

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Ana Rozman

CARL GUSTAV JUNG IN NEW AGE

Diplomsko delo

Ljubljana, 2007

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Ana Rozman

Mentor: doc. dr. Aleš Črnič
Somentor: red. prof. dr. Marko Uršič

CARL GUSTAV JUNG IN NEW AGE

Diplomsko delo

Ljubljana, 2007

Carl Gustav Jung in new age

Glavna tema pričujoče diplomske naloge je vpliv analitične psihologije Carla Gustava Junga na gibanje new age. Carl Gustav Jung je bil svojevrsten mislec, ki je raziskoval številna znanstvena in neznanstvena področja. Ukvarjal se je tako s psihologijo, antropologijo in religiologijo, kot s področjem mistike in okultizma. Z radikalno drugačnim razumevanjem nekaterih temeljnih psiholoških pojmov, je razburjal znanstveno srenjo prve polovice dvajsetega stoletja in bil predmet prenekaterih kritik in obrekovanj. Jungova analitična psihologija pa si je nedolgo po njegovi smrti pridobila zvestega zaveznika v obliki gibanja new age. Gibanje se je namreč strinjalo z vrsto Jungovih dognanj in jih vključilo v svojo filozofijo. Poglavitno raziskovalno vprašanje pričujoče diplomske naloge se potemtakem glasi: v kolikšni meri je Jungova analitična psihologija vplivala na gibanje new age in kateri so tisti pojmi in koncepti, ki so na gibanje še prav posebej vplivali. Ob tem se poraja tudi vprašanje morebitne neustrezne interpretacije nekaterih Jungovih konceptov (procesa individuacije) s strani gibanja new age.

Ključne besede: Carl Gustav Jung, gibanje new age, analitična psihologija, religija, proces individuacije

Carl Gustav Jung and the new age movement

The main topic of this thesis is the influence of Carl Gustav Jung's analytical psychology on the new age movement. Carl Gustav Jung was a rather peculiar thinker, who was investigating many scientific and unscientific fields. He was engaged in the field of psychology, anthropology, religion studies and also in the field of mysticism and occultism. His radically different understanding of some fundamental psychological ideas agitated many scientists of the first half of the twentieth century who criticized Jung's work. However, not long after Jung's passing, analytical psychology found its ally in the new age movement. The new age agreed with many of Jung's findings and it incorporated them into the new age philosophy. Therefore the main research question of this thesis is: to what extent did Jung's analytical psychology influence the new age movement and which ideas and concepts influenced it the most. Another question refers to how the new age interpreted some of Jung's conceptions (individuation process).

Key words: Carl Gustav Jung, the new age movement, analytical psychology, religion, individuation process

KAZALO:

1. UVOD	5
2. NEW AGE / NOVA DOBA	7
2.1 Opredelitev pojma	7
2.2 Izvori in razvoj gibanja	8
2.3 Okvir novodobniških konceptov in praks	13
3. NEW AGE IN PSIHOLOGIJA	17
3.1 Psihoanaliza	17
3.2 Behaviorizem	19
3.3 Humanistična psihologija	20
3.4 Transpersonalna psihologija	21
4. CARL GUSTAV JUNG	22
4.1 Analitična psihologija Carla Gustava Junga	22
4.2 Jungovo pojmovanje religije	27
4.3 Proces individuacije	32
4.3.1 Prvo srečanje z nezavednim	33
4.3.2 Ozaveščanje sence	34
4.3.3 Anima in animus	36
4.3.4 Sebstvo	38
5. CARL GUSTAV JUNG IN NEW AGE	41
5.1 Splošni pregled Jungovega vpliva na gibanje new age	42
5.2 Vpliv Jungovega pojmovanja religije na gibanje new age	47
5.3 Vpliv Jungovega pojmovanja procesa individuacije na gibanje new age	51
6. ZAKLJUČEK	55
7. LITERATURA	58

1. UVOD

Če je bil izraz new age oziroma nova doba še pred petdesetimi leti dokajšnja neznanka, moramo priznati, da danes skoraj nikogar več ne pušča ravnodušnega. Vsakdo si pod izrazom predstavlja vsaj nekaj, pa čeprav so interpretacije med seboj zelo različne in zbujaajo prenekatero čustvene odzive. Ravno zaradi tega menim, da je new age kot moderni fenomen izjemno zanimiv za proučevanje. Izraz se uporablja v različnih kontekstih. Lahko pomeni oznako za določen način mišljenja in pogled na svet ali pa nastopa kot krovni izraz za vrsto raznolikih gibanj in skupin, ki so se razmahnile v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, najprej v ZDA in kasneje tudi drugod. Kot konglomerat različnih gibanj je new age črpal svoje ideje iz različnih duhovnih tradicij, religijskih praks in psiholoških sistemov. Osebno me je zanimal predvsem vpliv iz področja psihologije, zato sem se osredotočila na zelo zanimiv in visoko kompleksen psihološki sistem švicarskega psihiatra Carla Gustava Junga.

