

AMBIVALENCIJE U RELIGIOZNOM DRŽANJU*

Pojam ambivalencije nije novost u književnosti, ni u spisima moralista. Corneillecovo kazalište, koje još ima uspjeha u Francuskoj¹, puno se služi tim izrazom. Izreka »osjećam u sebi dva čovjeka« preuzeta od sv. Pavla i sv. Augustina, označuje tragično iskustvo mnoštva ljudi, koji bi htjeli slijediti savršeniji ideal kršćanskog života, ali osjećaju kako ih stalno ponovo obuzimaju glasovi sjetila i duboka potreba oslobođenja koja steže i muči ta ljudska bića našega vremena.

Kad je Bleuler, najprije u jednom predavanju 1910, a zatim u knjizi *O preranom ludilu* 1911. g., uveo ovaj pojam u psihijatriju, on je zapravo stvorio izraz kojega se značenje kasnije obogatilo², za stanovite dosta duboke i patološke diobe u duši shizofrenika: nesklad između izražaja, osjećaja i vladanja, koji je kod ovih bolesnika veoma važan. Ali on je veoma dobro znao da je ambivalencija veoma općenit izraz, koji se upotrebljava i za normalne ljude za sve koji su »razdijeljeni« između protuslovnih strasti ili osjećaja prema jednom te istom predmetu, kao što kaže pjesma »ne znam . . . da li te ljubim ili mrzim«.

U svojoj knjizi *Manuel de Psychiatrie*, koju je objelodanio 1916. g.³ poslije nego se odvojio od Freuda (1913), Bleuler ponovo analizira ovaj pojam i opaža da i normalni ljudi osjećaju također protuslovne osjećaje, na primjer pred operacijom kojoj se imaju podvrći ili pred situacijom koja im se nudi.

Ali, dok normalni ljudi uspijevaju izaći iz takvog položaja, bolesni ne mogu izvršiti izbor, ostaju u sebi rascijepani i razdijeljeni pred istim predmetom ili istom osobom, na primjer svojom ženom. Na posebni način, on kaže, kad se tu umiješaju jaki nagoni, kao što je spolni, koji već sam po sebi uz dosta jaku pozitivnu osjetu ima gotovo isto tako jaku i negativnu stranu s obzirom na strah, stid i zabranu, bolesnik ne može uskladiti i složiti ove protuslovne osjećaje ljubavi i mržnje: »On mrzi i ljubi u isto vrijeme i ova dva osjećaja niti s vremenom slabe, niti išta jedan na drugi djeluju. On želi smrt svoje žene, a kad mu je halucinacija predoči, osjeća se očajan, udara u plač, ali isto tako može udariti i u smijeh«.

Freud, koji nije čekao Bleulera radi opažanja protuslovnih osjećaja ljubavi i mržnje, npr. u slučaju maloga Nansa (opisano 1909. g.)⁴, prihvatio je od 1912. g. pojam ambivalencije, koji je predložio Bleuler, i primijenio ga na razdijeljene osjećaje koje doživljava bolesnik pred svojim psihoanalitičarom u tijeku prijenosa.⁵ U jednom svom članku iz 1915. g. on piše: »Činjenica da se uz jedno nagonsko uzbuđenje može opažati i ono što mu je protivno, zaslužuje da bude razjašnjena i to pomoću izraza ambivalencije, koji je tako sretno stvorio Bleuler.«⁶ Pravo govoreći, ambivalencija psihoanalitičkog prijenosa nije drugo do ponavljanje mnogo dublje ambivalencije koja se očituje u Edipovu kompleksu, gdje je dijete razdijeljeno između protuslovnih osjećaja u pogledu svoga oca i majke; ono ih ljubi (ili cijeni), ali u isto vrijeme u njemu se javljaju osjećaji mržnje, bilo stoga što ga kažnjavaju, bilo stoga što ga lišavaju ljubavi koju egoistički svojata samo za sebe.⁷ Slične ambivalencije se pokazuju na eklatantniji način kod mladih delikvenata, koji

* 1963. g. je o. G. Cruchon objelodanio u izdanju *Mame* jedan svezak s naslovom *Initiation à la psychologie dynamique*. Ovo djelo, koje je bilo veoma zapaženo, prevedeno je na engleski, američki, njemački, talijanski, španjolski i portugalski. Uskoro ima izaći drugi svezak kod istog izdavača. Pisac je htio odatle izvući nekoliko stranica, koje je pre-radio, a mi ih sada dajemo svojim čitaocima.

¹ Poznato je da Corneille nije imao veliki uspjeh samo u Franc. kazalištu, nego i u Narodnom kazalištu.

² Prema *Dictionnaire* P. Roberta riječ »ambivalencija« je u Francuskoj uvedena 1924. godine.

³ Eugen Bleuler, *Lehrbuch der Psychiatrie*, 1949 (8. posmrtno izd.) str. 70.

⁴ Vidi standardno izd. Stratchey, sv. X.

⁵ *Zur Dynamik der Übertragung* (1912).

⁶ *Triebe und Triebchicksale*, 1915 (*Instincts and their Vicissitudes*, izd. Stratchey, XIV, str. 131). Ovaj se članak nalazi na kraju *Metapsychologie* koju je izdao Gallmard.

⁷ Vidi naše djelo *Psychologie pedagogique*, Mulhouse, Salvator, sv. I, str. 192—193.

u času srdžbe mogu smrtno raniti svog oca ili majku, koje inače ljube i nakon čina se jako kaju što su ih tako udarili.⁸

Upravo ovu oznaku podjele između ljubavi i mržnje prema istom predmetu zadražili su pravovjerni psihoanalitičari kao specifičnu za ambivalenciju. Ali oni također dopuštaju, tako Laplanche i Pontalis u svojem nedavnom *Vocabulaire de la Psychanalyse* (1967), da i druge »težnje, držanja i suprotni osjećaji« (osim ljubavi i mržnje), zajedno prisutni u odnosu na isti predmet, mogu jednako zasnovati ambivalenciju.⁹

Međutim iako ova dva autora priznavaju da je Freud na kraju svoga djela težio dati ambivalenciji povećanu važnost u klinici i proširiti njezinu primjenu, oni se izjašnjavaju protiv odveć široke upotrebe ovog izraza koji bi obuhvaćao »sve neodređene vrste konfliktnih držanja«.¹⁰

Opasnost se ne smije nijekati. Ipak sam Bleuler, pronalazač izraza, nije ograničio njegovu primjenu na borbu između dva protuslovna osjećaja, kao što su ljubav i mržnja, prema predmetu (ili istoj osobi). On pod ambivalencijom shvaća također svako ukrštavanje dvaju dinamičnih sistema osobe koji se nisu mogli integrirati i koji se očituju zajedno kao oprečni. Jednim vladaju više sile u čovjeku, kao što je volja, a drugim slabo integrirani nagoni, koji u svoju korist odvrću jedan dio afektivnosti pa čak i misli. Tada je osoba razvučena, rastrgana, razdijeljena na svoju višu stranu i na niži nagoni sustav začahuren u nesvjesnomu zato što je potisnut, ali ga ipak neki simptomi otkrivaju, npr. oni somatskog karaktera.

