

UNIVERZA NA PRIMORSKEM
FAKULTETA ZA MATEMATIKO, NARAVOSLOVJE IN
INFORMACIJSKE TEHNOLOGIJE

ZAKLJUČNA NALOGA
PSIHOLOGIJA IN RELIGIJA:
GLOBINSKA PSIHOLOGIJA IN FENOMENOLOGIJA
EKSISTENCIALNIH OBČUTIJ

DINO MANZONI

UNIVERZA NA PRIMORSKEM
FAKULTETA ZA MATEMATIKO, NARAVOSLOVJE IN
INFORMACIJSKE TEHNOLOGIJE

Zaključna naloga

**Psihologija in religija: globinska psihologija in fenomenologija
eksistencialnih občutij**

(Psychology and Religion: The Depth Psychology and the Phenomenology of
Existential Feelings)

Ime in priimek: Dino Manzoni
Študijski program: Biopsihologija
Mentor: prof. dr. Ernest Ženko

Koper, avgust 2017

Ključna dokumentacijska informacija

Ime in PRIIMEK: Dino MANZONI

Naslov zaključne naloge: Psihologija in religija: globinska psihologija in fenomenologija eksistencialnih občutij

Kraj: Koper

Leto: 2017

Število listov: 32

Število referenc: 64

Mentor: prof. dr. Ernest Ženko

Ključne besede: psihologija in religija, globinska psihologija, fenomenologija, eksistencialna občutja, verski jezik, psihotična izkustva

Izvleček: Namen naloge je povezati koncepte globinske psihologije s fenomenologijo eksistencialnih občutij in verskim jezikom. Psiholog in filozof William James, ki velja za začetnika raziskovanja religijskih izkušenj, je videl temelj religije v mističnem izkustvu. James je tako postal pomemben nosilec premika, s katerim je v ospredje stopila izkustvena komponenta mistike in ne več doktrinalne, liturgične vsebine. Torej je v ospredje stopil fenomenološko-eksistencialni nazor in ne družbeno-kulturno-religijski vidik. C. G. Jung se je prav tako osredotočal na religiozno tematiko, ki je že bistvena sestavina njegove psihologije. Jung je svojo metodo raziskovanja religioznega izkustva pogosto enačil s fenomenologijo, saj je zagovarjal po bistvu opisen pristop. S fenomenologijo se je želel izogniti teoretičnim ali filozofskim predsodkom, kar odpira področje raziskovanja in diskurza, ki je psihološkemu izkustvu domače, saj se vrne k doživetemu svetu.

Ratcliffe (2008) trdi, da moramo izraze mnogih mističnih izkustev v različnih religijskih in kulturnih tradicijah razumeti kot izraze zavedanja določenih intenzivnih eksistencialnih občutij. Poleg emocionalnih občutkov fenomenološka tradicija razlikuje tudi vrsto občutij, ki jih imenujemo eksistencialna občutja. Ta človeku kot tu-bitu odpirajo svet kot polje namenov in možnosti (Heidegger, 2005).

Verski jezik v svetovnih religijah lahko razumemo kot izraz eksistencialnih občutij. Ludwig Wittgenstein verskega jezika ne dojema kot nesmiselnega. Verske izjave po njegovem ne morejo izražati znanja, iz česar sledi, da niso propozicijske, torej ne morejo biti resnične ali neresnične. Verski jezik torej vsebuje specifično slovnico pravilne in nepravilne rabe ter možnosti pravilnega in nepravilnega razumevanja. Rezultati naloge so lahko pomembni za razvoj znanosti v smeri raziskovanja človekovih religioznih stanj in

doživljanj v smislu psihologije religije. Prav tako so lahko pomembni pri razumevanju eksistencialnih občutij in izraznih oblikah jezika, ki živo odraža izkustva, in sicer na področju aplikativne psihologije, predvsem klinične smeri. Pri psihološki obravnavi se moramo zavedati epistemološke pomembnosti pesniškega/verskega jezika (metafore, metonimije itn.), da lahko spodbujamo in uporabljamo njegovo izkustveno in terapevtsko moč za artikulacijo psiholoških pojavov.

Key words documentation

Name and SURNAME: Dino MANZONI

Title of the final project paper: Psychology and Religion: The Depth Psychology and the Phenomenology of Existential Feelings

Place: Koper

Year: 2017

Number of pages: 32

Number of references: 64

Mentor: Prof. Ernest Ženko, PhD

Key words: psychology and religion, depth psychology, phenomenology, existential feeling, psychotic experience.

Abstract: The purpose of this paper is to connect the concepts of depth psychology with the phenomenology of the existential feelings and religious language. Psychologist and philosopher William James, who is considered the pioneer of the study of religious experience, saw the foundation of religion in mystical experience. James thus becomes an important carrier of the movement bringing to the forefront the experiential component of mysticism and no more doctrinal, liturgical content. Therefore, the phenomenological-existential viewpoint, and not the socio-cultural-religious aspect, enters the foreground. C. G. Jung also focused on religious subject, which is already an essential component of his psychology. Jung often equates his method of research religious experience, with phenomenology, as he advocates for essentially descriptive approach. With phenomenology, he wants to avoid theoretical or philosophical prejudice, which opens up the field of research and discourse, which is close to psychological experience as it returns to an experienced world.

Ratcliffe (2008) claims that the expression of many mystical experience in various religious and cultural traditions are understood as expressions of awareness of certain intense existential feelings. Beside emotional feelings, the phenomenological tradition also distinguishes the kind of feelings that we call existential feelings. The existential feelings are those which open the world to a human being as Dasein, as a field of intentions and possibilities (Heidegger, 2005).

Religious language in world religions can be understood as an expression of existential feelings. Ludwig Wittgenstein does not regard the religious language as absurd. According to him, religious statements cannot express knowledge, from which it follows that religious

statements are not propositional, so they cannot be true or untrue. The religious language therefore contains specific grammar of correct and incorrect use, as well as the possibility of correct and incorrect understanding. The results of this work can be important for development of science in the direction of researching human religious conditions and experiences. They can also be important in understanding the existential feelings and expressive forms of the language that vividly reflects the experience mostly in the field of clinically psychology. In psychological treatment, we must be aware of the epistemological significance of the poetic/religious language (metaphors, metonymy etc.) in order to stimulate and utilize its experiential and therapeutic power, to articulate psychological phenomena.

ZAHVALA

Iskreno se zahvaljujem mentorju prof. dr. Ernestu Ženku za prijaznost, usmerjanje in mentorstvo v širšem pomenu besede. Zahvaljujem se tudi družini in prijateljem za podporo in konstruktivne kritike, ki sem jih bil deležen med študijem.

KAZALO VSEBINE

1	UVOD.....	1
1.1	Namen dela in raziskovalno vprašanje	3
2	FILOZOFIJA IN TEOLOGIJA	4
3	FENOMENOLOGIJA IN EKSISTENCIALNA OBČUTJA.....	5
3.1	Fenomenološka redukcija in iskanje bistev	5
3.2	Fenomenologija eksistencialnih občutij.....	6
3.2.1	Eksistencialna občutja in verski jezik.....	7
4	GLOBINSKA PSIHOLOGIJA	10
4.1	Jung in fenomenologija.....	11
4.2	Jungova religiozna utemeljitev psihologije	13
4.2.1	Teorija arhetipov.....	13
4.2.2	Proces individuacije.....	15
5	MISTIČNA IN PSIHOTIČNA IZKUSTVA.....	17
5.1	Apofatična in psihotična faza.....	18
6	SKLEPI.....	20
7	LITERATURA IN VIRI.....	22

1 UVOD

Religija je antropološka danost (Juhant, 2012) in je neločljiv konstitutiven del zahodnega sveta (judovsko-krščanske tradicije), zato so nekateri avtorji, npr. France Veber (1924), postavili religiozno vrednoto za najvišjo kulturno vrednoto. Karl Marx pa je trdil, da je religija »opij ljudstva«, ki podpira socialno neenakost. Po njegovem mnenju se vladajoči sloj tako okorišča in daje lažno upanje nižjemu sloju (Raines, 2002). Tudi Sigmund Freud se je ukvarjal z vprašanjem religije, najboljše v delu *Totem in tabu* (1913). Freud religijo razume kot osnovno gonilno silo civilizacije, ki pa je v nasprotju z naravo. Religija naj bi pomagala ljudem krotiti instinktivne želje po incestu, kanibalizmu in umoru (očeta) (Freud, 2007). Še živeči filozof in sociolog Jürgen Habermas pa priznava človeka tudi kot religiozno bitje, saj postmetafizično mišljenje ne more razumeti sebe, če se ne oblikuje tudi na religioznih izročilih (Novak, 2007). Habermas v svojem delu *Med naturalizmom in religijo* (2007), ki zajema duha dobe, poudarja, da je za naš čas značilno širjenje naturalističnih podob sveta in redukcionističnega fizikalizma. Naturalizem je sodoben mehanicizem, kar pomeni, da absolutizira obstoj naravnih zakonov, eksperimentira na račun človeka in pomeni njegovo samoinstrumentaliziranje (Novak, 2007).

Tudi v psihologiji, ki jo lahko »opredelimo kot znanost, ki preučuje duševne pojave, osebnost in obnašanje« (Musek, 1997, 15), lahko opazimo vzpon naturalizma. Vendar pa lahko najdemo tudi religiozno tematiko, ki je najbolj raziskana v globinski in transpersonalni psihologiji. Termin globinska psihologija (*Tiefenpsychologie*) je skoval psihiater Eugen Bleuler in se pri tem skliceval na pristop, ki raziskuje odnose med zavestnim in nezavednim ter zato vključuje tako psihoanalizo kot Jungovsko psihologijo (Chalquist, 2007), na katero se osredotočamo v nalogi. Ameriški filozof in psiholog William James (1902) je eden prvih, ki je izpostavljal, da morajo biti človekova religiozna nagnjenja za psihologa vsaj tako zanimiva kot katerakoli druga dejstva, ki se nanašajo na naš duševni ustroj.

