност”, односно из *re-ligare* (“поново успоставити везаност, повезаност”).

У данашње време, под религијом се подразумева “учење које се тиче највишег бића (божанства, бога); вера; вероисповест” (Вујаклија, 1972). Међутим, она је и “однос човека према Богу или боговима или према свему што се сматра светим или, у неким случајевима, само натприродним” (Енциклопедија Британика, 2005). Религија је, такође, и “веровање у божанску или натчовечанску силу/силе, којој/којима треба служити и обожавати је/их као творца/е и владара/е универзума” (Webster’s New World Dictionary, 1988). У складу са наведеним, појам религиозности (*religiositas*) широко се дефинише као “веровање у Бога, љубав према Богу, поштовање Бога, страх од Бога; живљење у складу са прописима вере, побожност” (Вујаклија, 1972). Што се тиче психолога, Браун (Brown, 1987) покушава да религију дефинише на

преко 100 страница, док неки тврде да до сада понуђене дефиниције, у ствари, рефлектују личне биографије мислилаца који су аутори тих дефиниција (према Loewenthal, 2000).

Однос психологије и религије компликован је и због чињенице да не постоји консензус око значења било којег од ова два термина. Пошто психологију карактерише постојање више различитих школа и система, које су продуковале међусобно различита схватања и проучавања религије и религиозности, може се рећи да чак и унутар исте психолошке школе постоји више дефиниција психологије религије. Однос психологије и религије може се описати и као пун неразумевања, јер су ове две области биле схваћене као потпуно међусобно раздвојене: психолози су религију сматрали облашћу са којом наука нема и не треба да има додирних тачака, док су теолози (и други теоретичари религије) сматрали психологију сувише неутемељеном и непозваном за бављење стварима од религијског значаја. Сложеност односа између психологије и религије можда најбоље осликава чињеница да два важна уџбеника психологије религије (Watson и сар., 1993; Wulff, 1997) уопште и не дају дефиницију психологије религије! Ипак, пошто је психологија дефинисана као “научна дисциплина која се бави проучавањем понашања, размишљања и осећања”, онда је логично рећи да је психологија религије “научна дисциплина која се бави проучавањем религиозног понашања, размишљања и осећања” (Loewenthal, 2000).

Тешкоћу дефинисања самог појма религије истакао је још и Виљем Џејмс, по многима, оснивач области коју називамо психологијом религије. По њему, сама чињеница постојања мноштва различитих дефиниција јесте доказ да тај појам не објашњава неко јединствено начело или суштину, већ да се пре ради о колективном имену за мноштво њих. “Једна особа (религију) повезује са осећајем зависности, другој је она продукт неизвесности; неки је повезују са сексуалним животом, док је други идентификују са осећајем бесконачности... Тако различити начини поимања морају побудити сумњу у могућност да се ради о само једној јединственој ствари” (James, 1902). Због тога, он широко дефинише религију као: “осећаје, поступке и доживљаје појединаца када су сами, а притом сматрају да су у некој врсти односа са божанским, шта год оно било” и прави поделу религије (религиозности), коју објашњава у свом класичном делу “Варијетети религиозног искуства” (1902). На једној страни је институционализована религиозност, која се бави стварима које се тичу теологије, церемонија и организовањем верника; она се односи на групе и организације и има важну улогу у друштву. Својом комплексношћу, величанственошћу у хијерархијској повезаности својих делова, ауторитетом који градуирано опада са силаском са виших на ниже нивое, од којих сваки поседује посебну мистику и узвишеност, институционализована религиозност чини да се човек осећа као да присуствује стварању монументалног архитектонског дела, чији је он саставни део, каже Џејмс

(1902). Друга је лична религиозност, која се тиче самог појединца, његове савести, свесности, беспомоћности и некомплетности. Поступци у којима се она остварује су личне, а не ритуалне природе, и појединац све радње које она подразумева спроводи сам, притом заобилазећи црквену организацију, свештенике и свете тајне, као посреднике између њега и Бога. Ова врста религиозности је повезана са личним, мистичним искуствима и независна је од друштва. Џејмс је био заинтересован за разумевање ове друге, коју је претпостављао првој, догматској религиозности.

Он критикује (дотадашњи) мањак научности приликом академског проучавања религиозности. Ипак, субјективност религиозног осећања не сматра проблемом који ову област ставља ван оквира научног интереса, напротив; “наш емпиријски критеријум се не односи на порекло одређене појаве, већ на начин на који та појава делује на целину” (James, 1902). Сама чињеница да одређену ствар не можемо спознати чулима не сме произвести и апсолутну увереност у њено непостојање, јер се и читава наука обилато користи симболима да би дочарала актуелну и објективну реалност коју покушава објаснити. Штавише, Џејмс сматра да је једна од основних чињеница људског ума апсолутна детерминисаност ка апстракцијама. „Поларизујући и магнетишући нас, одбијају нас и привлаче, чине да их тражимо, задржимо, мрзимо или благосиљамо, на исти начин како то чине и многа опажива бића. А оне и јесу бића, бића исто толико реална у свом домену, као што су реални и чулни предмети у домену простора” (James, 1902).

На тај начин, Џејмс дефинише истинитост одређених уверења преко исказане користи истих за оног који у њих верује. Наиме, он сматра: да бисмо могли разумети одређена људска искуства, а преко њих и нашу заједничку историју, морамо имати разумевање за ствари које, иако не могу бити непосредно опажене или доказане, помажу у живљењу бољег и испуњенијег живота. Џејмс разликује две врсте духовних здравствених стања (која не спадају у медицинска, у уско научног смислу): “здрав ум” и “болесну душу”. Људе “здрвог ума” карактерише природно оптимистички поглед на свет, а њихова религиозност заснива се на јединству са божанством. Они одбијају да буду несрећни, без обзира на околности и личне тешкоће, сматрајући то погрешним и злим. Бог за њих није само свемогући и свевидећи судија, већ је пре благонаклони и милостиви покретачки дух прекрасног и хармоничног света којег је створио. Људи “болесне душе” су депресивни и виде зло у готово свим стварима; једини спас за њих лежи у моћном мистичном искуству, које води религиозном преобраћењу. Уколико до тога дође, ови појединци (“двоструко рођени”, како их назива Џејмс), могу бити здравији и од људи здравог ума, јер су сагледали живот из обе перспективе.