Tako, kaže nam Bleuler, »neka je djevojka mogla biti hotimično i svjesno predstavljena od prvog ljubavnika i pridružiti se drugome, međutim pređašnja potisnuta ljubav očitovat će se tako da će joj ublijediti lice, osušiti se grlo, ustuci srce čim susretnete svoga starog prijatelja, iako se ona tada osjeća srcem sasvim odvojena od njega«.¹¹ U ovakvom se slučaju ne radi o dvama oprečnim afektima kao ljubav i mržnja (iako se čini da Bleuler insinuira protivno, govoreći u pređašnjoj rečenici o dvama oprečnim afektima), nego o dvama suparničkim zarobljavanjima istog ljubavnog afekta, od kojih jedan nije mogao potpuno istisnuti drugi pa je ostavio u nesvjesnomu svoj ostatak. Muž koji se zaljubi u drugu ženu, koja odgovara njegovim željama prevare, nalazi se također u ovoj ambivalenciji koliko u pogledu svoje žene, toliko i u pogledu svoje ljubavnice, kao u *Le partage de Midi* od P. Claudela.

Jednako tako, kaže dalje Bleuler, »vojnik može ići u borbu odvažno i odlučno, sportaš na natjecanje, kandidat na ispite i njihova suzbijena zabrinutost očitavat će se u poremećajima vegetativnog sustava«.¹² Govoreći istinu, nije toliko potisnuta ova tjeskoba, koliko misao ili slika koje rađaju strah, dok s druge strane podržavaju nadu za životom i pobjedom. U težnji da svlada tjeskobu subjekt suzbija misli ili slike koje su joj uzrokom. Ali budući da se one nameću, mir se ne postiže i tjeskoba združena s naporom da se svlada, ispoljava se u vegetativnim smetnjama. U svakom slučaju, kao i ovdje, ne radi se samo o oprečnim porivima, kao što su ljubav i mržnja, vezanim za isti predmet, nego o svjesnom dinamičnom sustavu, koji se koristi bogatstvom volje, najuzvišenijim motivima nade i nasrtljivog nagona, koji tjera čovjeka da se uspješno utvrdi, da nadživi i pobijedi, a tome se opet odupire drugi niži sustav sa stanovitom primitivnom voljom da živi, da izbjegava opasnost, protiv koje se ne može ići ni djelom ni uvjeravanjem.

Ovdje nalazimo razliku, koju je učinio Aristotel u svojoj *Etici Nkiomahu*, između jedne strane psihizma afektivnog reda, koji je podložan razumu i volji, i niže strane instinktivnog života, koja se očituje čak kod kreposnih ljudi u putenim snovima i tako unaprijed postavlja problem sna, kao očitovanje potisnute želje, čemu je tek Freud pronašao ključ.¹³

⁸ Vidi *ibid.* sv. II, str. 196—198 opis jednog takvog slučaja.

⁹ *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Paris, P. U. F., članak »Ambivalence« s. 19.

¹⁰ *Ibid.*, str. 21.

¹¹ *Lehrbuch der Psychiatrie*, *ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ Vidi naš drugi svezak knjige *Initiation à la Psychologie dynamique* koji će skoro izaći, str. 90—91.

Ambivalencija religioznog reda

Ovakve diobe i nutarnja cijepanja nisu nužno bolesna stanja. Tu su neke krize zvanja, gdje se naravni čovjek buni protiv duhovnog čovjeka koji mu nameće žrtve i odricanja, jer se stanoviti ideal ljudskog usavršenja samoga sebe protivi religioznom idealu višeg stupnja, koji može časovito privezati uza se samo vrhunac efektivnosti. Borba može biti teška i najbolje rješenje nije nužno u sebi najsavršenije, a najsretnije je ono koje dopušta pojedincu da nađe dovoljan i trajan mir uz uvjet da se uz vlastiti napor dobro podupre milošću Božjom.

Isto vrijedi za neka vjerska obraćenja, gdje se čovjek mora oteti načinu mišljenja, ponašanju i stečenim običajima, stanovitim ljudskim odnosima do kojih je mnogo držao i koja su ga vezivala, e da bi prionuo uz novi način života čije radosti jedva može slutiti. I obratno to mogu biti neke krize, u kojima čovjek osjeća kako se ruše sve motivacije koje su ga poticale da vjeruje, jer mu sada izgledaju diskutabilne ili nevaljale, djetinjaste i zastarjele. Tada se ostvaruju dva oprečna konfiktna sustava, koja razdvajaju cijelo moje Ja, a ne samo dva stupnja ličnosti ili dva oprečna nagona.

To je veličanstveno izrazio preteča duboke psihologije sv. Augustin, kad je pisao u svojim *Ispovijestima*¹⁴: »Nova volja koja je u meni proključala, da ti nesebično služim... još nije bila kadra da pobijedi u meni staru snagu druge volje. Tako su se u meni sukobljavale dvije volje, jedna stara, druga nova, jedna tjelesna, druga duhovna, i njihova borba mi je razdirala dušu. Tako sam na vlastitom iskustvu razumio riječi koje sam čitao: »tijelo teži protiv duha, a duh protiv tijela«. Ja sam se najednput nalazio i u jednoj i drugoj (ego quidem in utroque), ali ja sam bio više Ja u onomu što sam odobravao u sebi, nego u onomu što u sebi nisam odobravao. Već doista u odbačenom dijelu moj Ja nije više ništa zauzet, a trpio sam protiv moje volje više nego da sam radio s punom mojom voljom«.

