

# ОДНОС ПСИХОАНАЛИЗЕ И РЕЛИГИЈЕ ПРЕМА БОРИСЛАВУ ЛОРЕНЦУ

Олгица Ђаковац\*  
Православни  
богословски факултет,  
Универзитет у Београду

*Апстракт:* Професор Борислав Лоренц је дан је од првих прејалаца који је на нашим просторима дао непроцењиви значај покретању дијалога између психологије, психоханализе и религије, али његов допринос још увек није у довољној мери истражен. Активно је прашио савремене шокове научне и философске мисли који ће у његовом делу на плодносан начин дијалектички комуницираши са богословљем, те ће понудити неке нове путеве за разумевање основних истина о човеку. Сујрошставио се Фројдовом тумачењу религиозности као неурозе и осујећењу нормалној развоја и индивидуације, понудивши врло истанчану анализу религиозној доживљаја.

*Кључне речи:* Борислав Лоренц, теологија, религија, психологија, психоханализа.

Кроз историју су улогу исцелитеља имали шамани, врач и свештеници и они су упражњавали елементе психотерапије у свом лечењу. Занимљиво је да су вавилонски свештеници били и први тумачи снова, а од Фројда до данас ово је темељни принцип психоханализе. Још у старом Египту је пронађен и први опис хистерије (Dukanас 2012: 60–61). Такође су и Јевреји допринели разумевању психичких појава. Они се сматрали да су разбољевање и моћ излећења у рукама Бога, па су болести тумачили као последице човековог неудољовања Богу. И они су веровали у божанско порекло снова, а лечење су спроводили истеривањем ђавола из оболелог, молитвом, жртвовањем итд. (Ерић 2008: 16).

\* goga.djakovac@gmail.com.

У периоду антике психологија и теологија нису постојале као одвојена поља проучавања, већ су, као и многе друге науке, представљале део корпуса философских дисциплина. У каснијем периоду је дошло до раздвајања. Аристотел је теологију изједначио са метафизиком, док се психологија, барем у мери у којој се бавила психичким болестима, придружила медицини, иако сама медицина никада до краја није одељена од опште антропологије. Ипак, већ се у хипократској збирци износе мишљења која указују на значај психичког стања болесника при лечењу телесних болести (Miler 2005: 38). Хипократ је повезао психијатрију са медицином и дефинисао је теорију темперамента која је и данас у основи сазнања о теоријама личности (Dukanas 2012: 59). Велики је његов допринос и због тога што је тврдио да су све болести повезане са природним узроцима и што је психичке болести повезивао са обољењима мозга. Његовом заслугом медицина ће се издвојити из философије и теологије у посебну дисциплину (Erić 2008: 18). Психичке болести су, као и телесне, посматране кроз призму недостатка равнотеже између основних елемената. Психички поремећаји су углавном везивани за деловање богова или других натприродних бића, при чему су понекад сматрани благословом (Dods 2005: 53–76) а понекад проклетством (Dods 2005: 12–16).

Појавом хришћанства, отпочео је дијалог између хришћанске теологије и философије у коју је била инкорпорирана психологија, неразлучно сједињена са јелинским космолошким, антрополошким и етичким становиштима. Заједно са многим елементима јелинске философије, у њеним различитим изразима, хришћанска теологија је усвојила, али у значајној мери и преобразила, многе појмове и концепте јелинске психологије, педагогије, етике и антропологије. Аскетско предање хришћана на Истоку и на Западу се наслањало на јелинске узоре, али је донело и поједине сасвим нове увиде, који су били плод оригиналности појединих мислилаца али и старозаветног семитског и новозаветног наслеђа које су баштинили. Није узалуд Евагрије Понтијски сматран једним од најистанчанијих психолога антике (Tugwell 1986: 169) а сличне оцене се могу изнети и о другим аскетским оцима попут Антонија Великог, Макарија Египатског, Јована Лествичника и многих других. Психологија је постала саставни део хришћанске опште антропологије али и методологије пастирског старања. Због тога не чуди што су савремени истраживачи многе оце и учитеље Цркве означавали као изврсне и дубоке познаваоце људске психологије. Вековима је психологија била уско везана за теологију и схватана као њен интегрални део,

како на теоријском плану, тако и на плану практичног пастирског рада и свакодневног живота хришћанских заједница.