V delu *The varieties of religious experience: A study in human nature* (1902, 25) pravi takole: »V življenju obstajajo trenutki, ko doživljamo izjemno močne čustvene ter mistične izkušnje, ki nosijo ogromen občutek notranje avtoritete in 'razsvetlitve'. Ampak jih doživljamo le redko in ne doletijo vsakogar. Preostanek življenja nima z njimi nikakršne povezave oz. nagnjenja, da bi jim nasprotoval ali jih potrjeval«.

James (1902) prav tako priznava, da se racionalizem nanaša le na relativno površen del človeškega življenja. Racionalizem je filozofska smer, po kateri je razum (logika in matematika) glavni in edini vir spoznanja (Blanshard, 1998).

James (1902) trdi, da pojma religija ne moremo definirati enoznačno, saj dejstvo, da imamo veliko različnih vrst religije, dokazuje, da ima pojem religija veliko različnih, enako pomembnih vidikov.

C. G. Jung (1996, 112) razume religijo kot »posebno naravnost človekovega duha, ki bi jo lahko v skladu z izvorno rabo pojma »*religio*« imenovali *skrbno ukvarjanje in upoštevanje* nekaterih dinamičnih faktorjev, pojmovanih kot »moči«: npr. duhovi, demoni, bogovi, zakoni, ideje, ideali ali kakorkoli že človek imenuje te dejavnike, ki jih v svojem svetu doživlja kot dovolj mogočne, nevarne [...]«.

Osnovno religiozno izkustvo je po Jungu vselej zaznamovano z numinoznostjo (*Numinositas*) (Vežjak, 1996, 34). Avtor koncepta numinoznost je teolog, filozof in zgodovinar Rudolf Otto, ki je raziskoval doživljanje »svetega« (Sarbacker, 2016). »*Numinosum*« je razumel kot dinamično eksistenco in delovanje, ki ni povzročeno z voljnimi dejanjem. Tako religiozni nauk kot *consensus gentium* vedno in povsod pojasnjujeta, da moramo najti vzrok takšne izkušnje zunaj individuuma (Jung, 1996).

Poleg raziskovanja doživljanja usmerjenih čustvenih stanj v psihologiji fenomenološka tradicija v filozofiji razlikuje tudi vrsto občutij, ki jih imenujemo *eksistencialna občutja*. Takšna občutja delujejo kot »usmeritve v ozadju« in skozi njih je strukturirana izkušnja kot celota (Ratcliffe, 2008). Ratcliffe (2008) trdi, da moramo izraze mnogih mističnih izkustev v različnih religijskih in kulturnih tradicijah razumeti kot izraze zavedanja določenih intenzivnih eksistencialnih občutij. Tudi Ludwig Wittgenstein v *Predavanju o etiki* (1930) priznava in poudarja več vrst eksistencialnih občutij. V istih predavanjih temelj etike razume kot nekaj absolutnega, torej religiozno. Prav tako izpostavi tisto, kar presega fenomenalno raven dejstev, zato nasproti logičnemu postavi mistično (Andrejč, 2013). V *Predavanjih in pogovorih o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju* (2007) označi verski jezik kot legitimen in pomenljiv, če ga *ne* razumemo kot empirično-znanstveno izjavljanje o stvareh v svetu oz. kot metafizične razlage sveta. Nadalje, za tako zgodnjega kot poznega Wittgensteina je značilno stališče, da verske izjave ne morejo izražati *znanja*. Iz tega sledi, da verske izjave niso propozicijske, zato ne morejo biti resnične ali neresnične (Andrejč, 2013). Pri Wittgensteinu (2005) lahko izpostavimo tudi, da je filozofijo razumel kot terapijo, in sicer v smislu, da filozofskih problemov ne rešujemo, temveč jih razrešujemo. Ko probleme premaknemo v novo perspektivo in jih ugledamo v drugi luči, se razrešijo sami. Takšno pojmovanje filozofije pa je veljalo tudi za helenistično tradicijo (stoike, skeptike, epikurejce) in F. W. Nietzscheja, ki se je trudil povrniti praktično-terapevtski značaj filozofije, ki je naravnana eudaimonistično.

1.1 Namen dela in raziskovalno vprašanje

Problem, ki ga v zaključni nalogi obravnavamo, lahko opredelimo kot opis razmerja med globinsko psihologijo, fenomenologijo eksistencialnih občutij in izraznostjo verskega jezika, ki odraža izkustva (npr. mistično izkustvo). Predstavili bomo ključne elemente globinske psihologije, fenomenologije in eksistencialnih občutij, ki se neposredno povezujejo z religijo. Ker človeka ne moremo obravnavati kot individuuma, ločenega od sveta, ker je vselej že v svetu, naš stik s svetom ni nekaj naknadnega (Heidegger, 2005). Tudi če ljudje eksistencialnih občutij ne izražamo neposredno, moramo biti nanje pozorni – na primer pri psihološki obravnavi, saj jih lahko izražamo tudi posredno in »prikrito«. Poleg tega pa lahko spodbujamo po Wittgesteinu (2007, 62) »drugačen način mišljenja« in izražanja. Naloga se osredotoča na vprašanje celostnega razumevanja človeka v različnih kontekstih in posledično psihološkega obravnavanja. Pri tem moramo upoštevati holistično, eksistencialno razumevanje »vključenosti« v svet kot celotno mrežo inteligibilnosti. Prav tako moramo upoštevati, da človek oz. misleči subjekt ni temelj vednosti, kakor je razumeti od Descartesa dalje. Ker pa eksistiramo zgodovinsko, se moramo zavedati tudi izročila, saj le preko njega zgodovina deluje in bo delovala naprej (Hribar, 1993).

Cilji zaključne naloge so:

- ugotoviti razmerje in podobnosti med koncepti globinske psihologije in religijo;
- opisati povezavo med globinsko psihologijo in filozofsko fenomenologijo;
- ugotoviti razmerje med eksistencialnimi občutji in verskim jezikom;
- raziskati povezavo med eksistencialnimi občutji, mistično izkušnjo in psihotično motnjo;
- na osnovi ugotovitev utemeljiti pomembnost širšega pogleda na človeka oz. odnosa do lastne eksistence in sveta ter pomembnost izražanja, ki je drugačno od razumskega, empirično-znanstvenega izjavljanja o stvareh v svetu.

2 FILOZOFIJA IN TEOLOGIJA

Filozof in psiholog Franz Brentano (1838–1917), ki je imel velik vpliv na Edmunda Husserla (utemeljitelja fenomenologije), se po izhodiščni vpeljavi stroge koncepcije (duševnih) fenomenov z besedili o Bogu nazadnje vrne k predfenomenološkemu položaju (Hribar, 1994). Edmund Husserl v *Logičnih raziskavah* (1900–1901) piše o specifični religiozni intencionalnosti, katere objekti so lahko različni bogovi, na primer grški Zeus, ki eksistira zgolj skozi vero vanj. Bogovi so pri njem predmeti samo religiozne naravnosti (Hribar, 1994).

Ludwig Wittgenstein v *Lecture on Ethics* (Predavanje o etiki) (2014), v katerem temelj etike vidi kot nekaj absolutnega – torej religiozno, izpostavi tisto, kar presega fenomenalno raven dejstev. Tako nasproti logičnemu postavi mistično kot tisto, kar se izraža v čudenju nad bitjo vsega bivajočega (Andrejč, 2013). V *Logično filozofskem traktatu* (1976, 165 in 167) zapiše naslednji pomembni izjavi: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.« in »Vsekakor je nekaj neizrekljivega, to se kaže, to je mistično.«

Martin Heidegger (1889–1976) je prvi opazil, da teološki diskurz o "Bogu" oz. bivajočem *par excellence* izhaja iz onto-teo-logije, ki karakterizira ustroj zahodne metafizike (Marion, 1994). Filozofi so od Platona dalje teologijo enačili z metafiziko in tako razumeli Boga kot najvišje oz. vrhovno bivajoče. Heidegger poudarja, da bit ni nič bivajočega (ontološka diferenca), zato je tudi z Bogom kot vrhovnim bivajočim ni mogoče enačiti. A poleg religijskega in filozofskega Boga se srečujemo še z nekim drugačnim boštvenim, in sicer z boštvenim pesništva, ki ga Heidegger (2003) obravnava v predavanju »... pesniško domuje človek ...«.

Beseda bog izvira iz indoevropskega korena *bhag, ki pomeni »dodeliti«, »za delež določiti« ali »delež, jedilni obrok dobiti«. Pomensko se je beseda razvila iz prvotnega pomena v tri smeri glede na dodeljeno stvar, in sicer glede na jed, glede na imetje in glede na usodo. Vse troje najdemo v stari indijsčini in po pomenu tudi v slovanščini; »ubog«, »siromak« ne toliko glede imetja kakor glede pomanjkanja hrane; »bogat« predvsem glede na imetje; »nebog«, »nesrečen« predvsem zaradi zle usode (Grafenauer, 1952). Indoevropskim narodom je bila skupna predstava vrhovnega boga kot »svetlega neba«, kar jih veže s pastirsko-nomadskimi kulturami. Tako koncept oz. beseda (*Imago Dei* (Slika Boga) izvira iz indoevropskega korena *dei, ki pomeni »svetiti se«, »blesteti« (Grafenauer, 1952).