Moramo primijetiti kako se za sv. Augustina ne radi o borbi u kojoj su upletene dvije moći, od kojih bi jedna bio Ja, a druga To ili Nad-ja, kao što je to kod Freuda, nego među dvjema frakcijama onoga Ja koji je rastegnut u dva protivna smjera i razdijeljen među dva dinamička sustava, koji nisu samo tijelo i duh (osim u biblijskom značenju ovih riječi), nego jedna tjelesna i jedna duhovna volja. Riječi »volja« i »Ja«, upotrijebljene u oba slučaja, očituju pothvat tijela koji se proteže i na duhovnu volju i okreće neke njezine energije u svoju korist. Zadnje riječi citata otkrivaju kao se viša volja može osloboditi od volje koju zarobljuju sjetila. Ova analiza sv. Augustina čini nam se veoma značajna i odgovara iskustvu koje doživljuju brojni kršćani. Pravo je ipak reći da su psihoanalitičari, kao Lagache¹⁵, dokazali da freudovske instance nisu čiste od svakog elementa posuđenog jednoj ili drugoj od njihovih antagonističkih instancija i da bi bilo bolje govoriti o »sustavu Ja« i o »sustavu To«, nego o »Ja« i »To«.

Kako god s time bilo, ova je rekonstrukcija »novog čovjeka« od elemenata ili »ostataka« starog čovjeka u času obraćenja čak dokaz za vjeru i nju još bolje treba braniti protiv svakog principa dezagregacije. Ona postaje tada dokaz vjernosti obavezi, koju drukčije osjeća odrasli, koji se morao obratiti, negoli onaj koji je bio kršten, a da to sam nije tražio. Tko nije spreman da razvlasti stanovitu mjeru svoga Ja, da bi se predao isključivom vodstvu Duha Božjega, nije prikladan za Kraljevstvo, kao što ništa više nije prikladan ni onaj koji povlači dar samoga sebe pošto ga je bio dao.¹⁶ Možda se zapravo nije ni bio potpuno dao, jer su ga zadržali slabo integrirani elementi njegove osobnosti ili činjenica da u času svoga davanja nije poznavao neke elemente svoje ličnosti, koji se razvijaju tek tijekom godina i iskustva.

Tako smo stigli do promatranja nekih oblika religioznih ambivalencija, tj. nepraktikanata ili antiklerikalaca, koji su odbacili religiju ili izgubili vjeru, skeptika,

¹⁴ Ispovijesti, VIII, gl. 10 i 11, prema prijevodu izdanja Budé.

¹⁵ D. Lagache, u *Les Modes de la Personnalité en Psychologie*, Paris, P. U. F., 1965.

¹⁶ Mit. 10, 28 — Mk 8, 35 — Lk 14, 26. Pogledajmo također temeljnu ambivalenciju onoga koji drži ruku na plugu i okreće se natrag. Njegova ambivalencija se očituje u izmjenjivanju dviju osoba koje naizmjenice zauzimaju prednju stranu prizora, kao što se događa živčano bolesnima, koji su često optuženi zbog dvojnosti.

koji se s obzirom na vjeru drže daleko, svećenika, koje more sumnje o njihovom identitetu, i kršćana, koji kolebaju između dvije protuslovne slike o Bogu. Na kraju ćemo ukratko vidjeti kako, nasuprot tomu, religija dobro shvaćena i stavljena na prvo mjesto, predstavlja moćni faktor integracije ličnosti.

Ambivalencije nepraktikanata i antiklerikalaca koji su odbacili ili izgubili vjeru

Jasno je da ambivalencije susrećemo već kod vjernika koji ne žive u skladu sa zahtjevima njihove vjere ili koji su upali u situaciju gdje više ne mogu prakticirati vjeru kako bi to željeli. To je, na primjer, slučaj onih koji su se rastavili i ponovo vjenčali, kao i onih koji bez dobre savjesti neće da održavaju seksualnu disciplinu koja se tiče ženidbenih odnosa. Razgibanost ideja, koja danas postoji u svezi s time, nije uvijek dovoljna da im usmjeri savjest na dobro, pa rješeneje problema ne ovisi uostalom jedino od njih. Oni tako žive u stanju podijeljenosti, rastegnuti između želje da nastave prakticirati i da nastave živjeti u uvjetima koje su usvojili.

Ali, osim toga ima i onih koji se nisu trajno odijelili od vjere, nego svoju religioznu praksu ne usklađuju s vjerom i zbog toga su i oni često u stanju uznemirenosti i zle savjesti. Jedno ispitivanje javnog mnjenja, koje je u Francuskoj provela službena ustanova za račun jedne revije¹⁷, pokazuje da 33% odraslih Francuza, koji postojeano vjeruju u Isusa Krista i nemaju ozbiljnih doktrinarnih prigovora vjeri, ne vide načina kako bi uskladili svoj profesionalni i obiteljski život sa zahtjevima bogoslužne prakse. Njih dakle razdiru dvije težnje i oni ne vide načina kako mogu te težnje lako pomiriti. Teško je znati koliko ih se među njima pomirilo s tom situacijom, ali uza sve to ostaje istina da se u dnu njih samih nalazi neka uznemirenost.

Ako sada od nepraktikanata ili sporadičnih praktikanata (sociolozi ih također nazivaju »uvjetni«) prijedemo k onima koji su ostavili vjeru iz mržnje prema njoj ili prema klerikalizmu, možemo ustanoviti da stanoviti broj među njima živi u buni i otporu radi odgoja koji su primili u mladosti. Trajno su ih kljukali vježbama pobožnosti i oni, koji su ih poučavali u vjeri, izgledali su im strogi ljudi, koji uvijek nešto traže, a ne znaju ih zaljubiti ni u vjeru ni u sebe. Već od svoje mladosti katkada, čim postanu slobodni raditi kako shvaćaju, oni napuštaju svaku vjersku praksu. Ali, može se primijetiti, kod nekih od njih, da ih *razbija* određena ideja, koju su formirali ili je još uvijek stječu, da je vjera veoma tolerantna, ali da je intolerantna praksa onih koji predstavljaju crkvenu vlast. Budući da ne uspijevaju odvojiti ono što pripada ljudskoj nesavršenosti od onoga što proizlazi iz najdublje potrebe štovanja Boga, oni odbacuju, barem za neko vrijeme, moralne stege, koje su ih vezale, i s njima potrebu stanovitog vanjskog kulta.