Три основна чиниоца религије, по Џејмсу, су: жртвовање, исповест и молитва. Приношење жртава боговима било је свеприсутно у прастарим ритуалима обожавања. Са развојем религија, спаљивање поклона и клање

животиња замењено је духовним жртвовањем, дакле духовним поклонима и одрицањем од одређених ствари. Аскетске фигуре јудаизма, хришћанства, будизма и ислама нам показују неуништивост идеје жртвовања у религијској пракси, која има своју практичну и симболичку улогу. Исповест није тако раширена као жртвовање и односи се на више унутарњи и морални ниво осећања. Део је система очишћења унутрашњег бића индивидуе, када за то постоји потреба, да би се могло бити у исправном односу са божанством. За оног који се исповеди, ”превара” је завршена и екстериоризована; чак и ако је се појединац није ослободио, задовољио је начело истинољубивости. Што се тиче молитве, довољно је рећи да одређени медицински подаци дају довољно доказа за тврдњу да молитва може допринети излечењу и да је треба подстицати у терапеутске сврхе. Она је подразумевајући фактор моралног здравља (менталне хигијене) појединаца и као таква не сме бити занемарена. Комуникација са Богом остварује се путем молитве; она је религиозност у акцији и она је права религија. Молитва разликује религиозни феномен од сличних, чисто моралних или естетских феномена; она није пуко изговарање речи нити понављање одређених светих образаца или формула – то је само покретање душе и њено довођење у контакт са мистичном моћи, чију снагу душа осећа. Све док нема унутрашње молитве, нема ни религије; са друге стране, молитва подиже и усковитлава душу, чак и у одсуству форми доктрине, и само тада се може рећи да религија живи.

Фројд је био први од психоаналитичара који је спровео исцрпну анализу религије, њених симбола, митова и догми, наравно, сагледавајући их кроз психоаналитичку призму. Бавећи се овом темом, некад активно, а понекад успутно, током 40 година свог рада Фројд је изнео неколико различитих схватања, која је временом повезивао и надограђивао, о томе шта је религија и због чега је она толико присутна у животу сваке цивилизације.

Нема сумње да је оснивач психоанализе био импресиониран универзалношћу религиозног феномена, поготово њеном позицијом споне између човековог биолошко-психолошког и социјалног бића. Има мишљења и да је његова анализа религије умногоме допринела и развоју његове психоаналитичке мисли. У "Психопатологији свакодневног живота" (1901/81) Фројд наводи да је велики део митолошког погледа на свет, који се наставља кроз већину савремених религија и прожима их, у ствари психологија пројектована на спољашњи свет. Сматра изазовним објашњавање митова раја и изгона човека из њега, Бога (којег сматра пројекцијом слике оца), добра и зла, бесмртности и сличних феномена путем трансформисања метафизичког у метапсихолошко.

Његово првобитно занимање за религију узроковано је сличностима које уочава између опсесивних радњи неуротичара и обреда које обављају верници приликом испољавања своје побожности, при том запазивши и да се за одређене опсесивне покрете каже да су “церемонијални”, чиме доказује свој став. Он сматра да се у светлу овог и низа других примера може рећи да

је опсесивна неуроza патолошки дупликат религиозности и да се та неуроza може описати као индивидуална религиозност, а сама религија као универзална опсесивна неуроza (Freud, 1907). Пошто код појединца рана траума у дечјем добу ствара такву неуроzu, Фројд трауму у развоју људске цивилизације налази у убиству првобитног оца. Он ову тезу детаљно развија у делу "Тотем и табу" (1913/73), при том користећи антрополошка истраживања тог времена. Сматра да су, у прадавном патријархату, синови пра-оца према њему осећали супротстављене емоције - волели су га и желели су да буду као он, али су га и мрзели, зато што је он поседовао све жене и сву моћ. Љубомора је синове нагнала да здруженим напорима, јер су само тако могли стећи снагу, изврше убиство оца. Међутим, љубав и поштовање према оцу, потиснута осећања зарад извршења оцеубиства, враћају се кроз форму кајања и кривице. Због тога, оно што је дотад било забрањено самим постојањем оца, сада бива прихваћено од стране синова и проглашено као норма и закон групе. Искупљење бива нађено путем забране убиства тотемске животиње, као и забраном инцеста. На тај начин бивају формирана два фундаментална табуа тотемизма, која управо због своје природе кореспондирају двома забрањеним жељама које творе Едипов комплекс. Тако, тотемизам и политеизам јесу у ствари одбрамбени механизми племена, створени зарад убиства пра-оца; "кланови су обележавали свечаност тако што би заклали тотемску животињу и прождирали је сирову...обучени у одећу која је репрезентовала тотем, имитирајући њене покрете и ономапоје, као да су желели да нагласе своју идентификацију са њом. Психоанализа је открила да је тотемска животиња у ствари замена за оца и ово сазнање иде раме уз раме са контрадикторном чињеницом да, иако је убијање те животиње по правилу забрањено, а ипак је повод свечаности - са тим да то убиство прати и оплакивање. На тај начин, овај оброк...представља понављање и сећање на криминални, али ипак и памћења вредан чин, који је представљао почетак много тога: друштвене организације, моралних забрана и религије" (Freud, 1913/73).

Повлачећи паралелу између колективног и индивидуалног, може се рећи да тотемизам и политеизам одговарају периоду латенције код индивидуе, док је монотеистичка религиозност еквивалент неурозе у одраслом добу – у крви свргнути отац поново се појављује на површини (Braungardt, 2002). Осећање кривице, које је нераздно повезано са јеврејском, хришћанском и исламском религиозном свешћу, води ка очувању сећања на пра-оца кроз форму безтелесног и узвишеног бића – Бога, који је љубоморан и који тражи преданост и одбацивање свих других божанстава.