3 FENOMENOLOGIJA IN EKSISTENCIALNA OBČUTJA

Fenomenologija je veda o fenomenih (*phainomena*). *Phainomena* so stvari, kakor se kažejo (v zavesti) same od sebe (Hribar, 1993). Prva stopnja fenomenologije je opisovanje fenomenov – *fenomenološka deskripcija*. Opisati moramo le tisto, kar vidimo, kar smo zagledali ali uvideli, to je uzrli (Hribar, 1993). To in nič drugega. Besedi *videti* in *vedeti* imata skupni koren. Fenomenologija je torej veda o tistem, kar je mogoče neposredno videti, se pravi uvideti ali uzreti stvar samo kot fenomen. Fenomenološka stvar sama torej ni *noumenon*, marveč *phainomenon*; fenomen kot stvar sama je svoje lastno bistvo in nič drugega (Hribar, 1993). Beseda *phainomena* izvira iz indoevropskega korena *pha-*; isti indoevropski koren je prisoten tudi v besedah *phos* (svetloba ali luč) in *physis* (narava). V fenomenologiji moramo prav tako ostro razločevati med videznostjo in navideznostjo. Navideznost je tisto, kar prekriva ali ponareja videz kot videz (Hribar, 1993). Eksistencializem kot filozofska smer pa je prevzel fenomenološko metodo. Vsi eksistencialisti so fenomenologi, vendar niso vsi fenomenologi eksistencialisti (Lamove, 1994). Za očeta eksistencializma velja filozof, psiholog in teolog Søren Kierkegaard (1813–1855), ki se je označil predvsem za verskega pesnika. Bistvo in temelj krščanske vere je videl v posameznikovi strasti. Samo na podlagi takšne vere se individuumu odklene možnost, da postane to, kar je (McDonald, 1997).

3.1 Fenomenološka redukcija in iskanje bistev

Fenomenološka redukcija (*reductio*) nas pelje do *eidov* oz. bistev. Kot eidetska redukcija ne izključi le faktičnega realno transcendentnega, ampak vse, kar ni navzoče kot absolutna danost čistega uzrtja (Hribar, 1993). Fenomenologi se morajo torej znebiti svojih teoretičnih in filozofskih predsodkov. Eidetska *epoché* pomeni prekinitev z »naravno držo«, v kateri nepriznani ontološki predsodki ovirajo dostop do razumevanja pojavov (Beyer, 2003). »*Epoché* ne ravna le kot *redukcija*, ko fakte (dejstva) reducira na bistva kot *eidose*, ampak postavi v oklepaj tudi vsa že obstoječa (definitorična, neeidetska) bistva« (Hribar, 1993, 74). V *eksistencialni* fenomenologiji, ki se ne ukvarja z matematičnimi ali geometričnimi oblikami, je redukcija povratek k doživetemu svetu ali »svetu življenja« (*Lebenswelt*) (Brook, 1996).

Znamenita Merleau-Pontyjeva (1945, 14) trditev pa se glasi: »Pomembni nauk, ki nas ga uči redukcija, je ta, da popolna redukcija ni mogoča.« Maurice Jean Jacques Merleau-Ponty (1908–1961) je bil vodilni filozof in zagovornik eksistencializma in fenomenologije v Franciji in je najbolj poznan po delu na področju »utelešenja«, zaznavanja in ontologije (Flynn, 2004). Merleau-Pontyjeva osnovna teza je, da je naš temeljni stik s svetom predrefleksiven, to pa pomeni, da smo v svetu in *na* svetu, ne da bi pri tem ločevali med

seboj in svetom, med subjektom in objektom, kajti naše prvobitno zavedanje je, raje kot čisto intelektualni proces, pravzaprav funkcija vseh naših čutov (Crowther, 1993, po Erjavec, 2012). V delu *Oko in Duh* (1961) opredeli telo – ki ni vsota posameznih organov in funkcij – kot živo in dejavno ter je splet gibanja in gledanja. Telo torej obravnava kot presečišče gledanega in gledajočega, ki se prav v tem razlikuje od drugih stvari v okolju, saj je hkrati videc in vidno (Erjavec, 2012). Njegovo drugačno pojmovanja telesa presega kartezijansko ločevanje na *res cogitans* in *res extensa*.

Eksistencialna fenomenologija se je oddaljila od »eidetske« fenomenologije v štirih, povezanih točkah (Brook, 1996):

- ni nobenih nespremenljivih bistev;
- bistva so uzrta manj kot »čista« ali »eidetska« ter so epistemološko jasneje umeščena znotraj dane gostote stvari;
- ker je fenomenologija vselej dejanje razkrivanja znotrajčasovnih horizontov tubiti (*Dasein*), je vsako dejanje razumevanja neka interpretacija (Heidegger, 2005);
- vidnejša je pomembnost jezika v trenutku interpretativnega razumevanja, saj se jasneje razume, da ima jezik konstitutivno moč.

3.2 Fenomenologija eksistencialnih občutij

Fenomenološko gledano pri emocionalnih občutkih sodeluje subjekt, ki nekako doživlja »objekt« intencionalnosti, pri čemer je to doživljanje subjekta bolj ali manj intenzivno. Oseba, ki doživlja nekaj čustveno, se sebe zaveda v večji ali manjši meri. Ta osnovna struktura velja tako za »osnovna« (veselje, gnus, jeza, strah, žalost) kakor za sestavljena oz. kompleksna čustva (sram, krivda itd.) (Andrejč, 2103).

Fenomenološka tradicija v filozofiji pa razlikuje tudi vrsto občutij, ki jih imenujemo eksistencialna občutja. Torej lahko razlikujemo med emocionalnimi občutji oz. čustvi na eni in »eksistencialnimi občutji« na drugi strani (Ratcliffe, 2008). Kategorija eksistencialnih občutij je izpeljana iz Heideggerjevega fenomenološkega raziskovanja afektivnih stanj – »razpoloženja« oz. »počutja« (*Stimmung*) (Heidegger, 2005). Če emocionalna občutja razkrivajo našo uglašenost s posameznimi stvarmi ali osebami v svetu in jih *razodevajo* kot to, kar so, pa eksistencialna občutja za človeka odkrivajo *svet kot celoto* – tako ali drugače (Andrejč, 1997). Eksistencialna občutja nimajo strukture subjekt – objekt (Heidegger, 2005); so predsubjektivna in predobjektivna. Posameznik je vedno že v nekem »razpoloženju«, saj je to temeljni eksistencial tubiti (*Dasein*) (Heidegger, 2005). »Razpoloženja« posameznik doživlja kot stanja, v katerih se znajde oz. ki ga »oblikujejo« še temeljiteje kot čustva. Torej eksistencialna občutja ontološko *predhodijo* vsaki

usmerjenosti subjekta na objekt oz. vsem intencionalnim odnosom zavesti, kamor sodijo prepričanja, emocionalna občutja idr. (Andrejč, 1997). Eksistencialna občutja človeku kot tubiti odpirajo *svet* kot polje namenov in možnosti (Heidegger, 2005). V »razpoloženju« se tubiti razodeva pomen biti oz. bivanja kot takega. Po Heideggerju (2005) smo v *Stimmungen* »vrženi« (*Geworfenheit*). Moramo pa poudariti, da Heidegger izpostavlja, da »*Stimmung*« ni nekakšno »psihološko počutje«, temveč vidik tega, da vedno že smo v svetu (*In-der-Welt-sein*) (Wheeler, 2011). Torej »razpoloženje« ni nekakšno subjektivno oz. notranje stanje, kot ga navadno razumemo. To lahko podpremo z dejstvom, da pri govornem izražanju uporabljamo npr. povedi: »Ko sem na zabavi spoznal punco, sem bil v odličnem razpoloženju.« Torej povemo, da smo v nekem razpoloženju, in ne, da je razpoloženje v nas. »*Stimmung*« lahko primerjamo tudi z Jungovimi arhetipi, ki nas »usmerjajo« k dejanjem in vedenju, določajo okvir oz. način zaznavanja in vrednotenja stvarnosti ter nimajo značaja osebne pridobitve – so kolektivni. Problem, na katerega naletimo pri povezovanju obeh konceptov, je Jungov jezik oz. način izražanja, saj se Jung večkrat izraža na edini način, ki ga pozna, in sicer v jeziku (tradicionalne) filozofije. Tako uporablja koncepte platonizma – *idea*, kartezijsko delitev – »notranje« in »zunanje«, koncepte Kantove filozofije – *noumenon*, agnostični značaj arhetipov idr.

Tako kot emocionalna ljudje *izražamo* tudi eksistencialna občutja, in sicer ne samo besedno, temveč tudi na različne druge načine, in sicer z glasbo, skozi likovno umetnost itn. (Andrejč, 1997). Tako Heidegger kot Ratcliffe sta mnenja, da so eksistencialna občutja po eni strani povsem vsakdanja in zato nedostopna zavestni refleksiji (preveč običajna, da bi jih »opazili«), po drugi strani pa nenavadna, izjemna in presunljiva.

Wittgensteinovo mnenje, ki je sorodno zgornjemu, se glasi: »Vidiki stvari, ki so za nas najbolj pomembni, so skriti zaradi svoje preprostosti in poznavnosti. (Nezmožni smo opaziti nekaj – ker je vedno že pred našimi očmi.) Resničnih temeljev našega poižvedovanja sploh ne opazimo. Razen, če nas je to dejstvo v določenem trenutku prešinilo. – To pa pomeni: ne more nas 'zadeti' tisto, kar je bilo nekoč videti kot najbolj presenetljivo in mogočno« (Philosophical Investigations, 1953, 50).