Što se tiče odlučnijih antiklerikalaca, koji otvorenije mrze religiju i napadaju je poslije nego su je silovito odbacili, oni pomalo slične na one krivce, koji ispoljuju neprijateljske osjećaje prema svojim roditeljima, ali koji bi u dubini svoje duše htjeli da budu bolje shvaćene njihove zakonite težnje. Njihovo neprijateljsko držanje djelomično uzdržava osjećaj pripadnosti, koji je oblikovao njihovu savjest u prošlosti i od kojega se ne uspijevaju posve osloboditi. Njihovo odbacivanje vjere ne bi bilo tako jako, kad bi oni uistinu bili ravnodušni prema vjeri. Opaža se uostalom da ovo odbacivanje malo po malo gubi na žestini u drugom ili trećem koljenu i da njihovi unuci počinju cijeniti, bez toliko predrasuda, prave vjerske vrednote. I, kao kod rasipnika, događa se da ono što su djedovi odbacivali, unuci smireno prihvaćaju.

Ali, događa se da i ne čekajući do druge generacije već iza četrdesete godine života uskrisuju brige u odnosu na religiju, koje su ostale zakopane u svijesti, kako je opazio C. G. Jung. Georg Sigmund, sa svoje strane, u djelu u kojemu analizira psihologiju nekih pojedinaca¹⁸, koji su ostavili vjeru i pobunili se, pokazuje kako ovo

¹⁷ Vidi *La Vie Catholique Illustrée*, 1968, br. 1182.

¹⁸ Georg Sigmund, *Gottesglaube und seelische Gesundheit*, Würzburg, Echter Verlag, 1962.

odbacivanje vjere, nadomješteno katkada nekom ideologijom zamjene, ostavlja stanoviti osjećaj krivnje iza sebe i determinira nutarnji nemir, jer je čovjek tada pogođen u svojem jedinstvu, koje predstavlja skladnu cjelinu različitih slojeva psihičkog života pod vodstvom najuzvišenijega. Tako je i švedski pjesnik Strindberg, zbog bolesne sklonosti prema svojoj majci koju je podvostručila njegova odbornost prema vlastitom ocu, razvio pomalo, nakon odbacivanja religije, osjećaje krivnje i čak osude, koji su se ubalžili tek kad se počeo okretati prema katolicizmu. Tako izgleda da se čovjek ne može osloboditi grijeha tako lako kao što misli, osobito njegova osobnijeg religioznog aspekta tj. odbacivanja Boga. Neki psihoanalitičari, kao Freud ili Hesnard, ili veliki filozofi kao Hegel i Nietzsche, nastojeći izbjeći nutarnju muku ili od nje osloboditi svoje bolesnike, objavili su nekoliko karikatura bolesne savjesti ili su u grijehu vidjeli fizičku nuždu. Ali, grijeh nije samo položaj naravi, nego osobna pogreška, koja baš kao takva stvara nutarnju tjeskobu i udaljuje od Boga.

S obzirom na one koji su izgubili vjeru ili su na putu da je izgube, a o čemu je na dugo raspravljao M. Bellet¹⁹, jasno je da dokle god sasvim ne odbace vjeru, nemaju svijesti krivnje samo zato što stavljaju u pitanje primljene religiozne vrednote. Ova svijest krivnje proizlazi za jedan dio, kad se stavljaju u pitanje religiozne vrednote u ime stanovite potrebe lojalnosti prema samom sebi, koju bi svi morali imati. To ponovno slični u progresivno odvajanje srdaca koje prethodi rastavi braka, ali koje ta rastava uvijek ne slijedi. Takva je situacija, kaže nam M. Bellet, krajnje žalosna: sobom nosi trzanje, cijepanje vlastite duše od Božje volje, koje bi bilo anologno razdiranju duše nekih mistika dok su prolazili kroz noć duha ili tjeskobi Kristovoj na križu, koji se osjećao napuštenim, iako je ustrajno htio vjerovati. Nema nikakve sumnje da ima takvih kriza i bilo bi veoma nepromišljeno i površno optuživati one koji ih doživljuju da su pristali na nevjernost, da su već stekli volju za izdaju, iako tu može biti nešto nerazboritosti u toj borbi između vlastitog duha i Duha Božjega, kao u nekim upitima Joba i njegovih prijatelja, koje ne prati uvijek poznito raspoloženje da »slušaju« i »razumiju« odgovor Božji. Bog naimc ne dopušta da mu postavljamo pitanja kao gospodaru pod optužbom. U svom djelu *Antwort auf Hiob* (1953) Jung je paradoksalno upao u ovu zabludu, — jer je nastojao istaknuti vrijednost nužde zadovoljavanja religioznoj potrebi da se postigne puna integracija samog sebe, — i njegova nesigurnost s obzirom na opstojnost Božju, koja ostaje još u njegovim zadnjim godinama, zavisi od ovog držanja.

P. Rudin, koji je u svojoj knjizi s naslovom *Psychotherapie und Religion* pokušao da opravda Junga, inače duboko religioznog (samo možda ne u egzistencijalnom i personalnom smislu), što je na taj način stavio u pitanje Boga, priznaje da ta postavka ima uvredljiv karakter za vjernika. I čak ako je istina da Bog srdžbe Staroga saveza može danas pobuditi takvo pitanje i da je Isus Krist, prikazujući se na križu, dao najbolji odgovor na to pitanje, nije moguće za vjernika da razdvoji tako lik strašnog Jahve od lika milosrdnog Krista. Preostaje da je ova razdioba moguća psihološki ili patološki.

Ambivalencija skeptika

Ako vjerujemo Ch. Baudouinu²⁰, skeptik ne prihvaća ravnodušno da se takvim smatra ili da vjeruje da on takav jest. On je također ambivalentan.

Budući da nije bio sposoban, zbog odgoja koji mu je proizveo tjeskobu, da nadvlada sukob između svoga Ja i religioznih zahtjeva, pokušao je ironizirati i staviti određeni »razmak«, koji omogućava ironiju, između sebe i religioznih likova koji su ga strašili i koje nije mogao drugčije udaljiti iz polja svoje svijesti.

Tjeskoba naimc može biti »reducirana«, ako se neugodni likovi stave u neki razmak.²¹ Lica, koja tako gledamo iz daleka, ulijevaju manje straha i možemo ih ismje-

¹⁹ Maurice Bellet, *Ceux qui perdent la Foi*, Desclée De Brouwer, 1965.