У "Будућности једне илузије" (1927/86) Фројд још увек говори о религији као колективној компулсивној неурози и сматра је препреком принципа реалности, што се, по њему, може и мора превазићи. Самим тим, он изражава нескривени критицизам према религиозности и верује у могућност њеног одбацивања. Наиме, сматра да се престанак утицаја религије мора

појавити током неизбежног процеса развоја и раста цивилизације, као што и појединац бива суочен са разрешењем Едиповог комплекса у периоду свог одрастања, оставивши инфантилне контроверзе иза себе и заменивши их рационалним приступом изазовима живота. Он каже: “они који не пате од ове неурозе и не осећају потребу за неким леком који ће је неутралисати. Наравно, они ће се тиме наћи у тешкој ситуацији. Мораће себи да признају сву пуноћу своје беспомоћности и своју безначајност у машинерији универзума. Они ће бити у позицији детета које је напустило топлу и удобну родитељску кућу. Али, инфантилност се свакако може превазићи. Људи не могу остајати деца довека; напослетку се свако мора суочити са непријатељствима живота. Ово се може назвати учењем реалности” (Freud, 1927; према Braungardt, 2002).

Фројд види настанак религије као функционално разрешење сукоба између сила природе и културе, односно ега и нагона. Религиозност омогућава човечанству да призна своју изузетну рањивост у свету природе, а да ипак задржи осећај надмоћи у односу на средину која га окружује. Због тога, оно пристаје на веровање у једну “илузију”, разрађену фантазију која одговара најосновнијим потребама људске природе. Та се илузија да разрешити, зарад напретка људског рода, али не без опасности и последица; “цивилизација се нема зашто плашити образованих људи и мислилаца. Код њих ће се замена религиозних мотива који су узрок цивилизованог понашања другим, секуларним мотивима одвијати несметано. Потпуно је другачија ситуација са огромном масом необразованих и потлачених, који имају све разлоге да буду непријатељи цивилизације. Ако је једини разлог за забрану убиства ближњег то што је Бог то забранио...онда, када се спозна да Бог не постоји и да не постоји разлог страха од његове казне, ближњи ће бити убијен без оклевања и једини начин да се то спречи биће примена световне силе. Због тога, или се ова опасна гомила мора обуздавати најсуровијим методама и пажљиво одвраћати од било какве шансе интелектуалног просветљења или однос између цивилизације и религије мора претрпети фундаменталну ревизију” (Freud, 1927/86). Централно место Бога оца додатно је појачано и подржано искуствима из детињства, подсећањем на беспомоћност којој је неопходна заштита и која мотивише љубав и дивљење према оцу.

Тема религије и њеног утицаја на појединца и друштво није напуштала Фројда и свако његово следеће бављење истом доносило је ново виђење и проширење психоаналитичког садржаја који стоји у основи исте. Дело “Нелагодности у култури” (1930/88) бави се анализом религије кроз анализу културе и место је где Фројд уводи нагон смрти, као неопходан део слагалице. Он пише о пореклу осећања кривице, које прати нашу урођену зависност и беспомоћност. Губи се веровање у то да религија може бити превазиђена помоћу научног и рационалног погледа на свет, односно Фројд увиђа да је потценио моћ и снагу религиозности. Уједно мења и став да је то колективна компулзивна неуроza, признајући да је занемарио њен садржај и извор, и да је



имао у виду само њену функцију симптома у систему психе; тачније, религију сада сматра нечим што је много ближе одређеној психотичкој структури. Он каже: “читава ствар (религија) је тако очито инфантилна и далеко од реалности, да је сваком који је пријатељски настројен према људском роду болно када схвати да већина смртника никада неће бити у стању да се уздигне изнад овог погледа на свет. Она третира реалност као јединог непријатеља и извора свих патњи, уз коју је немогуће живети, тако да човек мора раскинути сваку повезаност са њом уколико жели да икако буде срећан. Међутим, човек може учинити и корак даље; може пробати да ре-креира свет, да уместо њега изгради други у којем су најнеподношљивије одлике елиминисане и замењене другима, а које су у сагласју са личним жељама.” (Freud, 1930/88).

Настављајући да тражи одговор на питање зашто човечанство одбацује реалан свет и окреће се структури која је по њему сачињена од заблуда, Фројд долази до закључка да је целокупна култура измишљена не зарад потискивања сексуалног нагона, већ као одбрана од нагона смрти. Култура је оруђе створено да би се неутралисала инхерентна агресивност човека, а постиже се усмеравањем агресије назад на его, чиме руководи суперего. Култура постоји као систем заштите против есенцијалне, животињске природе људског бића, а религије су савршени системи за пражњење агресије и осећаја кривице, јер су свесни њиховог постојања и омогућавају начине њиховог прихватања и опроста грешности човека. Дакле, није важна ненаучна заснованост религије, већ чињеница да она добро функционише као симптом. Са друге стране, поштовањем правила која су наметнута вољом супериорног спољашњег ауторитета (Бога), суперего, а не его заузима доминантну позицију у психичком склопу. На овај начин, “будућност једне илузије” бива обезбеђена на један веома снажан начин, јер је религиозност изузетно креативан и компликован симптом, који представља решење сукоба између културе и нагона смрти (Braungardt, 2002).

У свом последњем делу на тему религије, написаном између 1934 и 1938, а објављеном непосредно пред његову смрт (“Мојсије и монотеизам”, 1939), на историографски и психоаналитички начин студира карактер свог, јеврејског народа и подцртава своју општу теорију религиозности. Веома је уочљива промена става према религији; она више није схваћена као илузија које се ваља ослободити, већ као идеја која спада у најчудније у историји људске мисли. Питање од интереса више није да ли Бог постоји, већ како и зашто вера има тако огромну моћ; “како су свеобухватне, исцрпне и коначне доктрине верника у поређењу са нашим, тешком муком достигнутим, ситним и фрагментарним покушајима објашњења, а која представљају наш максимум... Можемо само жалити што су нам одређена животна искуства и посматрање света онемогућиле прихватање претпоставке о постојању таквог највишег бића. Као да у свету досад није било довољно загонетки, постављена нам је још једна, а то је разумевање како је ова друга група људи била способна да усвоји то веровање у божанско биће и како је то веровање стекло своју огромну моћ,