У погледу психичких поремећаја, хришћанство се делом на-слањало на јелинску традицију, а делом је увело неке нове елементе, пре свега схватање греха као узрочника свих и можда нарочито менталних болести (Харакас 2007: 64). Ово схватање свакако није неповезано са стоичком концепцијом доброг живота као врлинског. Ипак, у хришћанству се могу детектовати и сасвим оригинални увиди у проблематику болести уопште (Зизиулас 1994: 21–32) а психичких болести посебно. Унутар саме хришћанске теологије постављено је питање да ли Црква има превасходно исцелитељни или сотириолошки смисао. Сотириолошки смисао, као победа над смрћу па тиме и над болешћу може се идентификовати као аутентичан, док исцелитељни представља реминисценцију јелинског, пре свега неоплатонског приступа, при чему постоји опасност да Црква, уместо да буде место превазилажења онтолошког јаза између човека и Бога, буде поистовећена са болницом, или психијатријском болницом, где се выдају ране овог света, али где се победа над смрћу не препознаје као крајеугаони камен (Мидић 2009: 27–40).

На Западу су, управо у оквиру Цркве, развијене многе технике које ће обилно бити коришћене у нововековној психологији. Довољно је подсетити да Августинове *Исповести*, нимало случајно, представљају прво дело те врсте. Он је изнео низ запажања везаних за психички живот човека, нарочито о сексуалном функционисању и психолошким проблемима везаним за доживљај времена, па ће га због тога означити као можда највећег интроспективног мислиоца пре Фројда (Егић 2008: 18). У новије време, на хришћанском Западу, упоредо са процесом секуларизације који се одвијао на свим плановима културног развоја, и психологија је почела да бива схватана као научна дисциплина независна од теологије. Током овог процеса који се догађао у свим областима научног истраживања, психологија се све више поистовећивала са психијатријом, налазећи себи место искључиво у области медицинских наука.

Са појавом радова бечког професора Сигмунда Фројда, наступило је време посебног захлађења између хришћанске теолошке мисли и психологије као психотерапеутске теорије и праксе. Фројдове тезе о сексуалности као основном покретачу и начелу тумачења читавог унутрашњег човековог живота, од стране хришћанских теолога схватане су као недопустив редукционизам који у основи претпоставља и промовише атеистичко схватање света и човека. Фројд се убрзо нашао у друштву Дарвина и Маркса. У суштини, Рикер је у

праву када Фројдово поимање религије одређује као позитивистичко, при чему је религија схваћена као универзална неуроza и неуроza као приватна религија (Riker 2010: 243), утемељена, као и читава култура, на комплексу оца (DiCenso 2005: 30). У спису *Будућности једне илузије*, Фројд износи своје жеље да религија у будућности нестане, пошто она није друго до пројекција сопствених жеља и страхова (Dakuino 2005: 20). Међутим, још за Фројдовога живота и међу психолозима и међу теолозима је постојао значајан број оних који су сматрали да постоје многе области у којима ове две дисциплине могу плодно сарађивати.

Током времена се показало да је психологија, како уопште тако и у свом психоаналитичком изразу, подједнако подложна теистичкој и атеистичкој интерпретацији. Овакво схватање је временом преовладало. Напредак медицине и посебно психијатрије, донео је многа значајна открића о људском понашању, патологији и методама лечења психолошких сметњи и болести. Ова сазнања су све више постајала елемент опште културног погледа на свет, који као такав није могао да буде игнорисан од стране Цркве. Док је теоријско разматрање односа теологије и психологије углавном задржало значајну дистанцу, највише у смислу поделе области изучавања, у практичној пастирској теологији је интеграција била дубља и темељнија.