²⁰ Ch. Baudouin, *Psychanalyse du symbole religieux*, Paris, Fayard, 1957, gl. 2.

²¹ S. Feshbach, u studiji s naslovom *The Drive-reducing Formation of Fantasy Behavior* (u J. Abn. Soc. Psychology, 1955 (50), str. 3—12) opisao je kako je jedna uvrijeđena skupina, koja do tada nije vidjela filma s temom nasilja, pokazala agresivnijom od druge, s kojom se inače može usporediti, a koja je takav film vidjela. Film dakle djeluje kao katarza.

hivati. Za maštu to će se sastojati u tome, kako priča Anatole France u svojim uspomenuama iz djetinjstva, da sebi predoči prijeteća lica kao sjene Kineza, svedene na liliptutanske dimenzije i projicirane na ekranu. Kad su ova bića tako objektivirana bez bridova, zabavljaju nas kao u predstavi bez velike opasnosti. Anatole France je na taj način vidio vragove, kako se pokreću na zavjesi njegove sobe i to ga je »malo umirivalo«.

Tako, kao gledalac, on je »derealizirao« muku koju je proživljavao i mogao se »igrati« onim što je tragično.

Ovaj se postupak nalazi od starine u komedijama gdje glumci predstavljaju s izobličenim i bezazlenim maskama lica vraga, zmaja i vještica. U naše vrijeme je Ingmar Bergman preuzeo ovaj postupak u svom filmu *Le septième Sceau*, u kojemu glumci, pokriveni tim strašnim maskama od kartona, oslobađaju od muke masu, koja je uplašena prijetnjom bažanske kazne. Ako se možemo smijati na račun ovih lica, onda je oslobodjenje potpunije. To je upravo ono što nastoji izvesti skeptik, dok se služi svojom ironijom prema ovim licima.

Ovaj se postupak osim toga spontano upotrebljava u tumačenju nekih testova. Tako, u Rorschacha se događa da, dok jedan lik izaziva tučnu situaciju, subjekt ga udaljuje od sebe mjesto da daje neposredni odgovor i na kraju, kad uzmogne više gospodariti svojim uzbuđenjem, daje pletko tumačenje i bez života, a uz to se katkada stane nesvjesno i podrugljivo smijati.

Tako se jednako može objasniti da lica u zamjeni glume dvostruku ulogu, provokativnu i umirujuću, u odnosu na porive pohote. Onaj suzbijeni nagon, koji je bio vezan na prijeteće slike vragova, može naći stanovito oslobodjenje bez velike pogibelji. Zapravo samo lice postaje ambivalentno²², jer nosi suprotne oznake, prijeteće i pohotljive. Možemo, na primjer, vidjeti pustinjaka stilitu, koji hoće da glumi trapljenje, kako je opkoljen razuzdanim licima koja ga davolski napastuju.²³

Skeptici vrste Anatola Francea i npr. Montaignea, ili čak Voltairea²⁴ »nisu, zaključuje Baudouin, postigli toliko odricanja, koliko želi reče . . . njih pače uzbuđuju sa svih strana različite i protivne napetosti«. Ako ove napetosti nisu svladane, ako stanoviti nagon za uživanjem nije podvrgnut moralnim ili religioznim zahtjevima, koji su izvor najboljeg zadovoljstva, ambivalencija se može očitovati u određenom skepticizmu.

Ambivalencija s obzirom na ulogu i lik svećenika

Događaji i publikacije veoma svježeg datuma pokazali su kako svećenici ili protestantski pastori proživljuju danas bolne krize u pogledu vjere i uloge koju moraju odigrati u društvu. Cijelu staru koncepciju uloge svećenika, njegovog položaja i njegovog »identiteta« (to jest onoga što on znači u očima drugoga i u svojim vlastitim očima) dovela su u pitanje ne samo nove orijentacije koje izlaze iz Koncila, nego i duboki preobražaj društvenih struktura, koje su vjekovima podupirale religiju. Industrijalizirani i evolvirani svijet, u kojemu živimo, sve se manje slaže s tradicionalnim likom svećenika, a otpor protiv iscrpljujućeg i napornog suživljavanja vuče ga prema užicima, koji su zbog napretka postali lakši.

Zato što mnogi svećenici ne shvaćaju kako mogu one vrednote, koje oni predstavljaju, tvoriti jedinstvo njihova života u ovoj novoj viziji svijeta i čovjeka, koji je prošao kroz naš vijek, i kako se ove vrednote mogu uklopiti u mentalitet i konkretni život ljudi našega vremena, vidimo kod njih kolebanje i neodlučnost između dva identiteta. Oni su postali ambivalentni i ne znaju više koje pravo lice moraju pokazati. Činjenica da su neki skinuli kolar ili preuzeli koji laički zanat s punim ili polovičnim vremenom dovela ih je do toga da uvide kako su religiozne vrednote stvarno malo utjecale na njihov život i na život ljudi i kako je nužno da uđu među ljude i potraže kako bi se život ljudi našega vremena mogao valori-

²² Baudouin, op. cit. str. 44—45.

²³ Ibid. i str. 43.

²⁴ Boudouin zove u pomoć nedavnu tezu *La religion de Voltaire* od Renéa Pomeaua (Paris, 1956) prema kojoj bi se držanje Voltairea moglo objasniti tako da je on u sebi potiskivao vjersko raspoloženje, koje je u njemu postojalo. Mi ćemo se opet susresti s ovim problemom govoreći o Freudu, a taj je problem jednako kritičan i za njegov odnos prema religiji.

zirati i integrirati u kršćanskoj perspektivi, koja bi oživjela njegovu ulogu kvasca i soli zemlje.

Ali polazeći s ove situacije jedni posrću i htijući se odviše asimilirati s ljudima, gube s vida transcendentnu funkciju koju moraju obavljati, te uzimaju za ideal ono što može biti ideal kršćanskog laika a ne svećenika ili službenika Božjeg. Drugi, koji bi htjeli sačuvati pod svaku cijenu transcendentni karakter svoga života, odvajaju se od svijeta u kojemu vide samo smetnju vjere i materijalizam i tako stvaraju neugodnosti sebi i vjernicima, koji više ne shvaćaju njihova jezika ni života.