koja prevладава nad разумом и науком” (Freud, 1939; према Braungardt, 2002). У овој књизи он подробно испитује порекло јудаизма и хришћанства, као и садржину одређених религиозних доктрина. Наиме, за јеврејски народ је карактеристично то да за разлику од других народа, који свој идентитет граде на основу географске локације, заједничке историје и језика, свој идентитет граде на основу религиозног веровања у савез склопљен између њих и Бога, због чега себе и сматрају “одабраним народом”. Историја, судбина и свеукупна дешавања у вези овог народа бивају тумачена (не)поштовањем Божјих речи, заповести и смерница. Фројд у овом делу износи своју најсмелију и најконтроверзнију тврдњу у вези религије, конкретно јудаизма; наиме, он тврди да је библијски Мојсије, у ствари, алхемијски склоп две личности: племенског вође тадашњих Јевреја, коме се Бог појављује у облику пламтећег грма и Мојсија Египћанина. Овај други је представио (оригинално египћанску) идеју монотеизма јеврејским робовима. Ова идеја вуче корене из религије фараона Акенатона, 14. векова п.н.е., који је веровао да постоји само један бог, Атон, који у ствари представља само сунце. Смрћу фараона стари политеизам бива враћен, а идеја монотеизма чека свој повратак на престо следећих 700-800 година (Stenudd, 2006). Фројд сматра да је Мојсије Египћанин извео Јевреје из египатског ропства и презентовао им идеју монотеизма, а да су они, недуго затим, убили свог вођу, не могавши да поднесу његово вођство. Пошто је идеја монотеизма, на тај начин, заувек везана за (оце)убиство, она поседује моћ несвесног и своје деловање остварује преко речи пророка да се не треба клањати другим боговима, већ само једном, који више не тражи крвну жртву. Ове речи имају дубоко дејство и због чињенице да се поновио “инаугурацијски” чин настанка цивилизованог друштва - убиство пра-оца, оца примитивног чопора. На тај начин, монотеизам бива објашњен као симптом, повратак нечега што је дуго било забрањено.

На нешто другачији начин бива објашњена личност Исуса Христа, али и његова појава се посматра кроз призму симболике првобитног оцеубиства. Наиме, јеврејски народ, као и тадашња целокупна цивилизација, више нису могли издржати све већи осећај кривице због греха оцеубиства. Због тога, за разлику од Мојсија, који бива проглашен божанским под притиском осећаја кривице због његовог убиства, Исус (најистакнутији од синова и вођа побуне) постаје Божији син зато што својевољно на себе преузима одговорност и казну за првобитни грех (а то је, по Фројду, оцеубиство) и тиме остатак човечанства (остали синови) могу добити опрост од оца и бивају ослобођени осећаја кривице и греха. Причешће, односно симболично конзумирање Христовог тела и крви је, по Фројду, типичан пример тотемског obroка, приликом којег тотемска животиња бива на ритуалан начин поједена. Због тога, понављање ритуала Свете Вечере, баш као и сећање на потиснуте догађаје током психоанализе, може имати оздрављујуће ефекте по појединца. Оваквим виђењем историјског и митолошког значаја Мојсија и Исуса, Фројд објашњава појаву да



је јудаизам фокусиран на Бога Оца, а хришћанство на Бога Сина. Ипак, Фројд изражава резерву да његова анализа у потпуности објашњава појаву монотеизма, јер се она не поклапа у потпуности са начелом психоанализе да је целокупно људско понашање детерминисано нагонима, који увек морају имати корен у домену биолошког.

Из свега наведеног (као и из неких дела која нису специфично наведена), може се закључити да је Фројд често мењао и развијао идеју о томе шта религиозност представља: колективни опсесивни ритуал, покушај разрешења Едипалног комплекса, повратак потиснутог садржаја, реакцију на инфантилну беспомоћност, враћање на дечије стање блаженства, масовну обману или параноидно испуњење жеља, као и начин за одржавање групне кохезије (Молнар, 2007).

На крају, да би се стекао потпун увид у Фројдов став о религији и религиозности, а тај је став компликован и контроверзан (многи мислиоци, међу њима и Владета Јеротић, сматрају да је Фројд био “религиозни атеиста”, тј. да је целог живота безуспешно покушавао да пронађе Бога у себи), ваља обратити пажњу на Фројдово објашњење сопственог јеврејског идентитета у писму написаном поводом прославе његовог 70-тог рођендана: “оно што ме је приближило јудаизму није, морам признати, моја вера нити национални понос... Друге ствари...су привлачност јудаизма и јеврејства учиниле неодољивим... Зато што сам Јеврејин...открио сам своју ослобођеност од многих предрасуда које су ограничавале остале приликом употребе њиховог интелекта, и бивајући Јеврејин, био сам спреман да будем опозиција и да одбијем сагласност са чврстом већином” (Freud, 1926; према Кап, 1991).

Још један од великана психоанализе бавио се психологијом религије и њеним утицајем на формирање човекове личности, његових свесних и несвесних мотива, као и понашања. По Адлеру, основни мотивациони фактор човека није, као код Фројда, сексуални нагон, нити било која друга органска потреба, него “воља за моћи”. Она проистиче из дечијег осећаја инфериорности и беспомоћности, јер је дете безусловно упућено на заштиту и помоћ својих родитеља. Од начина опхођења родитеља, тј. од њиховог начина изградње дететовог самопоуздања, зависи квалитет и квантитет потребе за компензацијом инфериорности путем воље за моћ. Један од начина на који се овај проблем да разрешити јесте веровање у Бога, које тако персонификује личну тежњу за супериорношћу и моћи. На тај начин, појединац компензује своје недостатке и осећај инфериорности.

По Адлеру, оснивачу индивидуалне психологије, централна динамичка диспозиција сваке индивидуе јесте њена, ка будућности усмерена, тежња за значајем, супериорношћу или успехом. То може бити реалистичан и досежан циљ (користан са становишта друштва) о супериорности и овладавању над личним и друштвеним проблемима, али може постати, уколико особа није довољно психички јака, и нереалистична тежња за претераном важношћу и

супериорношћу над другима: “душевни живот сујетна човека може толико прекипети да растење тежње за моћи прелази у неку врсту идеала божанства... такав се човек...или директно понаша као да је Бог или као да замењује Бога... та тежња за личењем на Бога, јесте крајња тачка оне, и иначе у таквом човеку развијене, склоности да превазиђе границе своје личности” (Adler, 1990<sup>1</sup>). Због тога Адлер сматра доста проблематичном Библијску мисао да човек треба да стреми сличности са Богом и верује да она може имати опасне последице уколико деца буду подстицана ка досезању тог идеала, јер “деца постављају себи као циљ да се ослободе свог стања, да достигну виши ниво... Уколико су јаче те амбиције, усмерене навише, утолико више дете подиже своје циљеве, у трагању за доказима своје јачине - доказима који често премашују границе људске снаге. На основу подршке... дете се осећа овлашћеним и подстакнутим да о својој будућности ствара слику која носи боголике црте... То важи пре свега за децу са изразитим осећањем слабости” (Adler, 1989).