Ови процеси се на Западу систематски проучавају и истражују, што није случај код нас. Све се више увиђа да између психологије и теологије мора постојати дијалог, те да се пуноћа антрополошких увида не може постићи са једностраних позиција (Richards 2011: 5). Иако постоји одређени број значајних и важних студија које се баве питањем рецепције психологије у српској теологији, колико нам је познато, та проблематика код нас није у довољној мери истражена.

\* \* \*

Професор Борислав Лоренц један је од првих прегалаца који је на нашим просторима дао непроцењиви значај покретању дијалога између психологије, психоанализе и религије, због чега његов допринос и јесте предмет нашег истраживања у овом раду.

Борислав Лоренц је рођен 1883. године у Аранђеловцу. Завршио је основну школу и нижу гимназију у Ваљеву а вишу гимназију у Београду. Студирао је философију у Берлину где је докторирао 1902. г. У периоду док је радио у Другој београдској гимназији одлази у Берлин да би узео учешће у раду Конгреса психолога. Године 1921.

постављен је за доцента на Психологији на Филозофском факултету у Скопљу, да би наредне године конкурисао на Богословском факултету где је примљен за сталног доцента философије. У време окупације професор Лоренц је био пензионисан да би након ослобођења поново био позван у службу. Када је Богословски факултет 1952. године избачен са београдског Универзитета и тако дошао под ингеренцију СПЦ, Лоренц је постављен за хонорарног редовног професора. Упокојио се 1975. у Београду (Каран 2013: 174–176).

Професор Лоренц се прихватио превођења капиталног Фројдовога дела *Увод у психоанализу* 1933 године. У то време у Србији психоанализа није била потпуно непозната пошто се о њој већ предавало и писало. Наиме, прва психоаналитичка клиника је основана у Берлину 1921. а рад клинике је био фокусиран на психоаналитички тренинг, психоаналитички третман и истраживања (Кордић 2011: 94). На овој клиници ће отпочети и историја српске психоанализе са Николом Шугаром који је у Берлину прошао своју тренинг анализу 1925. и он ће постати и члан Бечког психоаналитичког друштва. Сарађивао је са Николом Поповићем, философом и преводиоцем који је у то време популаризовао психоанализу у Србији те је тридесетих година одржао и серију веома посећених предавања. Написао је и прве књиге на српском о психоаналитичкој теорији (Кордић 2011: 95). Он је и оснивач Психоаналитичког друштва у Београду 1938. Годину дана раније Хуго Клајн ће превести *Психопатологију свакодневне животице*, за коју је написао и предговор. Његов чланак *Развој психоанализе у последњим деценијама* биће објављен као предговор Лоренцовог превода *Увода у психоанализу*, издања из 1958. (Кордић 2011: 97). Свој допринос психоанализи у Србији дао је и Војислав Матић који је 1953. основао Медицинско-педагошко саветовалиште, и код њега ће тренинг анализу проћи многи који ће касније утицати на даљи допринос развоју психоанализе, тзв. матићевци.

И сам професор Лоренц каже у свом *Предговору* Фројдовом делу да је једанаест година раније и он писао о психоанализи (Lorenц 1958: XXI). Лоренц увиђа аналогију између психоанализе, марксизма и дарвинизма по револуционарности изнетих идеја и по популарности, али ипак примећује да она није наишла на опште признање попут дарвинизма. Указује и на оригиналност и дубину Фројдовога психолошког схватања, где нарочито истиче његову смелост у изношењу свог начина разумевања душевног живота, али такође и задршку по питању прихватања истог у целости (Lorenц 1958: XXII). Напротив, сматра да Фројдово учење не може и не мора да буде прихваћено у свим појединостима. Додаје да уколико се одбаце све