Čini se da bi jedino rješenje bilo da ne živeći laičkim životom, osim radi privremenog iskustva, oni razvijaju u sebi nutarnji život, sposoban da ih drži u uskom kontaktu s Bogom i njegovom porukom, a da bi s druge strane u kontaktu s laicima, kršćanima i nekršćanima, tražili način kako ove vrednote mogu oduševljavati današnji svijet. Njihova posrednička uloga ostaje posve nužna kao nekada, pače još više. Ona odgovora potrebi ljudi i sve se više očituje.

Napustiti »odijelo« ili neke »običaje« samo je jedan uvjet, i to ne nuždan, da se počne ponovo misliti o religioznim vrednotama u novom kontekstu. I čak ako bi svećenik cijelo svoje vrijeme ili samo polovicu vremena živio laičkim životom, to bi mogao biti samo proizvoran uvjet da dobro ispuni svoju službu, koja se ne smije zamijeniti zanatom laika. Što se više laici povrate k svijesti da su potpuni kršćani, više će tražiti od svećenika da bude različan od njih, ostajući pravi čovjek i oslobođen svake profesionalne funkcije koja bi ga vezivala s jednom ili drugom društvenom klasom.

Tako je učinio Krist. Poslije nego je naučio jedan ljudski zanat, posvetio je cijelo vrijeme svoga života svojoj službi učeći ljude da žive po Božjoj objavi. On se dakle nije posvetio posebnom zanatu niti je ustanovio obitelj, da bolje istakne nadnaravni karakter svoje poruke i vlastite vrednote, od čega će imati koristi svaki vjernik bilo za sebe, bilo za druge. Integracija se ne sastoji u tome da se dvije društvene uloge mijenjaju ili uspoređuju, jer se ne mogu potpuno uskladiti u jednoj te istoj osobi, nego u izgradnji ličnosti i njezine uloge, koja odgovara posve današnjem svijetu, ali prije svega odgovara zadaći primljenoj od Boga, a ne od ljudi.

U svojoj nedavnoj knjizi s naslovom *La peur ou la foi*²⁵ M. Bellet je već bez sumnje »pokusom psihoanalize« dramatisirao ovu neugodnu, a za neke i tjeskobnu situaciju svećenika, čiji se auktoritet temeljio više na starom položaju nego na ulozi, koju drže danas nužnom oni kojima su svećenici poslani. Kao u izvještaju koji bi podnijela zabrinuta osoba, svaki put kad se jedna točka gledišta ističe, protivna tačka gledišta ustaje i predstavlja se gotovo istom takvom snagom. Svako rješenje izgleda kao površni izlaz : na vrtuljku smo. Jedno takvo čišćenje pojnova, uloga, slika svećeništva i svećenika, pretvaranja i malo vjerodostojnijih obrana, kojima se svećenik služi iz straha da se otkrije i pokaže samom sebi kako je manje duhovno i apostolski siromašan, čist i predan svima negoli je mislio, može biti mamac autentičnije restrukturacije svećeničkog života, gdje svećenik zaista vrši ulogu tumača kršćanske misli u krilu moderne misli, pred vrednotama koje su otkrili današnji ljudi i priprema dublji susret i ulazak Boga u čovječanstvo i čovječanstva k Bogu. S tim se posebno bavi pisac u trećem dijelu svoje knjige, u kojem pobija da je svećenik žrtva straha.

Ambivalencije u odnosu na sliku o Bogu

Kad god pokušamo dospjeti do izvora religioznih problema, gotovo uvijek otkrivamo da su različiti oblici odbacivanja vjere povezani s idejom — a u isto vrijeme i sa slikom — koju je čovjek uspio formirati u Bogu.

Kao što edipovska ambivalencija i dvostruki izgled, koji formira o roditeljima, pravi teškoću djetetu i može mu priječiti da razvije dosljedno zdrave odnose prema njima, a poslije prema ženi i djeci, tako i nesposobnost djeteta, a zatim odrasloga, da prevlada različite aspekte Božjeg lika u isto vrijeme ili naizmjenice blagog i strogo, pravednog i milosrdnog, onoga koji dopušta trpljenje i zlo dok brižno bdi nad svakim čovjekom, sve je to u izvoru različitih negativnih držanja prema religiji.

²⁵ Maurice Bellet, *La peur ou la Foi*, Desclée De Brouwer, 1967. Cfr. N. R. T., 1969, str. 136—148.

Stoga će biti dobro odmah napomenuti da su oba problema vezana u stano-
vitoj mjeri u tom smislu što sposobnost prevladavanja Edipa i formiranja jedin-
stvene i vrijedne slike o roditeljima, koja je oslobođena isključivo pohotljivih i ego-
ističkih natruha, daje također sposobnost da se u Bogu vidi nešto drugo negoli biće
koje treba da služi našim najsibičnijim željama ili koje je prožeto željom da kaž-
njava i da uskraćuje čovjeku radost i sreću, što je naravno nepodnošljivo.

Kao što je dobro opazio Freud, ljudi često poimaju Boga u slici strogog oca
koji kažnjava i lišava djecu zadovoljstva za kojim teže. Oni prenose na njega očinsku
svevlast kao magičnu moć i sva svojstva auktoriteta, više ili manje dobrona-
mjernog, koja su uza nj privezana: egoizam, duh osvete i dominacije, koji ne do-
pušta sinovima koji rastu da im za njihovo vrijeme otvori put radostima života,
nego se to uvijek odgađa za kasnije, pa čak do posljedice očeve smrti. Zbog toga oni
dolaze do toga da smišljaju način kako da ga se oslobode, da ga ubiju ili barem da
ga protjeraju iz svoga života pa da se vladaju kao da on ne postoji više.²⁶

Dijete koje je osjećalo oskudicu očeve ljubavi i osobito koje je oskudijevalo
u materinskoj ljubavi (jer Bog participira također, u koliko je nazvan ljubav, i od
majčinog lika²⁷ — što Freud nije dobro opazio), teško može »vjеровати« u Boga
koji ljubi. Dok se nalazi u djetinjoj dobi, može pomoći fantastične kompenzacije za-
misлити Boga kao veoma bogatog i okruženog anđelima koji mu služe (iako je ovo
zamišljanje danas u opadanju kod djece). Ali kad nastupi doba prijelaza iz djeti-
njstva, kad počne u tijeku prve krize formirati u sebi duhovniji pojam o Bogu,
odrasli, koji je tada veoma željan nježne ljubavi i slobode, osjeća više zapovijedi
Božje, koje se protive erotskim zadovoljavanjima i željama za neovisnošću. Ako on
tada doživi da mu roditelji jednako uskraćuju ljubav i slobodu, osjećajući ljubavi i
osvete, koji se tada u njemu raduju prema roditeljima, teže da se prebace na Boga
i da njega učine odgovornim za sva uskraćivanja.