По Адлеровом учењу, за испуњен и срећан живот од човека се захтева успешно решавање проблема из трију области: прва је посао (професија), друга љубав (и секс), а трећа је сфера социјалних односа, односно опхођење са другим људима. Религиозност има највише утицаја на трећу област, иако се може тврдити да, као и уметност, има утицаја на све три.

Адлеријанска психологија ставља акценат на чињеницу да је човек социјално биће, које живи, ради, воли и остварује своје циљеве у заједници са другима. Због тога, универзалне вредности дугују свој значај друштвеној заједници које их је, као такве, препознала и устоличила. Зато и тврди да се за ма коју религију не може рећи да је добра или лоша априори, већ само на основу тога како ју је појединац схватио и на који је начин примењује. Она може уздићи, али и уназадити човека, “јер и најбоље идеје нису имуне на злоупотребу”. Штавише, “у великим и малим религијским покретима, као и у великим достигнућима филозофије, науке, уметности и политичке мудрости, срце хуманости куца постојаним ритмом, јасно чујно само онима чије су мисли и напори усмерени ка напретку људске расе” (Adler, 1937).

По Адлеру, Библију треба посматрати као мит или легенду, а не као откровење или историјску нарацију. Такође, сматра концепте добра и зла варијететима, а не контрадикцијама, и сматра да се треба уздржавати од давања било каквих моралних судова уопште. Такође је против патријархалног и митског статуса ауторитета оца, сматрајући да се тиме само појачава дететов осећај инфериорности. Религија је, узевши све наведено у обзир, схваћена као један од покушаја подизања социјалне свесности, што Адлер сматра једним од неопходних и примарних задатака целокупног човечанства. Њена главна улога,

---

<sup>1</sup> Иако у наслову стоји да се чланак тиче учења развијених у првој половини прошлог века неке одреднице су касније. Разлог томе је да су коришћена и цитирана каснија издања књига, оригинално објављених значајно раније.

по њему, не би требало да буде инсистирање на доктринама (јер се оне могу разумети на погрешан начин), већ поспешивање социјалне сарадње међу људима. Додуше, он сматра да би психологија боље обавила наведени задатак, јер је заснована на научним чињеницама.

Јунг је од малих ногу имао блиске контакте са религијом, јер је његов отац био протестантски свештеник. Иако је сматрао да сваки човек мора да схвати важност “личне једначине”, односно одлучујући утицај личних психолошких фактора на свој живот, Јунг је себе сматрао агностиком и тврдио је да питање постојања Бога није, нити може бити задатак психологије. Ипак, кроз рад на себи и својим пацијентима, дошао је до закључка да људски живот има, поред материјалистичке, и своју духовну димензију. Изучавајући разне религије и њихову симболику, проучавајући компаративну митологију и магијске системе, као и древне и савремене симболе, дошао је до закључка да све ове области имају нешто заједничко. Да би то објаснио, претпоставио је постојање два нивоа несвесне психе: први би одговарао ономе што је Фројд открио и представљао би индивидуално несвесно, док би други представљао колективно несвесно које садржи материјал заједнички целом човечанству и који представља основну покретачку снагу појединца. У њему су садржани архетипови, урођене предиспозиције за доживљавање и симболизирање одређених ситуација на одређени начин; они представљају симболичке кључеве за разумевање људских стања и путоказ су ка личном просветљењу и индивидуацији (што је један од његових кључних концепата и представља развијање унутрашњих потенцијала човека, а одвија се путем спајања несвесног и свесног дела личности и тако настале, истинске самоспознаје).

Да би се неки елемент могао сматрати архетипом, треба да постоји кроз разна раздобља људске историје у истој форми и са истим значењем. Архетипови, по Јунгу, креирају митове и религије, као и филозофске идеје које могу утицати на читаве нације и епохе. Њих има велики број, колико има и типичних животних ситуација, с тим што нису сви откривени. Неки од најпознатијих јесу архетипови сенке, персоне, аниме и анимуса, мајке, хероја и Бога. Архетип Бога може се објаснити као представа идеалног Ја, што довољно говори о његовом значају за психу човека и људске заједнице уопште, јер религиозни људи развијају своја сопствена виђења тог архетипа, који је за њих веома реалан и значајан. Пред крај свог живота, Јунг је назначио да најдубљи слојеви несвесног функционишу независно од закона простора, времена и узрочности, чиме је објашњавао појаву низа паранормалних феномена (Cowgil, 1997).

Јунг је сматрао све религије колективним митологијама, које нису стварне по свом садржају, али које имају стваран ефекат на људску личност. Он истиче способност људске врсте за стварање митова, који дају смисао егзистенцији и помажу у разумевању околности око и унутар човека: “сва езотеријска учења теже да проникну у давне догађаје забележене у психи и

сва она претендују да буду једина и апсолутна истина. Шта је било истинито у прадавном знању, истинито је још и више у владајућим светским религијама. Оне садрже обелодањене истине, првобитно скриване, и убрзавају откривање тајни душе, приказујући их помоћу величанствених слика” (1981). Митови, а самим тим и религије, откривају одређене архетипске аспекте колективног несвесног, набијене енергијом, и на тај начин пружају увид у психички свет људског бића. Што се више користимо митовама, то је већи део несвесног стављен на располагање свесном делу наше личности и тиме она постаје интегрисанија, што је један од примарних задатака психологије. На тај начин, по Јунгу, религиозност и однос према Богу могу имати значајну улогу у процесу откривања и достизања индивидуације. Притом је важно напоменути да, иако су митови заједнички члановима заједнице, они свој утицај и значење добијају на индивидуалном плану.