Фројдове претераности, оно што је велико и ново код Фројда јесте изношење схватања једне потпуно нове индивидуалне психологије што у науци до тада није био случај. По њему не могу да се пренебрегну огромне Фројдове заслуге за објашњавање симптома присилне неурозе. Наводи да је испитивање симптома, омашки и снова и код здравих људи довело до спознаје да се збивања у душевном животу заправо свде на несвесне механизме. У несвесно се потискују непријатни и мучни доживљаји а њихово порекло је најчешће од неке трауме и они углавном представљају сексуалне комплексе везане за рано детињство (инфантилне трауме – Lorenс 1958: XXI-II). Скривени нагони и несвесне жеље ће у виду симбола тих некадашњих афективних и првенствено сексуалних доживљаја („комплекса“) бити пројављени кроз симптоме. Ово потискивање не подразумева и апсолутни заборав, већ те жеље делају из несвесног сопственом енергијом, па су симптоми замена за недопуштене жеље. Освешћивањем истих долази до њиховог ишчежавања (Лоренц 1926: 360). Инфантилна сексуалност је темељ психоанализе, а појам сексуалног задовољства Фројд ће проширити на разна догађања из детињства попут сисања одојчета, док ће неки Фројдови следбеници отићи много даље у својим тенденцијама да на читаву људску културу свде сексуалне појаве. Отуда и не чуди резервисаност научне психологије према психоанализи јер ће она бити реакција управо на то претеривање које Лоренц означава као пансексуализам. Ово претеривање ће између осталог утицати и на одвајање ранијих Фројдових присталица Јунга и Адлера (Lorenс 1958: XXV). Лоренц такође сматра да Фројд јесте био склон претеривањима, али га ипак неће сврстати у пансексуалисте. У краћем излагању основних идеја психоанализе Лоренц помиње и поменуте душевне процесе који се откривају у сновима и омашкама. Помиње да у истим психоаналитичари често виде аналогije и симболе сексуалног живота, тј. трансформисане представе сексуалних органа или аката, а ово критикује као погрешно уопштавање, као што указује и на неоправданост тражења психолошког смисла у сваком поремећају аутоматских радњи (Лоренц 1926: 361). Размишљајући о овој проблематици, он примећује да нас одговори воде општем, више метафизичком него психолошком питању: како душевне појаве уопште постају? (Лоренц 1926; 362). Бавећи се односом психологије и философије он ће подржати Џемсово становиште да је рационална, философска психологија допуна емпиријској психологији пошто је душевни живот и живот уопште философски проблем, те да се духовне појаве не могу објашњавати механицистички и материјали-

стички. Појаве попут чисто унутрашњих доживљаја као најнепосреднијег искуства, где ће се посебно у том контексту бавити религиозним искуствима, не могу се објашњавати механицистички (Лоренц 1926: 375).<sup>1</sup> Лоренц се слаже са великим значајем Фројдовог разумевања снова и омашки, а чињеница је и да се тумачењу снова у психоанализи придаје огроман значај јер је то средство за упознавање душевног живота, пошто су снови израз несвесних жеља. Тачније по Фројду они су управо покушај испуњења жеља (Лоренц 1926: 365). У питању су углавном забрањене сексуалне жеље инфантног порекла, инцестуозне, па отуда и толико придавање значаја Едиповом комплексу у психоанализи. Зато су снови нека врста враћања најранијим инфантним жељама, и представљају такозвани „царски пут у несвесно“. Лоренц додаје да због тога Фројд уместо о сексуалности, говори о психосексуалности јер жели да истакне душевни фактор у сексуалном животу (Lorenц 1958: XXIV). Тумачење снова ће постати за психоанализу један од најважнијих задатака, а Фројд ће објаснити и такозвани „рад сна“ кога чине основни механизми сажимања и померања. И снови ће, попут душевних болести, бити схваћени као средство да се несвесни, углавном сексуални, нагони задовоље, па ће сличан метафорички смисао имати и досетка јер и она завијено изражава потиснуту жељу (Лоренц 1926: 366). Основни задатак психоанализе ће бити и остати императив да где је било Оно нека буде Ја, тј. да се несвесни комплекси (афекти и жеље) учине свесним. Лоренц такође каже да је важна карактеристика психоанализе у томе што је Фројд открио метод слободних асоцијација као начин приступа болесниковој прошлости (Лоренц 1926: 359). Теорија потискивања за Фројда представља средишњи стуб психоанализе. Иако се потискивањем раније на пример бавио Шопенхауер, а претпоставке о сексуалним узроцима неурозе су дошле од Шаркоа и Жанеа, то не умањује Фројдов значај јер је он био довољно истрајан и доследан у промоцији ових идеја упркос многобројним нападима (Lorenц 1958: XXVII). За разлику од Фројда, Адлер је у својој индивидуалној психологији сексуални нагон заменио инстинктом владања и вољом за моћ. Према Лоренцу ће Адлер бити ближи истини од Фројда, рецимо у тумачењу ратних психонеуроза где није било ничег сексуалног, јер нагон самоодржања има превагу над сексуалним. Осврнуће се и на Ривер-