U ovim bolnim situacijama događa se da se odbacuje samo Boga ljubavi. Dru-
goga, to jest Stvoritelja, kojega razum dokazuje s više evidencije ili pak onog Boga
koji se osvećuje, drži naprotiv kao veoma realnog, a to se lako tumači.

Ovdje se postavlja cijeli problem zla sa svojim različitim učincima: jedni su
došli do toga da niču Boga što dopušta tolika trpljenja, kad je on sam objavio da
ni vlas sa naše glave ne pada bez njegove volje, drugi se bune protiv njega smatra-
jući ga odviše realnim dobrom, neki opet optužuju sami sebe zbog grijeha koji
mogu opravdati njihovo trpljenje. U svakom slučaju razumna zaključivanja ne
služe ničemu. Ono što izaziva takvo držanje, to je želja za uživanjem života, koju
ruši ili potkopava nutarnja muka.

Neke studije su razjasnile kolebanja i ambivalencije mladeži oko slike Boga
kao Oca, ili kao Prijatelja (ova je češća kod djevojaka), ili Boga kao Gospodara i
Suca, koji postaje važniji na početku mladenačke dobi.²⁸ No veoma je simptomatično
konstatirati da odrasli više ne suprotstavljaju Dobroga Boga Bogu Sucu i Gos-
podaru čim se počnu slagati sa svojim roditeljima, nego smatraju da su auktoritet
i ljubav dva elementa koja se uzajamno ublažuju i pomiruju u Bogu, kao u idealnoj
slici oca.²⁹

Bez ikakve sumnje upravo ovo spajanje antitetičkih Božjih atributa Freud nije
uspjao za sebe riješiti i to je uzrok što je u tomu ostao ambivalentan čak i u svom
poricanju religije i Boga. On se često vraćao na taj problem da bi mu se moglo vje-
rovati kako je uvjeren u ono što tvrdi.

U jednom nedavnom posmrtnom djelu, *Psychoanalysis and Religion* (London,
Allen, 1967) G. Zilboorg, koji je poznavao Freuda, dokazuje, protivno mišljenje E.
Jonesa koji ga je proglasio naravnim ateistom, da je problem vjere uvijek progonio
Freuda i usprkos njegovom naporu da »racionalizira« svoj ateizam, tj. da ga kona-

²⁶ Ovo je konvergentni smisao mnogih Freudovih spisa kao: *Totem et Tabou*, *Psychologie collective*, *Moïse et le Monothéisme*, *L'avenir d'une illusion*. O držanju Freuda prema svojem ocu i majci, koje je dao smjer njegovom prosuđivanju, može se konzultirati sugestivna knjiga Ericha Fromm: *Sigmund Freud's Mission*, London, Allen, 1959, pogl. 2 i 5, osim dokumenata koje je objavio E. Jones u svojoj knjizi *Vie de Freud*.

²⁷ Ova projekcija majčinog lika pojavljuje se u jednoj studiji A. Godin i Monique Hallez, objavljenju u *Lumen Vitae*, 1964, str. 242—276.

²⁸ Vidi P. Babin: *Dieu et l'Adolescent*, Lyon, Vitte, 1964 i našu *Psychologie pédagogique*, sv. II, str. 429—430.

²⁹ Vidi našu *Psychologie pédagogique*, ibid. str. 431—432.

čno opravda, da je on uistinu bio ambivalentan.³⁰ Naprotiv kad odrasli čovjek prestane suprotstavljati Božji zakon slobodi, koju želi da uživa, i kada shvati da je ono što traži zakon, plod Božje ljubavi prema nama, koju mi moramo primiti s uzajamnom ljubavi, on je tada svjestan da ga ta obaveza podržava u naporu da bude bolji i da religija daje njegovu životu viši smisao i višu vrijednost. Vjera tada nije više samo sredstvo da postigne ono što mu ugađa. A otada i molitva upravljena Bogu postaje nesebičniji dijalog s Njim.

Religija kao faktor integracije

Ovdje bi trebalo pokazati kao protivno mišljenje, kako religija, koja je dobro shvaćena igra ulogu integratora. Ono što smo upravo rekli o odraslom čovjeku, koji uspijeva u sebi izmiriti protuslovne aspekte lika roditeljskog i lika božanskog i tako nadilazi svoje ambivalencije, to već pokazuje i očituje neku vrst recipročne akcije i kao unaprijed postavljeni sklad između rodbinskih lica i božanskog lika ili jednako između lika božanskog i lica rodbinskih. Dolazi se naime do toga da je najbolja koncepcija božanskog lika ona koja navodi odraslog čovjeka da se pomiri s roditeljima i da ih gleda drugačijim očima.

Već smo u našoj prethodnoj knjizi o dinamičkoj psihologiji imali prigodu pokazati kako afirmacija samog sebe nasuprot drugome i nasuprot Bogu, koja često navodi čavjeka na mržnju i bunu, priječi čovjeka da se duboko sjedini s drugim, da nađe zadovoljavajuću integraciju svoje potrebe da ljubi, dok religija praštanja, pomirenja i ljubavi, koja utječe na bolji svijet, jako pomaže čovjeku da se sjedinjuje, da rješava bolne sukobe koji nastaju među različitim težnjama njegova bića, između njega i drugih ljudi, između njega i Boga. Razvijanje i puno vrednovanje samoga sebe, rekosmo, ne može se tražiti protiv drugih, protiv Boga i konačno protiv sebe, nego u svladavanju samog sebe uz slobodno povezivanje i darivanje sebe drugima i Bogu.³¹