3.2.1 Eksistencialna občutja in verski jezik

Andrejč (2013, 95) izpostavlja, da je bistven vidik religioznega »v ustvarjalnih, navdihnutih izraznih oblikah verskega jezika«, tam, kjer živo odraža izkustva. Tako poudari, da bistvo ni v načrtni gradnji religioznega *sistema* verovanj in organizacijske strukture z namenom vzpostavljanja moči in vpliva nad ljudmi, čeprav je ta element v »religiji« v sociološkem smislu pogosto prisoten (Andrejč, 2013). Prav tako meni, da je pogosto izkustvo verskega jezika veliko naravnejše, če ga iskreno izreče/zapiše nekdo, ki

ni verski uslužbenec, teolog ali filozof religije. Pri tem gre lahko celo za nereligiozno osebo, ki v »trenutku navdiha« začuti, da se lahko najbolje izrazi v jeziku vere ali pesniškem jeziku (Andrejč, 2013). Ratcliffe (2016) trdi, da smo ljudje zelo odvisni od pripovedovalne strukture govora, ki ima funkcijo tudi pri regulaciji vedenja in razumevanju oz. »konsistuiranju« izkušenj.

Pomembnost jezika pri razumevanju in konstituiranju »sveta« poudarja tudi Heidegger (2003, 200): »Človek se obnaša, kakor da bi bil tvorec in mojster govornice, v resnici pa je ona gospodarica človeka. [...] Samolastno govori le govornica. Človek govori tedaj in šele tedaj, kolikor 'odgovarja' govornici, kolikor posluša njen nagovor.«

Ratcliffe (2008) meni, da je jezik oz. govor v svetovnih religijah izraz eksistencialnih občutij. Njegovo stališče ima opazno normativno noto (čeprav je v določeni meri tudi deskriptivno). Ratcliffe se, tako kot William James in Schleiermacher, primarno osredotoča na izkustveno vero in iskren verski govor. Pri tem pa ne gre zanemariti, da eksistencialnih občutij ni lahko izraziti, zato je tovrsten govor pogosto ohlapen in metaforičen (Andrejč, 2013). Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768–1834) je bil filozof in teolog, ki je v modernem času najbolj znan po hermenevtiki (Forster, 2002).

Po (zgodnjem) Wittgensteinovem stališču v *Logično filozofskem traktatu* (1976) naj bi mistično predstavljalo »neizrekljivo« dimenzijo jezika in mišljenja. Pozni Wittgenstein v *Predavanjih in pogovorih o estetiki, psihologiji in religiji* (1966) pa verskega jezika ne označi več kot »napačnega«, temveč kot »izjemno rabo« specifičnih izrazov, ki jih verski jezik na površju deli s vsakdanjim in znanstvenim. Wittgenstein »razumnost« sicer še vedno ozko povezuje z znanostjo in empiričnim »dokazovanjem«, a jasno pove, da verskega jezika nima za nerazumnega (Andrejč, 2013).

To lahko podpremo z njegovo naslednjo izjavo, ki je zapisana v *Predavanjih in pogovorih o estetiki, psihologiji in religiji* (2007, 68): »Tukaj imamo ljudi (verske govorce), ki te dokaze obravnavajo na drugačen način. [...] Naj rečem, da so nerazumni? Ne bi jim rekel, da so nerazumni. Rekel bi, da gotovo niso *razumni*, to je očitno. 'Nerazumno' implicira za vsakogar nek očitek. Hočem reči: tega ne smatrajo za stvar razumnosti. Vsak, ki bere apostolska pisma, bo naletel na rečeno: ne le, da je nerazumno, temveč je 'norost'. Ne le, da je nerazumno, tudi pretvarja se ne, da je takšno.«

Verski jezik je torej legitimen, če se »ne pretvarja, da je razumen«, torej če se ne pretvarja, da je empirično-znanstveno izjavljanje o stvareh v svetu ali da ponuja metafizične pojasnitve sveta (Andrejč, 2013).

Wittgenstein v *Predavanjih in pogovorih o estetiki, psihologiji in religiji* (2007, 67) nadaljuje: »V religioznem diskurzu uporabljamo izraze, kot so: 'Verjamem, da se bo to in to zgodilo'; in uporabljamo jih na različen način kot v znanosti.«

Tako izpostavi »drugačen način mišljenja«, ki je po njegovem značilen za pristno izkustveno versko misel. S temi izjavami o verskem jeziku in verovanju poudari, da (krščanski) verski jezik *je* mogoč in smiseln, ter zavrne nasprotno stališče v *Logično filozofskem traktatu* (1976). Andrejč (2013) prav tako meni, da verski jezik za Wittgensteina ni več nesmiseln, temveč vsebuje svojo specifično (a od ostalega jezika ne popolnoma oz. radikalno ločeno) globinsko slovnico pravilne in nepravilne rabe ter možnosti pravilnega in nepravilnega razumevanja. Clack (1999) pa ugotavlja, da verovanje lahko tako zadobi kompleksen konceptualni okvir, v katerega sodi tudi artikulacija misli o pomenu in smislu, kar nato omogoča nova izkustva in nove načine odnosa do sveta.

Za Wittgensteina je torej značilno stališče, da verske izjave ne morejo izražati *znanja*, iz česar sledi, da po Wittgensteinu niso propozicijske, torej ne morejo biti resnične ali neresnične (Andrejč, 2013). Lahko dodamo še, da se Heidegger v svojem predavanju *Züriški seminar* (2003) opira na pesnika (F. Hoelderlina) in pesniški jezik, ki ga nadvse spoštuje. Kot smo ugotovili, pa tudi Ratcliffe (2008) izpostavlja pomembnost pesniškega jezika in trdi, da eksistencialna občutja izražamo večinoma skozi metafore, ki pa so sestavni del poezije. V tem sklopu moramo prav tako izpostaviti, da sta na vzhodu po svoji miselnosti zelo znana in vplivna sufijski mistik in pesnik Jalāl al-Dīn Rūmī ter indijski pesnik – svetnik Kabir (arabsko: »Veliki«) («Editors of Encyclopedia Britannica» in Schimmel, 1998). Te poudarke v pojmovanju verskega jezika pa lahko povežemo s fenomenološkim razumevanjem mističnega izkustva v sklopu eksistencialnih občutij.

Jacques Marie Émile Lacan (1901–1981) je prav tako poudarjal strukturno vlogo jezika. Iz njegove teze, da nezavedno operira na način metafore in metonimije (Freud: *Verdichtung in Verschiebung*), sledi, da ima jezik konstitutivno vlogo pri izkušnjah subjektivnosti. Tako je npr. trdil, da je psihoza zaznamovana z odsotnostjo ključnega procesa metaforizacije (Feyaerts, Ribolsi, Vanhheule, 2015).

4 GLOBINSKA PSIHOLOGIJA

Carl Gustav Jung (1875–1961) v splošnem velja za enega najvidnejših predstavnikov moderne zahodne misli. V svojem obširnem opusu, ki sega od psihiatrije in psihologije prek kulturne antropologije, simbologije, mitologije ter religiologije do teologije in filozofije, se je intenzivno posvečal odnosom med dušeslovjem in religijo (Uršič, 1996). Posebno pozornost je posvečal svoji osrednji misli, in sicer da se Bog razodeva človeku kot osrednji arhetip nezavednega, to je kot *sebstvo* (*das Selbst*). To se v človekovem duhovnem razvoju, v procesu »individuacije« ozavešča, artikulira iz nezavednega v zavest in uresničuje kot (samo)spoznanje (*gnosis*). Jung je trdil, da je Bog »psihično dejstvo« (Uršič, 1996). Pojem »princip individuacije« (*principium individuationis*) izhaja iz filozofije Arthurja Schopenhauerja, ki je tako definiral prostor in čas, ki omogočata mnogoterost. Eduard von Hartmann je videl njegov izvor v nezavednem in označeval »edinstvenost« vsakega posameznika nasproti »vse-enemu nezavednemu« (Shamadasani, 2015).

Roger Brooke (1996) utemeljuje, da je Jungu od filozofskih smeri najbližja eksistencialna fenomenologija. Prav tako ugotavlja (Brook, 1996, 76), da »ko Jung istoveti svojo metodo s fenomenologijo, to pa počne pogosto, argumentira v prid bistveno opisnega pristopa, ki se izogiba filozofskim domnevam in psihoanalitičnemu redukcionizmu«. Jung prav tako uvede pojem »objektivna duševnost«, da bi poudaril, da duševnost živi svojo lastno usodo in je ne more usmerjati subjektivna volja. Brooke (1996) iz tega izpelje, da duševnost ni zaprta v meje individualne osebe, pri kateri je duševno življenje zbrano okoli »jaza«, temveč je »naša skupna« duševnost. Tako lahko rečemo, da duševnost ni v vsakem izmed nas, pač pa smo mi vsi v duševnosti. Tako Brook (1996) povezuje Jungovo »objektivno duševnost« s filozofsko fenomenologijo – s Husserlovim »življenjskim svetom« (*Lebenswelt*) in Heideggerjevim eksistencialom »biti-v-svetu« (*In-Der-Welt-Sein*). Uršič (1996) pa opozarja na drug vir Jungovega pojma, in sicer na povezavo z vzhodno, predvsem indijsko filozofijo. Sorodnost med indijsko filozofijo in zahodno fenomenologijo je podrobneje obravnavana v delu *Phenomenology and Indian Philosophy* (1992), ki so ga uredili Chattopadhyaya, Embree in Mohanty. Uršič (1996) prav tako opozarja, da Jungu sorodne ideje srečamo tudi pri ameriškem filozofu Thomasu Naglu, čigar nasprotovanje psihofizičnemu redukcionizmu (redukcija duševnih fenomenov na fizikalne in kemične) je v osnovi drugačno od tistega, ki izvira iz fenomenološke tradicije. Nagel v svojem delu *The view from Nowhere* (1986, 18) pravi: »O duhu želim misliti, kakor o materiji, kot o splošni značilnosti sveta.«

Kot smo ugotovili, je Jungova osnova, na kateri oblikuje misel o Bogu kot »duševnem dejstvu«, pojmovanje »duševne resničnosti«. To pa je zelo blizu filozofski fenomenologiji,

vendar pa se tudi prek asimilacije vzhodne modrosti naznanja Jungov postopen sestop k starejšim izročilom zahodne duhovnosti, in sicer h gnostični tradiciji: hermetizmu, alkimiji, kabali (*Qabbālāh*) in krščanskemu misticizmu (Ribi, 2013).