---

<sup>1</sup> Савремена психоанализа такође признаје да је у Фројдовом мишљењу било превише механике, биологије и биологизма и да је његова идеја узрочности такође сувише механичка, под утицајем рационализма 19. века.

сово запажање да се патолошки механизми које је Фројд открио (сукоб нагона и осећања и са друге стране разума и свести) могу применити и при објашњавању ратне хистерије (Lorenс 1958: XXIX). Разумевање механизма у борби цензуре и нагона јесу по Лоренцу потврда Фројдове оригиналности, док упрошћавање које му замерачу критичари када истичу његову једностраност и догматичност, Лоренц ће истаћи као могући квалитет. Он сматра да је управо тим упрошћавањем нашег душевног живота Фројд и дошао до своје радне хипотезе. Повезивање пређашњих психијатријских знања о болесном душевном животу у једну целину је такође по Лоренцу Фројдова заслуга, тако да ће и његови неистомишљеници ипак прихватити теорију потискивања, и валидност пута слободних асоцијација као метода за откривање потиснутих доживљаја (Lorenс 1958: XXX). Фројдова теорија је јако широка и он је сматрао да њома може да објасни религију, односно покушавао је да психоанализу примени у истраживању митологије, етнологије, историје религија, поезије и уметности. Пут за митологију и поезију ће откривати из симболике снова, док ће и религију такође попут снова и неурозе објашњавати „светом жеља“, због чега ће и критиковати религиозни поглед на свет. Лоренцу је оваква интерпретација разумљива пошто Фројд свуда види само „механизме“, како у душевном животу тако и у свету уопште. Појавиће се и неки Фројдови следбеници који ће отићи даље, они ће сексуализовати (сводити на сексуалне симболе и на сублимацију потиснутих сексуалних жеља) и науку и морал, религију и културу уопште. Фројд ће се оградавати од приговора да све своди на сексуалност аргументом да психоанализа и није никада захтевала да буде потпуна теорија људског друштвеног живота уопште. Напротив, он ће такве тенденције приписивати Адлеровој индивидуалној психологији (Lorenс 1958: XXXI). На крају Лоренц уочава да Фројдова изузетна смелост да се супротстави устаљеним начинима мишљења задивљује више од његове генијалности због чега га и пореди са мислиоцима попут Коперника, Канта, Дарвина и Маркса (Lorenс 1958: XXXII). Свестан је да је Фројд као чврст рационалист без сумње отишао у крајности које су неприхватљиве и да је у много чему претеривао. Али је такође истина и да је улога сексуалности у душевном животу огромна и да је Фројдова заслуга што је, прелазећи преко лажних обзира, ту улогу истакао.

У свом капиталном делу *Психологија и филозофија религије* Лоренц углавном критикује Фројда и његово психоаналитичко учење. Могло би се приметити да он начелно прихвата део психоаналитичког учења наглашавајући да је религија феномен несвесног или