Ali u svezi bilo s kojim neprikladnim držanjem, koje ćemo imati prigode ispitati, pa što smo govorili o ambivalencijama, mi ćemo pokazati u ovom djelu, kako kršćanske zapovijedi praštanja, ljubavi, strpljivosti i blagosti, čistoće i iskrenosti nasuprot težnjama napadanja, dominacije, oholosti, izopačene senzualnosti, dopuštaju čovjeku, učeniku Kristovu, da živi u miru s drugim, sa sobom i s Bogom. Sjedinjavanje, koje tako predlaže kršćanski ideal a koje se osim toga oslanja na djelovanje milosti, važan je ako ne i nuždan čimbenik svake duboke terapije, koja se ne želi ograničiti na to da oslobodi čovjeka od nekih živčanih stanja uz opasnost da ga zarobe njegove rastrgane sklonosti. Taj čimbenik omogućuje da se orijentiraju i integriraju ove sklonosti u visokom i razvijenom idealu, koji stavlja na dužno mjesto bogatstva i težnje čovjekove. Posao može biti dug, naporan, kao radanje i »preporod«, što je, kako kaže Evandjelje, kao smrt koja vodi novom jedinstvu i slobodi bez podjela i ambivalencija grešnog i nesavršenog čovjeka, koji je razdijeljen prema sebi i drugome. Zaključak ove knjige će to zgodnije pokazati.³²

Mi zaista vrlo rado dopuštamo, kako je to učinio sveć. Vergote u svojoj knjizi *Psychologie religieuse*³³, da dobro vođena psihoanaliza pomaže nesređenom čovjeku da se izmiri s onim što je neopravdano odbijao, da pročisti stanovite djetinjaste ili egoističke pojmove o Bogu i vjeri i da tako unaprijedi pravu integraciju čovjekove ličnosti. Ali psihoanaliza neće sama po sebi izvesti punu integraciju, jer to može jedino religija. Ona može čak dovesti do odbacivanja religije i pojma o Bogu. Drukčije rečeno njezina je terapija nepotpuna. Psihologija i psihoterapija, koje su cjelovitije i izmirene s religijom, bit će, po našem mišljenju, mnogo podesnije za

³⁰ G. Zillboorg, op. cit., str. 231–324. I drugi su auktori zauzeli stanovište u tom smislu, kao M. Choisy: *Sigmund Freud, a new appraisal*, N. Y., Philosophical Library, 1963, ili J. P. Dempsey: *Psychoanalysis and Catholicism*, Paris, Le Cerf, 1958, gl. 2. P. Plé, sa svoje strane, u svojoj knjizi *Freud et la religion*, Le Cerf, 1968, želi dokazati da psihoanaliza u stvari služi vjeri i da je čista. Ali treba uvidjeti da je ona uzrok da se često vjera gubi, što potvrđuju činjenice.

³¹ Vidi našu *Initiation à la psychologie dynamique*, sv. I, str. 126–163.

³² *Initiation à la psychologie dynamique*, sv. II, str. 409–412.

³³ A. Vergote: *Psychologie religieuse*, Bruxelles, 1966, str. 219.

promicanje potpune integracije čovječje osobe i najboljih odnosa među ljudima i narodima.

Priličan broj psihologa, psihijatara i psihoanalitičara došao je danas do tog zaključka, kao Paul Tillich u svom malom djelu: *Dynamics of Faith* ili Paul E. Johnson u knjizi *Personality and Religion* kao i mnogo istraživača iz ustanove *Academy for Religion and Health*, a tim putem idu i mnoge druge slične organizacije.

Budući da ne možemo ovaj problem proučiti temeljitije u granicama jednoga članka, mi ćemo se ograničiti da prihvatimo u obliku zaključka neke duboke pogleda G. W. Allporta o vjeri kao čimbeniku integracije ličnosti.³⁴

Kad religija, kaže on, nije na prvom mjestu koje joj po naravi pripada, budući da usmjeruje cijeli život i daje mu vrhovno i transcendentno značenje, ona postaje suvišan teret, koji priječi da u sebi uspostavimo jedinstvo za kojim po naravi težimo i tada nastupa pogibelj da je jednoga dana odložimo kao kovčeg, koji je teško nositi.

Allport zaista priznaje da su neki ljudi došli do stvarne zrelosti, a da nisu razvili osjećaj i pojam vjere. On to tumači tako da su uspjeli usvojiti jedan filozofski pojam o životu koji ih zadovoljava do jedne stanovite točke. Ali, on nadodaje, jedina religija koja stigne do pune zrelosti može integrirati ne samo ostalo znanje nego i dati odgovor na naše pitanja koja se tiču vrhovnih vrednota ovoga i drugog života te prožeti cijelo naše vladanje i zadovoljiti sve naše težnje.

Razlikujući u religiji dva aspekta, jedan više spekulativnog reda koji se odnosi na znanje, a drugi više dinamičkog reda, koji ima snagu da prožme život i da mu dade smisao, on tvrdi da je »religiozni osjećaj« tako shvaćen jedini kadar da učini sintezu svih sila, koje poglavito djeluju u životu i naravi stvari, i tako udijeli svakom čovjeku koji ga posjeduje onaj osjećaj sklada i punine koji on sam može dati.³⁵ Ovdje se zapravo više ne radi samo o racionalnom poznavanju nego o egzistencijalnom iskustvu, koje, kao i prema misli Newmana, daje pristanak volje sudu vjerojatnosti kojemu daje vrijednost povjerenje (vjera) i ljubav, a time se to pretvara u životnu sigurnost. Trebalo bi to najprije proživljavati, da bi se moglo shvatiti. A za to će uvijek biti — mi to znamo — potrebna milost.

iz *Nouvelle revue théologique*, 1969, br. 3, str. 299—316.

Georges CRUCHON DI

S francuskoga preveo: SREČKO BEZIĆ

³⁴ Vidi Allport: *The Individual and his Religion*, N. Y. M., McMillan, 1960, str. 53—64.

³⁵ Na jednom interkonfesionalnom simpoziju održanom u New Yorku u rujnu 1958. pod pokroviteljstvom *Academy for Religion and Health*, na kojemu je sudjelovao i Allport, P. Bier vraćajući se na ovu temu o religiji kao izvoru integracije istakao je da ona nije samo uvjerenje racionalnog reda, nego egzistencijalni osjećaj punine (kao što pišu u svojim djelima R. Guardini, G. Marcel, J. Mouroux), koji bezvjerac ne može poznavati, a koji proizlazi iz susreta s Onim koji se očituje preko istina u kojima vjernik upoznaje duboku vrijednost i životvornost te ih nutarnjim osvjedočenjem u sebi učvršćuje. Mi držimo da se tu ostvaruju evanđeoske riječi: »Onaj koji radi što je pošteno, dolazi k svijetlu (Iv. 3, 21) i one druge: »Tko me ljubi i vrši moje zapovijedi, objavit ću mu samoga sebe« (Iv. 14, 21).