Lahko dodamo, da za Junga realnost pomeni isto kot dejanskost. V sholastiki pa je ta pojem zajemal (le) zmožnost. Beseda »realnost«, latinsko *realitas*, je izpeljana iz besede *res*, ki pomeni stvar. Realnost je torej tisto, po čemer in v čemer kaka stvar je to, kar je, torej kajstvo ali bistvo stvari, ki pa ga ne moremo zajeti s čuti, temveč le z umom, s pojmi (Hribar, 1993).

4.1 Jung in fenomenologija

Jung pogosto enači svojo metodo s fenomenologijo, saj v bistvu zagovarja opisni pristop – v tem je bližje Husserlu. V svojem pristopu raziskovanja religije se omejuje na opazovanje fenomenov in se s tem izogne »metafizičnim obravnavam«. Takšen način odpira področje raziskovanja in diskurza, ki je psihološkemu izkustvu domače, in omogoča neredukcionistično raziskovanje religioznega izkustva (Brook, 1996). Opisovanje je nenehno vračanje k pojavu, tako da se ta razkriva na vedno globlji in bogatejši način – to nenehno vračanje je samokritičen hermenevitični krog (Brook, 1996). Jung prav tako meni, da iskanje razlag za življenjske zgodbe, sanjske podobe ali umetniška dela vodi stran od pomena, ki je imanenten.

Jung v predavanju z naslovom Avtonomija nezavednega (1996a, 109) trdi: »Čeravno so me večkrat imenovali filozofa, sem vendarle empirist in kot takšen izhajam iz fenomenološke osnove. [...] Glede na to, da ima fenomen religije zelo pomemben psihološki aspekt, se te teme lotevam s povsem empiričnega stališča, kar pomeni, da se v svojem pristopu omejujem na opazovanje fenomenov ter se izogibam vsakršnemu metafizičnemu ali filozofskemu načinu razlage.«

Jungovo trditev, da je empirist, lahko napačno razumemo v smislu pozitivistične epistemologije, kar pomeni, da informacije interpretiramo z razumom – logiko in matematiko. Njegovo delo kaže, da z izrazom »empirist« poudarja opazovanje in izkušanje v svetu življenja – »znanje« je »shranjeno/pridobljeno«, ko s stvarmi rokujemo, in preko delovanja v svetu. Fenomenološko-eksistencialno analizo lahko torej plodneje apliciramo na Jungova gledišča, npr. na freudovsko psihoanalizo, ki je omejena z naravoslovno tradicijo raziskovanja (Brooke, 1996). Jung je prav tako občutljiv na zgodovinsko naravo resnice, saj vsaka zgodovinska doba naključno spremeni poglede in pomene. V predavanju *Basic postulates of analytical psychology Jung* (1969) trdi, da globinska psihologija sploh ni »moderna«, temveč je zgodovinsko utemeljena in razširjena. James Hillman (1974)

umešča Jungov pristop razumevanja v tradicijo psihologij hermenevtičnih metod razumevanja – tolmačenja smisla (Nietzsche, Jaspers, Dilthey). Jungova metoda se tudi tukaj približa eksistencialni fenomenologiji, ki je »jezikoslovje« (*logos*) pojavov, ker pa je jezik zgodovinski in omejen, je interpretativna oz. hermenevtična (Heidegger, 2005).

Jung (1996b, 82) svojo hermenevtično metodo opiše takole: »S sanjami torej ravnam, kakor da bi bile tekst, ki ga ne razumem ustrezno, recimo latinski, ali grški, ali sanskrtski tekst, kjer so mi nekatere besede neznane, ali pa kakor da je tekst fragmentaren, in zgolj ponujam običajno metodo, ki bi jo pri branju takega teksta uporabil vsak filolog. Moja misel je, da sanje ničesar ne skrivajo; mi njihovega jezika preprosto ne razumemo. Domneva, da hočejo sanje nekaj skriti, je zgolj antropomorfna ideja. Noben filolog si ne bi nikoli mislil, da težki sanskrt ali klinasta pisava nekaj skrivata [...]. (Torej) privzemam metodo filologa, ki [...] je preprosto metoda iskanja vzporednic.«

Sanje, simptome in slike torej obravnava kot besedila, na katere aplicira filološko hermenevtično metodo. Prav tako pa uporablja hermenevtiko, da bi ponovno oživel predrazsvetljenske, mitične temelje psihološkega življenja (Brook, 1996). Ker ni zadovoljen z jeziki naravoslovnih znanosti in psihiatrije, si pomaga z mitičnimi oz. pesniškimi izrazi. Brook (1996) opaza, da je imel Jung odličen občutek za pomen jezika kot moči, ki tvori izkustvo. Pogosto uporablja jezik, ki govori iz prvobitnega sveta in ga hkrati nagovarja, in sicer predrazsvetljenski jezik mita, alkemije, pravljičice, ki se ujema s prvobitnimi strukturami psihološkega življenja, zato izkustva ne raztrga na dva dela (Brook, 1996). Jung se je – prav tako kot nekateri sodobni fenomenologi – zavedal epistemološke pomembnosti metafore in je uporabljal njeno izkustveno ter terapevtsko moč za artikulacijo psiholoških pojavov. Metafore so prvobitno sredstvo, s katerim se kaže bit bivajočega (Brooke, 1996). Fenomenološka redukcija pa označuje tudi Jungov pristop do psihoterapije. Brook (1996) prav tako izpostavlja, da Jung neha biti fenomenolog v takšnem obsegu, v katerem uporablja izraze, kot sta kolektivno nezavedno in arhetip.

Jungov splošen pogled na znanje in vednost lahko opišemo z grškim pojmom *phronesis*, kar prikazuje naslednji citat (1916, 353–354): »Ampak moderna eksperimentalna psihologija je zelo daleč od tega, da bi bila zmožna ponuditi (zdravniku) kakršenkoli koherenten vpogled v najbolj vitalne psihične procese. Kolikor je le mogoče, poskuša izolirati enostavne elementarne fenomene, ki mejijo na fiziologijo, nakar jih preučuje v izoliranem stanju. V kar precejšnjem obsegu prezira neskončne variacije in dinamiko duševnega življenja posameznika, zato njeno znanje ter dejstva zaobjemajo veliko število izoliranih podrobnosti, ki je ne zmore nobena ideja celovito uskladiti. Posledica tega je, da se raziskovalec človekove duše, od eksperimentalne psihologije nauči zelo malo. Tako bi mu bilo bolje svetovati, naj zapusti eksaktne znanosti, odvrže svoj šolski talar, da slovo

svojemu študiju in s človeškim srcem prepotuje svet. Naj tam v grozovitosti ječ, v lunatičnih azilih in bolnišnicah, v mračnih primestnih krčmah, v kurbiščih in igralnicah, v elegantnih salonih, na borzah, na zborovanjih socialistov, v cerkvah, na srečanjih čudnih religijskih sekt, izkusi v svojem lastnem telesu, tako ljubezen kot sovraštvo ter vse vrste trpljenja. Le tako bo ubral bogatejšo zalogo vednosti, kot mu jo lahko dajo učbeniki in le tako opremljen – s pravim poznavanjem človekove duše – je sposoben biti zdravnik.«

4.2 Jungova religiozna utemeljitev psihologije

Jung je bil mnenja, da je sodobni človek pred dilemo, kako se soočiti z naraščajočo duhovno praznino, v kateri se nahaja. Tako jungovska psihologija (in ne zgolj njen terapevtsko-medicinski vidik) dobi podobo nečesa, kar ima za svoj cilj religiozni razvoj (Vezjak, 1996).

Igor Škamperle (1994) pa meni, da ostaja Jungov načeloma pozitiven pristop k religiji dvoumen, saj je Jung religijo odobral kot prakso, ki pripomore k humanizaciji in boljšemu počutju posameznikov, s tem pa se docela izgubi metafizična razsežnost. Jung je poudarjal, da imata tako zdravnik kot duhovnik enake »terapevtske« motive. V predavanju z naslovom *Psychotherapists or the Clergy* (1969, 344) na primer pravi, da je in mora biti »zdravnik tudi duhovnik« ter da je religija izvorno »sistem zdravljenja duševnih boleznih«. Jungov globinskopsihološki pristop k religiji se ne omejuje samo na posameznika, temveč se mu pridružujejo verski in mitološki motivi, ki so v subjektu navzoči kot produkt kolektivnega nezavednega. Vsebinska določitev kolektivnega nezavednega je zajeta v pojmu arhetip (*archétupos*). Po jungovski arhetipologiji smo že vselej religiozni oz. določeni iz mreže verskih predstav, podob in simbolov, četudi se tega ne zavedamo (Vezjak, 1996). Za Junga ima torej duševnost religijsko funkcijo – *anima naturaliter religiosa* (Clendenen, 2012).