надсвесног дела душе. Лоренц пише да је религиозни инстинкт урођена тежња ка Богу, док урођене идеје о Богу заправо нема, већ је то једно више осећање жеља или тежња ка највишем идеалу који ће се тек касније одређивати ближе. Такође примећује да је немогуће да се религиозни феномени потпуно схвате појмовима. Износи слагање са Вундерлем да је управо тражење Бога тј. потреба за тражењем, заправо нагон који чини душевну подлогу религиозног доживљавања у целости. Наглашава да нека, макар и неодређена мисао о Богу свакако јесте неопходна пошто је за непосредно, интуитивно и емоционално сазнање неопходна одређена мисаона подлога (Лоренц 1926а: 98). Битно је нагласити да та мисао не мора увек бити омеђена рационалним и логичким појмовима. Тежња или нагон који не може да се сведе на разум је психолошка подлога религије и због тога је рационализовање религије немогуће. Идеја Бога се не може објаснити из рационалне свести, а то произилази из тога што њену психичку подлогу чини једна нарочита религиозна диспозиција или нагон ка Богу. Додаје и да религија није могућа без извесне интелектуалне или рационалне подлоге, тј. да је идеја Бога ирационална у смислу надрационалног и зато се ту не могу користити рационални појмови ограничених људских бића када се жели да се дефинише трансцендентни предмет религије (Лоренц 1926а: 99). Равнотежу рационалног и ирационалног Лоренц налази у хришћанској вери. Када говори о атеизму, разматрајући достигнућа психолошке анализе неверовања, он ће прибећи мишљењу да атеизам ни код једног човека није и не може да буде апсолутан и непрекидан, где ће се сложити са Вендландом да у строгом значењу речи атеизам заправо и не постоји већ само бекство од религије. Заговарајући тезу да је трајно непоколебљиво неверовање заправо немогуће, такође подржава и Шелера у мишљењу да сваки човек мора нешто обожавати и да због тога сваки човек и верује у Бога или у неког идола уместо Бога (Лоренц 1926а: 122–123).<sup>2</sup> Лоренц такође сматра да психоанализа није довољна у осветљавању односа рационалног и ирационалног, а нарочито критикује њене „пансексуалитичке тенденције“. Пошто психоанализа инсистира на доминантној аналогiji између сексуалних поремећаја и душевних поремећаја у целини, она има тенденцију да на тим основама објашњава и религиозност. Када Фројд упоређује душевни живот дивљака са ду-

---

<sup>2</sup> И данашња психологија говори о такозваном празном месту за Бога, а празнину нечим треба попунити, те је крајње индивидуално ко или шта ће ту и на који начин заправо „боговати“.

шевним животом неуротичара у *Тоштем и шабу*, Лоренц се слаже са Клеменом да је у питању промашена књига, јер се ради оправдавања ове аналогije наводе многе појаве у примитивним религијама које се потпуно произвољно тумаче. Примитивну религију, тј. порекло религије психоанализа објашњава из потиснутих сексуалних нагона, а религиозне појаве покушава да објасни сексуалним поремећајима пошто душевне поремећаје уопште своди најчешће на сексуално (Лоренц 1926а: 163). Критичан став заузима и по питању психоаналитичког објашњења религије као производа спреченог сексуалног задовољства, тј. инфантилних сексуалних доживљаја. Оно што ће признати као релевантно је да сексуални елемент има врло велику улогу у многим религијама и да је сексуална љубав значајна за религију. Наглашаваће да то не значи да се постанак религије стога треба изводити из сексуалног нагона или да се своди на поремећаје сексуалне функције. Учешће сексуалности у религији је разноврсно и то показује да је сексуално „света збиља“, а не да је сексуални нагон (либидо) извор сваког религиозног доживљаја (Лоренц 1926а: 164). Слаже се са значајем сексуалне љубави и основа за религију. Уосталом, подсећа да се за идеал заједнице са Богом у Новом Завету користи слика чежњиво сједињених младенаца. Пошто љубав као и религија обухвата цео душевни живот човека, отуд је и разумљиво говорити о корелацији и сродности међу њима. Мистици се такође служе речима изражавања љубави описујући своје религиозне доживљаје, што не имплицира да је у њиховој љубави сакривен сексуални нагон (Лоренц 1926а: 165). Напротив, органско осећање недостаје код већине чувених мистика. Позива се и на достигнућа експерименталне психологије религије која потврђују да религиозни доживљаји припадају свим другим сферама свести, а не нагонском сексуалном животу. Подвлачи и да религијска сексуална симболика није религија, али да између религије и љубавног односа постоје неке сличности као што је на пример слабост као осећање које произлази из привржености Богу, а ова супротност се такође доживљава и у сексуалној љубави.