Јунг са жаљењем увиђа да је закон рационалног суверено овладао нашим појмовним оквирима, чинећи готово немогућим наше узимање учешћа у процесима митологизације. Он наглашава важност равнотеже и хармоније између спиритуалног и несвесног, са једне, и закона науке и логике, са друге стране, констатујући са жаљењем да је тај баланс нарушен; “Јунг је 20. век видео као време када човек више није у свакодневном додиру са смислом свога бића, које твори саму суштину живота. Ми смо проникли у изворе свесности како смо најбоље знали, покушавајући да докучимо и контролишемо контрадикторности и парадоксе духа који су нам преостали, али смо изгубили додир са својим коренима и симболичким животом којег они подупиру и негују” (Ulanov, 1997).

Може се закључити: за разлику од Фројда, који религију углавном сматра илузионистичком и самим тим лошом, Јунг је сматра имагинацијом која може итекако бити од користи; штавише, “Јунг види религије као незамењиву духовну подршку, док су оне за Фројда штаке које служе као потпора за илузију” (Szasz, 1978).

Фром је, као и Јунг, потицао из религиозне породице; неколико његових деда и прадеда, у обе родитељске линије, били су или рабини или цењени изучаваоци Талмуда. Фром није кренуо тим стопама; иако је задржао уверење да религијска учења садрже неке базичне истине о људској природи, себе је описивао као атеистичног мистика. Наиме, Први светски рат је уздрмао његове концепције о пророцима и њиховим месијанским визијама хармоничне коегзистенције народа, нагнавши га да постави себи питање “како је уопште рат могућ”, што га је навело да започне изучавање ирационалног понашања маса. Од самог почетка, готово сва његова изучавања у оквирима социологије, филозофије и психологији наводила су га да себи стално поставља исто питање: “шта је то што тера људе да мисле, осећају и понашају се на једнообразан начин?”

Фром је увидео да нема подвојености између појединца и друштва, између свесног и несвесног, као ни подвојености између друштва и несвесног, и тај увид га фокусира ка проучавању несвесне динамике на социјалном нивоу, чиме се потпуно удаљава од Фројдове инстинктивистички и индивидуалистички засноване либидиналне теорије. Он каже: “верујемо да је човек превасходно социјално биће, а не, како Фројд претпоставља, превасходно самодовољно, и да само секундарно потребује друге да би задовољио своје инстинктивне потребе. Тако, ми сматрамо да је индивидуална психологија у суштини социјална психологија... кључни проблем психологије јесте особита врста односа индивидуе према свету, а не задовољење или фрустрација појединачних инстинктивних потреба” (Fromm, 1941/84).

Ерих Фром нуди своју функционалистичку дефиницију религије, базирану на антрополошкој теорији људских потреба; религија је “сваки систем мисли и акција, заједнички за одређену групу, који индивидуи унутар групе даје оквир оријентације и објект привржености”. (Fromm, 1950/2000) Ова је дефиниција свесно и намерно преширока, да би могла обухватити и одређене секуларне системе (фашизам, стаљинизам, ауторитаризам), затим различита схватања идеализма (старогрчки хуманизам, период ренесансе), па чак и нека психопатолошка стања људског духа (мазохизам, садизам). Уз додатак речи “приватна”, Фром дефинише и неурозе, као и тежње ка успеху и новцу, као религије. Фром сматра да не постоји ниједно људско биће које не поседује тежњу за религиозношћу, јер, по њему, свака од пет базичних људских потреба (за приврженошћу, трансцендентношћу, припадању, идентитетом и оријентацијом) рефлектује ту тежњу и њено задовољавање. Самим тим, на религиозна искуства не треба гледати као на нешто чудно или неуобичајено у контексту свакодневног живота.

Он врши поделу религија (и типова религиозности) на ауторитарне и хуманистичке. Религије ауторитарног типа подразумевају постојање више силе која је свезнајућа и свемогућа. Она има моћ контроле над људским бићем и оно јој мора бити безусловно покорно. Та покорност подразумева губитак независности и личног интегритета појединца, али и обезбеђује осећање заштићености. Религије хуманистичког типа не претпостављају постојање трансцендентног божанског бића и због тога не намећу осећај апсолутне зависности или послушности ономе који верује. За њих је карактеристична центрираност око човека и његовог унутрашњег света, са свим својим потенцијалима и слабостима. Оне могу поседовати концепте Бога или богова, али само у смислу да ти концепти или идеје представљају један вид отелотворења највиших елемената људског бића.

Фром је био предан изучаваоца различитих религијских текстова и учења, пре свега будизма, јудаизма и хришћанства. Он на интересантан начин обрађује старозаветну тему изгона човека из раја, запажајући да се способност познавања (разликовања) добра од зла обично сматра врлином, а

то је управо био разлог за његово прогонство (јер су човек и жена стекли ту моћ једући плод са забрањеног дрвета, прекршивши тиме Божју забрану). Фром сматра, на тај начин устоличене, самостално предузимање акције и коришћење ума у сврху успостављања моралних начела, кључним врлинама људског рода, јер су противне пасивном и ауторитарном прихватању неких туђих начела. Тим актом се људски род уздигао изнад осталих животиња и ослободио стега природе, али још увек јој припадајући. Међутим, стекавши слободу увида у добро и зло, поставши свестан самог себе и своје рањивости, стекао је и егзистенцијални немир (који је представљен постиђеношћу Адама и Еве сазнањем/схватањем да су голи), који ваља разрешити. Разрешење тог немира, осећања кривице и стида постиже се досезањем јединствено људских врлина - расуђивања и љубави. Притом, појам љубави ваља схватити не као емотивно стање, већ као креативну способност која подразумева бригу, одговорност и поштовање према другима.

Фром је анализирао Стари Завет и из историјско-филозофске перспективе и дошао до закључка да се однос између човека и Бога стално развијао у правцу све већег осамостаљивања човека. На тај начин, сматра Фром, можемо схватити идеју самог Бога као митолошки представљено коначно стање људског духа, стање потпуне слободе у којем човек у потпуности разуме и прихвата себе. Веровање у живог Бога који је сишао на земљу, Фром разуме као корак на путу који води ка хуманистичкој религији (Funk, 2007).