4.2.1 Teorija arhetipov

Jung v razpravi *Pojem kolektivnega nezavednega*, ki je zbrana v delu *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta* (1995, 25–26), zapiše: »Pojem arhetipa, ki je neizogibni korelat ideje o kolektivnem nezavednem, pomeni navzočnost določenih oblik v psihi, ki so povsod prisotne in razširjene. Mitološka raziskava jih imenuje 'motivi'; v psihologiji primitivnih ljudstev ustrezajo pojmu Lévyja-Bruhla 'représentations collectives', na področju primerjalne religiologije pa sta jih Hubert in Mauss definirala kot 'kategorije imaginacije'. Adolf Bastian jih je že pred časom označil za 'elementarne misli' ali 'pramisli'. [...] (Instinkti in) arhetipi zato ustvarjajo popolno analogijo, tako točno, da se nam postavlja

razlog za domnevo, da so arhetipi nezavedne odslikave instinktov samih; povedano z drugimi besedami – predstavljajo *osnovni vzorec instinktivnega vedenja*.«

V pojmu arhetipa ne moremo iskati enopomenskosti, saj zaradi različnih razlag Jungove psihologije ostaja nejasen (Uršič, 1996). Brooke (1996) ugotavlja, da Jung arhetipa ne ločuje povsem od »prvotne ideje«, »podobe« (*imago*) in »dominante«, kjer poudarek *ni* na podobi, temveč gre predvsem za *formo* zaznavanja in razumevanja, za *strukturo* podob in misli. Besedo »arhetip« srečamo tudi pri Filonu Judejskem (Aleksandrijskem), Ireniju, Dioniziju Areopagitu, Avguštinu in v hermetizmu. Tako Jung (1995) trdi, da je bil starim mislecem »*archétupos*« razlagajoči opis platonskega pojma *eidos*. Arhetipe označuje kot apriorne pogoje imaginacije in jih v predavanju z naslovom *Psychological commentary on the tibetan book of the dead (Bardo Thödol)* (1969, 518) imenuje »kategorije imaginacije« in ne »kategorije razuma«. Narava arhetipov se nam razkriva z miti, basnimi, legendami, vizijami in sanjami. Jung poudarja tudi povezavo med arhetipi in numinoznimi figurami – bogovi, angeli, demoni ipd. (Uršič, 1996). Tako v *Teoretskih razmišljanjih o bistvu psihičnega* (1995) pravi, da ima pojavljanje arhetipov izrazito *numinozen* značaj. Arhetipska struktura človeškega doživljanja poskrbi za stičišče med religijo in psihologijo, pri kateri *ne gre* za »psihologijo religije« kakor pri Williamu Jamesu in se ne ukvarja toliko s psihološko interpretacijo religioznih fenomenov, temveč jih jemlje za *že imanentne strukturi duše* (Vezjak, 1996). Tako lahko rečemo, da je Jung kantovec, saj je struktura duše – tako kot Bog – stvar na sebi in zato nespoznavna.

V *Odgovoru na Joba* (1996c, 233) Jung zapiše: »Kadar se (torej na naslednjih straneh) ukvarjam s (temi) 'metafizičnimi' predmeti, se nobena od mojih refleksij ne dotakne bistva samega Neizrekljivega. Prav dobro se zavedam, kako omejene so moči našega dojetanja in domišljije – poleg šibkosti in ubožnosti jezika – tako da moje pripombe načelno ne sežejo dlje od pojmovanja primitivnega človeka, ki vidi svojega boga kot zajca ali kačo. Toda čeprav je ves naš svet religioznih idej zgrajen iz antropomorfnih podob, ki ne morejo vzdržati racionalne kritike, ne smemo nikoli pozabiti, da so zasnovane na *numinoznih arhetipih*, to je na emocionalni osnovi, ki je razumu nedosegljiva. Opravka imamo z duševnimi dejstvi, katera lahko logika prezre, vendar jih ne more izločiti.«

Uršič (1996) zaključuje, da arhetipi v Jungovi religiologiji nastopajo kot numinozne entitete ali celo kot hipostazirane ideje mističnega novoplatonizma, preeksistirajo v *pléromi* in se človeštvu razodevajo v kozmično-zgodovinskem razvoju zavesti. Pri Jungu je gnostični pojem *plérome* ekvivalenten nezavednemu kot »preeksistentni« *topos* arhetipov. V krščanskem gnosticizmu izraz *pléroma* pomeni »polnost« (sveta duhov), razvil pa se je iz Platonove »poljane resnice« (*to aletheias pedion*) ali »nadnebesnega kraja« (*topos hyperouranios*). Iz *plérome* emanirajo duhovi ali »božanske sile«, imenovani *eoni* (Uršič,

1996). Cilj procesa individuacije, »svete/zdravilne poti« (*Heilsweg*), je združitev nasprotij (*coniunctio oppositorum*) v »mistični poroki« (*hieros gamos*). Pri tem procesu je ključen »najvišji« arhetip celo(vito)sti (*Ganzheit*) – Sebstvo (*das Selbst*) (Uršič, 1996). Jung se je ukvarjal predvsem s *simboli* Sebstva, manj pa z njegovimi metafizičnimi vprašanji. Poudariti moramo še, da je *numinositas* izrazito nefilozofski koncept, saj ga vedno zaznamuje neposredno izkustvo (Uršič, 1996).

Jung (1996b, 111) ta koncept opisuje takole: »[...] 'numinosum', tj. dinamično eksistenco ali delovanje, ki ni povzročeno z voljnim delovanjem. Še več, to delovanje ima za objekt človeški subjekt in ga obvladuje, tako da ta sploh ni njegov ustvarjalec, marveč njegova žrtev. Numinozno, karkoli je že njegov vzrok, je pogoj subjekta, neodvisno od njegove lastne volje. V vsakem primeru tako religiozni nauk kot *consensus gentium* vedno in povsod pojasnjujeta, da moramo najti vzroke za te izkušnje zunaj individuuma. Numinozno je bodisi lastnost nekega vidnega objekta ali učinkovanje neke nevidne prisotnosti, ki povzroča spremembo zavesti.«

Numinositas pa ne izvira izključno iz religioznega izkustva in kar se subjektu kaže kot grozljivo in fascinantno hkrati, *mysterium tremendum et fascinans* se lahko pojavi tudi v magičnem ritualu, umetniških vizijah ali pesniškem navdihu (Vežjak, 1996). Numinozno doživetje rodi v človeku občutenje smisla (*Sinn*). Iz Jungovih zapisov in vsebine njegovega dela lahko dodamo, da mu je zelo blizu Schellingova filozofija z odprtostjo k numinoznemu in mističnemu (»pozni Schelling«) (Vežjak, 1996). V filozofiji narave Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga (1775–1854) je življenje (in narava) sestavljeno iz nasprotij znotraj pojavov – polarnosti (Bowie, 2001). Jung je podobno menil, da »nasprotja« ustvarjajo duševno energijo – libido.

4.2.2 Proces individuacije

Proces individuacije je še en pomemben pojem pri Jungu in njegovi teoriji osebnega razvoja. Ko se »jaz« psihološko integrira in družbeno adaptira, je dejavnost samouresničevanja lastna Sebstvu. Proces individuacije je tako cirkumambulacija Sebstva, ki je v središču osebnostnega razvoja (Vežjak, 1996). Jung se je pri tem opiral tudi na apokrifno literaturo in gnostične spise, ki poudarjajo intenco po *enantiodromiji*, združevanju nasprotij in težnjo k celoti (načelo entropije) in zlivanju z enim svetom (*unus mundus*) (Vežjak, 1996). Tudi kitajska filozofija je imela vpliv na Junga, predvsem *Yijing* (Knjiga premen), kjer je poudarjena dinamična harmonija nasprotij med jinom in jangom (Jung, 1969). Jung posebej obravnava »integracijo« zla, ki ga je judovsko-krščanska tradicija izrinila. Zlo je v krščanstvu nasprotje dobrega, *privatio boni*. Tako poudarja, da Bog ne more biti cel, dokler ne vsebuje obeh delov, torej tudi Satana ali npr. Kali (indijsko

božanstvo). Enostranska identifikacija »jaza« s samo dobrim pa je škodljiva in vodi v ogibanje Senci (»zlemu«) (Vezjak, 1996). Tako se proces individuacije ustavi.

Za zaključek lahko podamo še Jungov citat iz njegove avtobiografije *Spomini, sanje, misli* (2010, 365), kjer pravi: »Pomembno je, da imamo skrivnost in slutnjo nečesa neznanega. To izpolnjuje življenje z nečim neosebnim, numinoznim.«

5 MISTIČNA IN PSIHOTIČNA IZKUSTVA

Beseda »misticizem« izvira iz grškega korena *myo-*, ki pomeni »zakriti«. V helenističnem obdobju se je izraz *Mystēs* nanašal na skrite in skrivnostne rituale, o katerih je bilo prepovedano govoriti. Termin je komaj kasneje pridobil drugačen pomen, in sicer v povezavi z »mistično teologijo«, in je vključeval izkušnjo svetega oz. božanskega (Bouyer, 1981, po Jerome, 2004). »Mističnost« oz. »skrivnostnost« misterijskih kultov se je torej navezovala izključno na njihov ceremonialno-liturgični in ne na doktrinalni ali doživljajski vidik (Vörös, 2013a). Mistična izkušnja je del večje zavzetosti (mistika, npr. Saint Teresa of Ávila), ki teži k celostnemu preoblikovanju človeka in ni odvisna od njegove lastne volje (Jerome, 2004).

Eden od osrednjih nosilcev premika, s katerim je v ospredje stopila njena *izkustvena* – *cognitio experientialis* – komponenta, ločena od konkretnih religijskih (doktrinalnih, liturgičnih itd.) vsebin, je bil William James. V mističnem izkustvu ni videl le temelja *mistike*, temveč *religije nasploh*. S »psihologizacijo« mistike stopi v ospredje *fenomenološko-eksistencialni* nazor in ne več *družbeno-kulturno-religijsko* telo (Vörös, 2013a). Po mnenju Williama Jamesa (1902) je za mistično izkustvo ključno doživetje *Enosti*.