Лоренцу је била ближа Адлерова индивидуална психологија. За Адлера основни мотивациони фактор човека неће бити Фројдов сексуални нагон, већ воља за моћ која произилази из дечијег осећаја инфериорности и беспомоћности. Самопоуздање људи отуда зависи од опхођења родитеља, те ће и потреба за компензацијом осећаја ниже вредности касније бити манифестована, између осталог, и кроз религиозност. Вера у Бога ће бити један од начина да се реши овај проблем и он ће персонификовати тежњу

за супериорношћу (Станојковић 2010: 280). Адлер сматра да, уколико је човек изразито сујетан, тежња за моћи може прерасти у неки идеал божанства, те на крају у тежњу за личењем на Бога. Отуда је за Адлера проблематична религијска пожељност да се тежи сличности са Богом. Оваквом разумевању ће се Лоренц супротставити пошто чежња за боголикошћу није израз тежње за савлађивањем осећаја слабости, тј. религиозна тежња не потиче из амбиције, из егоизма. Лоренц објашњава да најузвишенија и најплеменитија амбиција човека потиче управо из саме религиозне тежње ка божанском (Лоренц 1926а: 167). Такође, за Адлера човек је пре свега социјално биће које живи и остварује циљеве у заједници са другима. А религиозност има највише утицаја управо на сферу социјалних односа (више него на професију и љубав), те је религија један од покушаја подизања социјалне свесности. Према Адлеру њена главна улога би такође требало да буде поспешивање социјалне сарадње међу људима (Станојковић 2010: 281). Лоренц пак, говорећи о социјалној психологији религије, подвлачи да је попут свих виших функција и религија условљена социјалним факторима, па се слаже са мишљењем Делакоороа да свака религија такође има и социјални карактер (Лоренц 1926а: 167). Подржава и Шелера у тврдњи да је сваки религиозни акт истовремено и индивидуалан и социјалан. Лоренц примећује да је религија конститутивни елемент заједнице.

Борислав Лоренц је био велики познавалац савременог богословља, психологије и философије. Његов рад ће показати огромну духовну ширину и дати допринос у дијалогу између теологије и психологије (Каран 2013: 185). Активно је пратио савремене токове научне и философске мисли који ће у његовом делу на плононосан начин дијалектички комуницирати са богословљем, те ће понудити неке нове путеве за разумевање основних истина о човеку. Сусревши се почетком 20. века са клиничком психологијом, тј. психоанализом која је у то време тражила свој идентитет ношена жаром просветитељства (у ривалитету у односу на религију), више је него јасно са колико је креативности и ширине морао да буде отворен за њу. Утемељен у својој хришћанској вери, он ће успети да превазиђе све замке нездравог критицизма проучавајући психоанализу, а додатно ће обогатити српску културу превођењем Фројдовога капиталног дела *Увод у психоанализу* и понудити нам кроз своју интерпретацију могућност међусобно плодноне сарадње између психоанализе и теологије. Фројд је покушавао да објасни религију свођењем идеје о њеном настанку на индивидуално психолошке

феномене. У свему томе он ће налазити Едипа што ће разрађивати у својим књигама *Тојем и шабу*, *Будућност једне илузије*, и у њима ће критички следствено одређивати религију као друштвено историјску чињеницу, те ће покушавати да покаже да је религија једна врста колективне ирационалности (религија као илузија). Лоренцу је било више него познато Фројдово мишљење да је у бити религијског превид стварности и да се он догађа у функцији наших неосвешћених, потиснутих и неприхватљивих жеља, односно да се и религиозност уопште своди на сексуално. Зато је и одлучно и аргументовано реаговао критички на Фројдов рационализам, али је са друге стране прихватио оне елементе психоанализе који су бацали светло на дубоке тајне човековог постојања. Супротставиће се Фројдовом тумачењу религиозности као неурозе и осујећењу нормалног развоја и индивидуације, понудивши врло истанчану анализу религиозног доживљаја у свом капиталном делу *Психоанализа и филозофија религије*. Лоренц не негира Фројдов значај у проучавању психопатологије религије, јер је такође био отворен и за чињеницу да су разне контаминације религиозности нешто што се може пројавити у религиозном искуству. Јако инсистира на ставу да болесне религије нема и да се никако не могу све религиозне душевне појаве сматрати патолошким (Лоренц 1926а: 160). За њега религиозно лудило није нека нарочита болест, већ је само симптом општег душевног поремећаја. Такође додаје да би било пожељно и потребно и да свештеници буду оспособљени да разумеју психолошка патолошка стања, пошто ће познавање душевног живота и њима бити од велике помоћи у пастирском раду.