Анализа Старог Завета, као и објашњење поделе религија на ауторитарне и хуманистичке, наводе на помисао да Фром заступа страну нетеистичких религија у односу на теистичке. Међутим, по њему, ове две поделе су међусобно испреплетане; Фром каже да Исус осликава типичну хуманистичку религиозност када каже: “царство је Божије у вама самима” (Лк. 17.21), док, насупротив томе, одређене традиције будизма одишу ауторитарношћу. Он сматра да је социо-економско стање друштва много важније за појаву одређене врсте религиозности од конкретног идентитета или традиције саме религије.

Може се рећи да Ерих Фром асимилира и ревалоризује идеје старозаветних пророка, Исуса, Лао Цеа, Буде и сматра да, упркос разликама у догматским поставкама и начину деловања, сви они указују на једино могући пут напретка људске душе, а то је пут хуманизма, љубави и разумевања међу људима.

Маслов је један од оснивача хуманистичке и трансперсоналне психологије. Он је сматрао да теоријски систем који жели да у потпуности опише типове личности мора укључити у своја разматрања и људску способност за врхунска дела, а не само његову психопатологију. Постаје један од вођа “треће силе” у психологији, стављајући акценат на изучавање креативности, љубави, алтруизма и мистицизма, области које су биле занемарене у доба владавине теоријских система психоанализе и бихеивиоризма.



Маслов је најпознатији по свом моделу хијерархије људских потреба. По њему, сва људска бића теже да задовоље пет базичних потреба: за опстанком, сигурношћу, љубављу и припадањем, признањем и самоактуализацијом (коју касније надограђује потребом за спиритуалношћу). Подела је хијерархијска, јер нижа потреба мора бити задовољена, да би се могло прећи на следећу, вишу. Маслов је потреби за самоактуализацијом посветио највише пажње. Он самоактуализацију широко дефинише као “потпуну употребу и коришћење талената, капацитета и потенцијала” (Маслов, 1954/82). Њу карактерише висок степен независности од околине, самоусмеравање и тежња ка пуноћи свог бића – самоостварење, односно успешно реализовање унутрашњих потенцијала који су појединцу на располагању. Због тога је та потреба на врху потреба раста, које су изнад нижих потреба, које он сматра потребама дефицита. Посебно карактеристична за стање самоактуализације су осећања просветљења (*peak experiences*); то су екстатични моменти дубоког осећања љубави, разумевања, среће и мистичности. Током осећаја просветљења цео свет бива доживљен као јединствено биће и целина чији смо ми део; губи се уобичајена перцепција времена и простора, а универзум се доживљава као нешто добро и лепо. Када су осећаји просветљења посебно снажни, осећај Јаства те особе се претапа у свесност о јединству са нечим већим од себе.

Маслов се у својим анализама религиозности, духовности и мистичизма веома често користио запажањима до којих се дошло преко анализе осећаја просветљења, јер је утврдио да су она, иако различита по свом садржају код различитих људи, у суштини веома слична, без обзира на пол, националност или религиозност особе. Тако, религијска откровења и мистичка открића он сврстава у исту категорију са осећањима просветљења (*peak experiences*), екстазе и трансценденталних искустава, што значи да сматра да су искази из прадавних доба, која говоре о обраћањима натприродних бића и директним контактима са божанствима, у ствари била сасвим нормална и људска осећања просветљења. Као што је раније наведено, сва та искуства и доживљавања су у суштини слична, те су отуд и све религије суштински сличне једна другој. Важно је разумети да се, по Маслову, религиозно осећање које је по својој природи дубоко и суштинско, може наћи у оквиру теистичког, натприродног или нетеистичког контекста, што значи да не мора бити везано за неки систем организоване религије. По њему, религиозне или духовне вредности нису ексклузивно власништво било које религијске групације, јер су оне, уз етичке и моралне вредности, заједничка срж свих цркава и религија, укључујући и оне нетеистичке. Све су религије, сматра Маслов, проистекле из одређених искустава. Међусобне разлике су плод историјских и географских специфичности и без значаја су за оно што је заједничко и битно. За Маслова, Бог је оличење кристално чисте космичке лепоте, истине и доброте; према њему се има страхопоштовање, са њим се ваља идентификовати и служити му. Бог “се поново рађа,

редефинисан, унутар људских бића” (Fuller, 1994; према Fernando, 2007). Може се рећи да самоактуализоване особе испољавају религиозност преко свог карактера, ставова и понашања, а не путем ритуала и церемонија.

Маслов сматра да је духовни живот једна од базичних компоненти нашег биолошког живота и да он сачињава оно што је есенцијално хуманистичко у нама. Он сматра да људи осећају непорециву потребу и тежњу за нечим већим и узвишенијим од себе. Бивајући без система вредности (не у смислу естетског или моралног, већ у смислу когнитивног оквира) и/или религије или неке њене замене, човек корача ка психопатогенези (Gullette, 1979). Маслов сматра да су светост и свете ствари видљиве и присутне у свакодневном животу, да се дају препознати у људима, “да се могу наћи у свачијем дворишту” (Maslow, 1964; према Fernando, 2007). Када организоване религије праве поделу и оштру разлику између светог и профаног, онда оно што је проглашено светим престаје да припада сваком и постаје власништво неколицине одабраних - елите, одабране и задужене за директну комуникацију са Богом (Fernando, 2007). На тај начин, “религизујући” један део живота, истовремено снажно “дерелигизују” преостале делове.

Религиозне тежње заслужују пажњу и поштовање научника, јер су дубоко укоренење у људској природи и могу бити описиване, проверене и изучаване научним методама. Егзистенцијални и хуманистички психолози би, сматра Маслов, вероватно особу сматрали болесном или абнормалном у егзистенцијалном смислу уколико се ње не би тицала религиозна питања. Ипак, наука и религија су, по њему, преуско схваћене и прејакно дихотомизирани и међусобно раздвојене, до нивоа да су то два света која се искључују међусобно. Наука је сувише механистичка и редукционистичка, очајнички се трудећи да буде без вредносног оквира, чиме бива сведена на просту технологију, аморалну и без етике. Права наука се мора бавити вредностима и етичким начелима, утврђујући која су од њих и на који начин за нас најбоља. Са друге стране, религија премало узима у обзир чињенице, сазнање и науку, тврдећи да нема више шта да научи (односно, да за њу нема потребе за даљим учењем). Она пречесто тврди да је њено откровење комплетно, савршено, крајње и за сва времена, и да она поседује целокупну истину. Међутим, вера може дегенерисати у слепу веру, послушност и лојалност без постављања питања, тиме стварајући од верника послушне овце, а не људе.