C. G. Jung v *Rdeči knjigi* (2015) »opisuje svoje soočenje z nezavednim«, kakor je temu pravil. Zanimivo je, da so njegova pričevanja podobna opisom mističnih izkušenj, kakršne poznamo iz različnih duhovnih tradicij Zahoda in Vzhoda. Duhovna doživetja, ki jih opisuje Jung, v več pogledih spominjajo na sorodna pričevanja pacientov, ki so pogosta v klinični praksi (Ciglencečki in Škodlar, 2015).

Raziskave *Mistična in psihotična izkustva: projekt »Parmenides«* (2013), ki sta jih opravila Jan Ciglencečki in Borut Škodlar, temeljijo na domnevi, da so nekatere izkušnje psihotičnih pacientov sorodne mističnim. Strukturno in vsebinsko sorodne opise tovrstnih izkustev srečamo v različnih časovnih obdobjih v različnih duhovnih in filozofskih tradicijah, na osnovi česar avtorja sklepata, da je narava takšnih izkustev univerzalna. Avtorja sledita zakonitostim kvalitativnih fenomenoloških raziskav, ki sistematično raziskujejo pacientove izkušnje. Pacienti oz. udeleženci v raziskavi so v svoji zgodovini opredelili vsaj eno stanje kot močno doživetje in so ga razumeli kot mistično, duhovno ali religiozno (Ciglencečki in Škodlar, 2013).

Parmenid iz Eleje (*Parmenides hó Eleátes*) je starogrški mislec, ki je živel okoli 540 pr. n. št. in je znan predvsem po svoji pesnitvi *O naravi*, ki mu je zagotovila sloves intenzivnega in zahtevnega filozofa (Palmer, 2008). V svoji pesnitvi nazorno oriše celoten razvojni lok

in potek »mistične izkušnje« (Ciglenečki in Škodlar, 2013). Pod pojmom mistična izkušnja razumemo doživetje *Enosti* in ne nekakšnega privilegiranega dostopa do »resnice«. Avtorja trdita, da so v tem besedilu udeleženci prepoznali podobnosti s svojimi izkušnjami.

5.1 Apofatična in psihotična faza

Znotraj širšega razvojnega loka psihotične motnje Ciglenečki in Škodlar razločita dve izstopajoči fazi, in sicer »apofatično« in psihotično fazo. Prvo fazo sta imenovala »apofatična«, saj jo pacienti zaradi nezmožnosti, da bi jo ustrezno neposredno opisali, poskušajo opisati posredno prek zanikanja tega, kaj takšno izkustvo ni. Zanja je značilno »razodetje«, ki ga pacienti razumejo kot uvid v najglobljo strukturo sebe, sveta okrog njih in kozmosa, med katerim se »poruši« relacija subjekt – objekt in pride do občutka zedinjenja s Celoto (Ciglenečki in Škodlar, 2013). Takšen uvid, ki v številnih pogledih spominja na razodetje, kakršnega je od Boginje prejel Parmenid, presega ozko kategorijo »racionalnega« spoznanja, saj implicira celostno doživetje, ki v sebi zaobjema tako vedenje, videnje kot (ob)čutenje, kar so v antiki imenovali z izrazom *gnōsis* (Ciglenečki in Škodlar, 2013). Med takšnim uvidom v ospredje stopi doživljanje absolutne sedanosti. V takšnem »zaustavljenem« času se »resničnost« (svet) kaže kot celostna in negibna Enost, ki pomeni radikalno nasprotje pojavnosti mnogoterosti manifestnega sveta, v katerem živimo. Tudi Parmenid svojo izkušnjo Bivajočega razume kot »izraz izkušnega ukinjanja vsega, kar ljudje običajno (se pravi izven obzorja mističnega izkustva in 'šamansko' pojmovanega 'razodetja') izkušamo kot bivanje« (Kocijančič, 1995, 29). V takšnih izkustvih se vzpostavi tudi povsem drugačen odnos do smrti. Podobno kot pacienti tudi Parmenid nenehno poudarja, da je Bivajoče nujno Eno in negibno, kar izključuje vsakršno možnost nastajanja in minevanja. Njegova temeljna formula se glasi »ne-bivajoče ne biva«, *ouk esti mē einai* (Ciglenečki in Škodlar, 2013).

Psihotične epizode so nasprotno napolnjene z individualnimi vsebinami, vrednotenjem lastne osebnosti in pomena. V psihotični fazi pacient doživlja lastno ogroženost ali občutek grandioznosti in meni, da je v središču ustvarjanja ali odreševanja sveta, te sile pa so tako silovite in preplavljajoče, da je človek povsem ujet v vrtinec svoje zgodbe in ne zmore uvida v odklonskost lastnega doživljanja. Psihotično doživljanje pomeni torej spremenjenost celotnega izkustvenega sveta in ne le nekaj izoliranih, nenavadnih in neverjetnih prepričanj, ki bi prosto lebdela v sicer nespremenjeni celoti doživljanja (Ciglenečki in Škodlar, 2013).

Avtorja poimenujeta celotno sestavo psihotične motnje *arheoteleološka struktura psihoze*. Takšno razumevanje ima številne implikacije tudi za (psiho)terapijo, saj omogoča celovitejše razumevanje tega, kaj se med »apofatičnimi« in psihotičnimi fazami s pacienti

dogaja. Če je za mistično izkustvo ključnega pomena celostna preobrazba človeka, so lahko »apofatične« izkušnje za zdravnika pomemben smerokaz (Ciglencčki in Škodlar, 2013).

Iz izročila poznamo mnoga mistična (apofatična) izkustva, ki jim ne sledijo psihotična. Prav tako pa poznamo številna mistična izkustva, ki jim sledijo faze »demonov« in drugih »strahov«, ki v marsičem spominjajo na psihotična doživljanja (Vörös, 2013b). Vörös (2013c) razlikuje tudi med različnimi vrstami spoznanja, in sicer med *episteme* in *gnosis* oz. med (propozicionalnim, intelektualnim, znanstvenim) *znanjem* in (izkustveno-mistično, življenjsko, praktično) *vednostjo*.

Lahko še dodamo, da Jung, Adolf Mayer in Pierre Janet na »norost« niso gledali kot na nekaj, kar je popolnoma ločeno od duševnega zdravja, temveč kar leži na skrajnem koncu spektra (Shamdasani, 2015).

6 SKLEPI

V nalogi poskušamo povezati psihologijo, religijo, fenomenologijo eksistencialnih občutij in verski jezik. Problem, ki smo si ga zastavili, zajema holistično razumevanje človeka kot eksistirajočega in delujočega v življenjskem svetu. Torej se osredotočamo in izpostavljamo potrebo po celostnem razumevanju in obravnavanju človeka v različnih kontekstih.

Religija je nekoč zasedala pomembno mesto v zahodni kulturi. Ker je danes na tem mestu znanost, je treba poudariti razumevanje človeka v širšem kontekstu in njegov odnos do lastne eksistence. Prav tako je pomembno, da tudi v znanosti poznamo tradicijo in izročilo, saj le tako lahko odkrijemo skupne motive in tehnike delovanja (npr. zdravljenje) ter mišljenja. William James in C. G. Jung sta dva najbolj poznana psihologa in filozofa, ki sta se ukvarjala z raziskovanjem religije. Ugotovili smo, da sta oba avtorja poudarjala izkustven in doživljajski vidik religije ter jo razumela kot prakso, ki prispeva k eudaimoniji. Tako pri razumevanju religije stopi v ospredje eksistencialno-fenomenološki nazor in ne več družbeno-kulturno-religijski vidik.

Fenomenologija kot veda nam omogoča raziskovanje izkušenj in pomena, ki ga imajo stvari za nas. Tako se lahko znebimo teoretičnih in filozofskih predsodkov, ki nas silijo v enostransko in skopo razumevanje fenomenov in sveta. Prav tako nam omogoča povratek k doživetemu svetu in nam odklene možnosti raznolikega, pestrega vedenja, tudi preko delovanja v svetu. Tako ne zajema le odražanja in teoretiziranja racionalnega uma. Ugotovili smo, da je tudi Jung zagovarjal fenomenološko metodo, saj odpira področje raziskovanja, tudi religioznega izkustva, ki je neredukcionistično.

Eksistencialna občutja nam razkrivajo svet kot celoto, čeprav se tega večkrat ne zavedamo, saj smo vedno že v nekem odnosu s svetom. Takšna občutja so po eni strani povsem vsakdanja in zato nedostopna zavestni refleksiji (preveč običajna, da bi jih »opazili«), po drugi strani pa zato nenavadna, izjemna in presunljiva, zato imajo lahko velik vpliv na človeka in njegovo mišljenje oz. (terapevtsko) spremembo načina mišljenja.

Tudi mistična in psihotična izkustva lahko popolnoma spremenijo naše doživljanje sebe oz. sveta in časa. Problem se pojavi pri jezikovnem izražanju takšnih izkustev, saj z empirično-znanstvenim izjavljanjem ne moremo zaobjeti celote doživetega. Ratcliffe (2008) trdi, da je jezik, ki ga uporabljamo v svetovnih religijah, izraz eksistencialnih občutij. Najprimernejši način izražanja ostaja umetnost, npr. poezija (skozi metafore, metonimije itn.), ki omogoča nekakšno transparentnost in zajema celostno vedenje – torej tudi neizrekljivo. Jung in nekateri sodobni fenomenologi se prav tako zavedajo epistemološke pomembnosti pesniškega jezika. Pri psihološki obravnavi lahko spodbujamo

uporabo njegove izkustvene in terapevtske moči za artikulacijo psiholoških pojavov. Prav tako ima jezik konstitutivno vlogo pri izkušnjah subjektivnosti ter razumevanju sveta in življenja. Tako nam pesniški jezik pomaga ustvarjati nove povezave in perspektive ter spreminja načine mišljenja in doživljanja.