\* \* \*

### Библиографија:

- Dakuino, Đ. (2005), *Religioznost i psihoanaliza*, Beograd.  
DiCenso, J. J. (2005), *The Other Freud. Religion, Culture and Psychoanalysis*, London.  
Dukanac, V. (2012), „Koreni psihoterapije – prošlost, sadašnjost i budućnost“, у Ćorić, B. (ur.), *Ljudi govore..., Psihijatrija i psihoterapija između humanosti, neutralnosti i profesionalnosti*, Uni-

verzitet u Beogradu, Fakultet za specijalnu edukaciju i rehabilitaciju, Beograd 2012, 57–66.

Erić, Lj. (2008), „Psihodinamička psihijatrija, definicija, istorija i osnovni principi“, u Erić, Lj. (ur.), *Psihodinamička psihijatrija – istorija, osnovni principi, teorije*, Beograd 2008, 15–50.

Kordić, B. (2011), „Istorija psihoanalize u Srbiji u XX veku“, *Engrami*, vol. 33, 93–105.

Küng, H. (2006), *Postoji li Bog? Odgovor na pitanje o Bogu u novome vijeku*, Rijeka.

Lorenc, B. (1958), „Predgovor prevodioca prvom izdanju“, u Frojd, S., *Uvod u psihoanalizu*, Beograd 1958, XXI–XXXIV.

Лоренц, Б. (1926), *Психологија*, Београд.

Лоренц, Б. (1926а), *Психологија и филозофија религије*, Београд.

Lubac, H. de (2007), *Drama ateističkog humanizma*, Rijeka.

Miler, Fernan-Lisjen (2005), *Istorija psihologije*, Novi Sad.

Richards, G. (2011), *Psychology, Religion, and the Nature of the Soul: A Historical Entanglement*, Springer.

Riker, P. (2010), *O tumačenju. Ogled o Frojdu*, Beograd.

Tugwell, S. (1986), „Evagrius and Macarius“, у *The Study of Spirituality* (eds. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright Edward Yarnold, SJ), New York: Oxford University Press.

Зизиулас, Ј. (1994), „Приступ лечењу са гледишта православне теологије“, *Вигослов* 6, 21–32.

Каран, Д. (2013), „Допринос Борислава Лоренца у дијалогу теологије и психологије“, *Богословље* 1, 175–183.

Мидић, И. (2009), „Православна духовност данас“, у *Сећање на будућности*, Пожаревац, 27–40.

Станојковић, Н., и Петровић, Н. (2010), „Погледи на религију у теоријама психолога прве половине XX века“, *Religija i tolerancija*, Vol. VIII/14, 271–288.

Примљено: 25. 9. 2014.

Одобрено: 9. 10. 2014.

# THE RELATIONSHIP OF PSYCHOANALYSIS AND RELIGION ACCORDING TO BORISLAV LORENC

**Olgica Đakovac**

*Faculty of Orthodox Theology,  
University of Belgrade*

**Summary:** Professor Borislav Lorenc was one of the pioneers who initiated dialogue between psychology, psychoanalysis and religion in our country. His contribution has not yet been sufficiently explored. He was an active follower of modern trends in scientific and philosophical thought. He opposed Freud's interpretation of religion as a neurosis and frustration of normal development and individuation, and he offered a profound analysis of religious experience.

**Key words:** Borislav Lorenc, theology, religion, psychology, psychoanalysis.