На крају, за Маслова се може рећи да је био пионир заинтересован за проучавање нових и још неистражених области. Његово дело се пре може сматрати колекцијом размишљања, ставова и хипотеза, него у потпуности довршеним теоријским системом. Ипак, његова изузетност се највише огледа у питањима која је поставио и која су још увек без коначних и потпуних одговора.

Почевши од половине прошлог века нагло расте број аутора који се баве подручјем где се сусрећу психологија и религија. Коцептуални и емпиријски развој ове области доводи до њеног великог диверзитета па се ова област протеже од оних који се баве снажним мистичним искуствима, до оних (којих је много више међу, посебно социјалним, психолозима) који покушавају да прецизно утврде, разграниче и измере различите диспозиције и понашања везана за религиозност, као и факторе који доводе до њиховог већег или мањег присуства, и ефекте које они остављају у другим аспектима живота појединаца и друштва. Стручњаци из ове области дискутују и предлажу решења о социјално важним питањима попут утицаја религије на ментално, а и физичко здравље, о значају религијских принципа попут опраштања у решавањима конфликта и превазилажењу тешких последица великих страдања у међународним сукобима, итд. О плодном развоју области психологије религије сведочи и низ уџбеника са тим или сличним називима, као и неколико угледних часописа који објављују чланке искључиво из ове области, међу које свакако спадају: Журнал психологије и теологије и Журнал психологије и хришћанства. Али изгледа да се тек отварају још бројније перспективе за плодну сарадњу ових области која могу дати одговоре на питања која ће бити корисна за многе људе и њихове заједнице. Аутори приказани у овом чланку били су пионири, који су међу првима указали на могућности повезивања области психологије и религије.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Adler, A. (1937). Mass Psychology, *International Journal of Individual Psychology*, Vol 3, pp 11-120.
- Адлер, А. (1990): *Познавање човека*, Нови Сад: Матица Српска.
- Адлер, А. (1989): *Психологија детета*, Нови Сад: Матица Српска.
- Batson, C. D., Schoenrade, P., & Ventris, W. L. (1993). *Religion and the individual: A social-psychological perspective*. New York: Oxford University Press.
- Braungardt, J. (2002). Freud's View of Religion, from:  
<http://www.braungardt.com/Essays/Freud%27s%20view%20of%20Religion.htm>
- Cowgil, C. Carl Jung, 1997, <http://www.muskingum.edu/~psych/psycweb/history/jung.htm>
- Fernando, M. (2007). Abraham Maslow and Spirituality, from:  
[http://www.mang.canterbury.ac.nz/people/nlakant/spirit/abraham\\_maslow\\_and\\_spirituality.htm](http://www.mang.canterbury.ac.nz/people/nlakant/spirit/abraham_maslow_and_spirituality.htm)
- Freud, S. (1986): *Budućnost jedne iluzije*, Zagreb: Naprijed.
- Freud, S. (1907). Obsessive Actions and Religious Practices,  
<http://www.freud.org.uk/religion2.html>
- Фројд, С. (1988): *Мојсије и монотеизам*. Београд: Графос.
- Фројд, С. (1988): *Нелагођност у култури*, Београд: Рад.
- Фројд, С. (1981): *Психопатологија свакодневног живота*. Нови Сад: Матица српска.
- Фројд, С. (1973): *Тотем и табу*, Нови Сад: Матица српска.
- Fromm, E. (1984): *Bekstvo od slobode*, Zagreb: Naprijed.

- Fromm, E. (2000): *Psihoanaliza i religija*, Zagreb: VBZ.
- Funk, R. (2007). "Life and Work of Erich Fromm", *Logos*, Vol 6.3.
- Gullette, A. (1979). *Abraham Maslow: Toward a Psychology of Being*, University of Tennessee-Knoxville.
- James, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Harvard University.
- Jung, C. G. (1981). *The Archetypes and the Collective Unconscious*, Princeton University Press.
- Karp, A. J. (1991). *From the Ends of the Earth: Judaic Treasures of the Library of Congress*, Rizzoli.
- Loewenthal, K. (2000). *The Psychology of Religion: A Short Introduction*, London: One World Publications.
- Маслов, А. (1982): *Мотивација и личност*, Београд: Полит.
- Мишић, М. (ур.) *Енциклопедија Британика*, Београд: Народна књига - Политика, 2005.
- Molnar, M. (2007). Freud and religion, <http://www.freud.org.uk/religion.html>
- Рот, Н. (1994): *Основи социјалне психологије*, Београд: ЗУНС.
- Stenudd, S. (2006). Psychoanalysis of Myth, <http://www.stenudd.com/myth/freudjung/freud-mosesmonotheism.htm>
- Szasz, T. (1978). *The Myth of Psychotherapy*, New York: Anchor Press.
- Ulanov, A. (1997). *Jung and religion: the opposing self*. The Cambridge Companion to Jung.
- Вујаклија, М. (1972): *Лексикон страних речи и израза*, Београд: Просвета.
- Webster's New World Dictionary, 3rd College Edition (ed. Neufeldt, V.), Simon&Schuster Inc, New York, 1988.
- Wulff, D. M. (1997). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary* (2nd ed.). New York: John Wiley & Sons.

Никица Станојковић  
Belgrade

Небојша Петровић  
Faculty of Philosophy,  
Belgrade

#### IEWS ON RELIGION IN THEORIES OF PSYCHOLOGISTS FROM THE FIRST HALF OF XX CENTURY

##### Abstract

This paper deals with different views on religion and religiosity, from theoretical systems of psychologists from the first half of XX century: William James, Sigmund Freud, Alfreda Adler, Carl G. Jung and Abraham Maslow.

**Key words:** psychology, religion, personality, experience, social needs.