Rezultati naloge so lahko pomembni za razvoj znanosti v smeri raziskovanja človekovih religioznih stanj in doživljanj v smislu psihologije religije. Prav tako so lahko pomembni pri razumevanju eksistencialnih občutij in izraznih oblikah jezika, ki živo odraža izkustva, in sicer na področju aplikativne psihologije, predvsem klinične smeri. Ker človeka *ne moremo* obravnavati kot individuuma, ločenega od sveta, in je ta vedno v nekem odnosu s svetom kot celoto, pa čeprav je ta lahko latenten, moramo pri obravnavi (tudi psihološki) vzeti v zakup takšen odnos in spodbujati njegovo ubesedenje oz. izražanje in doživljanje. Tako odklenemo možnosti zavzemanja drugačne perspektive in mišljenja, kar ima terapevtsko funkcijo.

7 LITERATURA IN VIRI

Andrejč, G. (2013). Eksistencialna občutja in verski jezik: pozni Wittgenstein in protestantska teologija mističnega. *Poligrafi*, 71/72, 93–119.

Beyer, C. (2003). Edmund Husserl. *Stanford encyclopedia of philosophy*. Pridobljeno maja 2017 na <https://plato.stanford.edu/entries/husserl/>.

Blanshard, B. (1998). Rationalism. *Encyclopedia Britannica*. Pridobljeno maja 2017 na <https://www.britannica.com/topic/rationalism>.

Bowie, A. (2001). Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. *Stanford encyclopedia of philosophy*. Pridobljeno maja 2017 na <https://plato.stanford.edu/entries/schelling/>.

Brooke, R. (1996). Jungova metoda v luči fenomenologije. *Poligrafi*, 3/4, 49–71.

Chalquist, C. (2007). *Terrapsychology: Re-engaging the soul of place*. New Orleans: Spring Journal Books.

Chattopadhyaya, D. P., Embree, L. E. in Mohanty, J. (1992). *Phenomenology and Indian Philosophy*. Albany: State University of New York Press.

Ciglencečki, J. in Škodlar, B. (2013). Mistična in psihotična izkustva: projekt »Permenides«. *Poligrafi*, 71/72, 177–195.

Ciglencečki, J. in Škodlar, B. (2015). Jungova Rdeča knjiga – duhovno (mistično) in psihotično doživljanje. *Cankarjev dom*. Pridobljeno aprila 2017 na <https://www.cd-cc.si/sl/kultura/literatura-in-humanistika/jungova-rdeca-knjiga-duhovno-misticno-in-psihoticno-dozivljanje>.

Clack, B. (1999). *Wittgenstein, Frazer and Religion*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.

Clendenen, A. (2012). *Experiencing Hildegard: Jungian Perspectives (Expanded and Revised)*. Asheville, North Carolina: Chiron Publications.

Crowther, P. (1993). *Art and Embodiment: From Aesthetics to Self-Consciousness*. Oxford: Clarendon Press.

»Editors of Encyclopædia Britannica«. (1998). Kabir. *Encyclopedia Britannica*. Pridobljeno avgusta 2017 na <https://www.britannica.com/biography/Kabir-Indian-mystic-and-poet>.

Erjavec, S. (2012). Maurice Merleau-Ponty: slikarstvo kot paradigma predrefleksivnega izkustva. *Anthropos*, 1-2 (225-226), 57–97.

Feyaerts, J., Ribolsi, M. in Vanheule, S. (2015). Metaphor in psychosis: on the possible convergence of Lacanian theory and neuro-scientific research. *Frontiers in Psychology*, 6, 664.

Flynn, B. (2004). Maurice Merleau-Ponty. *Stanford encyclopedia of philosophy*. Pridobljeno aprila 2017 na <https://plato.stanford.edu/entries/merleau-ponty/>.

Forster, M. (2002). Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. *Stanford encyclopedia of philosophy*. Pridobljeno aprila 2017 na <https://plato.stanford.edu/entries/schleiermacher/>.

Freud, S. (2007). *Spisi o družbi in religiji*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo.

Grafenauer, I. (1952). Ali je praslovanska beseda bog iranska izposojenka? *Slovenski etnograf*, 5, 237–250.

Heidegger, M. (1994). Züriški seminar. *Phainomena*, 9-10, 96–108.

Heidegger, M. (2003). *Predavanja in sestavki*. Ljubljana: Slovenska matica.

Heidegger, M. (2005). *Bit in čas*. Ljubljana: Slovenska matica.

Hillman, J. (1974). *Anima 2. Spring*, 113–146.

Hribar, T. (1993). *Fenomenologija 1: Brentano, Heidegger, Husserl*. Ljubljana: Slovenska matica.

Hribar, T. (1994). Ali je bog fenomen. *Phainomena*, 9-10, 1–8.

James, W. (1902). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. New York: Longmans, Green and Co.

Jerome, G. (2004). *Mysticism*. *Stanford encyclopedia of philosophy*. Pridobljeno maja 2017 na <https://plato.stanford.edu/entries/mysticism/>.

Juhant, J. (2012). *Človek in religija*. Ljubljana: Teološka fakulteta.

Jung, C. G. (1916). *Collected papers on Analytical psychology*. London: Baillière, Tindall and Cox.

Jung, C. G. (1969). *Collected works of C. G. Jung, volume 11: Psychology and religion: West and East*. Princeton: Princeton University Press.

Jung, C. G. (1995). *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta: izbrani spisi*. Maribor: Katedra.

Jung, C. G. (1996a). Avtonomija nezavednega. *Poligrafi*, 3/4, 107–109.

Jung, C. G. (1996b). O arhetipskih sanjah. *Poligrafi*, 3/4, 109–127.

Jung, C. G. (1996c). Odgovor na Joba. *Poligrafi*, 3/4, 231–279.

Jung, C. G. (2010). *Spomin, sanje, misli*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Jung, C. G. (2015). *Rdeča knjiga*. Uredil: Shamdasani, S. Ljubljana: Beltrina.

Kocijančič, G. (1995). *Parmenid, Fragmenti*. Maribor: Znamenja.

Lamovec, T. (1994). Fenomenologija in duševno zdravje. *Psihološka obzorja*, 2-3, 87–92.

Marion, L. (1994). Ontološka hipoteza. *Phainomena*, 9-10, 145–195.

McDonald, W. (1997). Søren Kierkegaard. *Stanford encyclopedia of philosophy*. Pridobljeno julija 2017 na <https://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard/>.

Musek, J. in Pečjak, V. (1997). *Psihologija*. Ljubljana: Educy.

Nagel, T. (1986). *The view from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.

Novak, B. (2007). Recenzija knjige: Hebermas, Jürgen (2007). Med naturalizmom in religijo. Filozofski sestavki. *Anthropos*, 3-4 (207-208), 481–483.

Palmer, J. (2008). Parmenides. *Stanford encyclopedia of philosophy*. Pridobljeno aprila 2017 na <https://plato.stanford.edu/entries/parmenides/>.

Raines, J. (2002). *Marx on religion*. Philadelphia, Pennsylvania: Temple University Press.

Ratcliffe, M. (2008). *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry, and the Sense of Reality*. Oxford: Oxford University Press.

Ratcliffe, M. (2016). Existential feeling and narrative. *De Gruyter*, 169–192.

Ratner-Rosenhagen, J. (2012). *American Nietzsche: A history of an icon and his ideas*. Chicago: University of Chicago Press.

Ribi, A. (2013). *The search for roots: C. G. Jung and the Tradition of Gnosis*. Los Angeles and Salt Lake City: Gnosis archive books.

Uršič, M. (1996). Teorija arhetipov – nostalgija po platonizmu? *Poligrafi*, 3/4, 7–9.

Sarbacker, S. (2016). Rudolf Otto and the Concept of the Numinous. *Oxford research encyclopedias*. Pridobljeno maja 2017 na <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-88#>.

Schimmel, A. (1998). Rūmī. *Encyclopedia Britannica*. Pridobljeno avgusta 2017 na <https://www.britannica.com/biography/Rumi>.

Škamperle, I. (1994). Molitev in psihoanaliza. *Phainomena*, 9-10, 198–210.

Veber, F. (1924). *Očrt psihologije*. Ljubljana: Zvezna tiskarna in knjigarna.

Vežjak, B. (1996). Numinosum kot psihična funkcija: Jugova religiozna utemeljitev psihologije. *Poligrafi*, 3/4, 9–31.

Vörös, S. (2013a). Mišljenje nemisljivega: zbornik na pot. *Poligrafi*, 71/72, 3–33.

Vörös, S. (2013b). *Podobe neupodobljivega: (nevro)znanost, fenomenologija, mistika*. Ljubljana: Znanstvena založba FF.

Vörös, S. (2013c). Odpoved sebi in svetu: o mistični (ne)vednosti. *Poligrafi*, 71/72, 33–67.

Wheeler, M. (2011). Martin Heidegger. *Stanford encyclopedia of philosophy*. Pridobljeno maja 2017 na <https://plato.stanford.edu/entries/heidegger/>.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell's.

Wittgenstein, L. (1976). *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Wittgenstein, L. (2005). *Kultura in vrednota*. Ljubljana: Študentska založba.

Wittgenstein, L. (2007). *Predavanja in pogovori o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju*. Ljubljana: Nova revija.

Wittgenstein, L. (2014). *Lecture on Ethics*. Chichester, West Sussex: John Wiley and Sons, Inc.