Jung je bil skupaj s Freudom nosilec t.i. psihoanalitične revolucije, ki je spremenila moderno pojmovanje duševnosti. Prvič v zgodovini psihologije je stopila v ospredje psihološkega raziskovanja nezavedna duševnost z vsemi svojimi mnogoterimi manifestacijami. Jung je fenomen nezavednega globinsko proučeval in se mu vse življenje posvečal, zaposlovala pa so ga tudi vprašanja religije, mitologije in okultizma.

Glede vpliva Jungove analitične psihologije na gibanje new age so si avtorji, ki se s to temo ukvarjajo, enotni; Jung je vplival na gibanje new age; ne strinjajo pa se glede razsežnosti tega vpliva. O tem bom razmišljala tudi sama v nadaljevanju diplomske naloge.

O vplivu analitične psihologije Carla Gustava Junga na gibanje new age sem postavila naslednje hipoteze:

1. *Analitična psihologija Carla Gustava Junga je v veliki meri vplivala na gibanje new age*
2. *Ključna koncepta, ki sta vplivala na gibanje new age, sta bila Jungovo pojmovanje religije ter proces individuacije*
3. *Gibanje new age je priredilo in preoblikovalo določene Jungove koncepte (primer: proces individuacije)¹*

¹ Osnovi okvir omenjene hipoteze sem prevzela od Davida Taceyja, avtorja knjige *Jung and the New Age (2001)*, in jo aplicirala na enega izmed ključnih Jungovih konceptov.

Zastavljene hipoteze nameravam preveriti z obravnavo tuje in domače literature. Zaradi boljše preglednosti sem diplomsko nalogo strukturirala v poglavja. Po uvodu nameravam v drugem poglavju predstaviti pojem gibanja new age in njegove značilnosti. Razmišljala bom o izvori in razvoju gibanja in ga umestila v širši družbenozgodovinski kontekst.

V tretjem poglavju nameravam osvetliti povezavo gibanja new age in psihologije glede na to, da bom v nadaljevanju govorila o vplivu specifične psihološke smeri (analitična psihologija Carla Gustava Junga) na gibanje. Na kratko bom predstavila štiri psihološke smeri, ki so vplivale na new age, ter podala nekaj ugotovitev glede narave njihovega vpliva.

V četrtem poglavju bom podrobneje predstavila analitično psihologijo Carla Gustava Junga, ker me bo v nadaljevanju diplomske naloge zanimalo, s katerimi pojmi in koncepti znotraj svoje psihologije je Jung najbolj vplival na new age. Podrobno bom proučila Jungovo pojmovanje religije in procesa individuacije, saj v okviru druge hipoteze predpostavljam, da je Jung izrazito vplival na new age ravno s tema dvema konceptoma.

V petem poglavju se bom osredotočila na dejanski vpliv Jungove psihologije na new age. Ob tem bom podala zanimiva in pogostokrat nasprotujoča si mnenja avtorjev, ki se ukvarjajo z omenjeno tematiko. Na podlagi ugotovitev, pridobljenih v tem poglavju, nameravam v zaključnem delu diplomske naloge ovreči ali potrditi v uvodu zastavljene hipoteze.

2. NEW AGE / NOVA DOBA

2.1 Opredelitev pojma

Izraz gibanje new age / nova doba / novodobno gibanje se v splošnem uporablja za posredovanje ideje o novem, boljšem življenju, ki prihaja. Izraz označuje tiste, ki si prizadevajo vzdrževati notranjo duhovnost, in predstavlja ključ, ki naj bi odpiral vrata srečnega življenja. Heelas izraz razčleni in hiti pojasnjevati njegove posebnosti. Beseda new/nova ne označuje nič posebno »novega«, čeprav bi se utegnilo na Zahodu, ki je doživel bliskovit razmah gibanja v zadnjih štiridesetih letih, tako zdeti. Prav tako beseda »gibanje« ne bi smela namigovati, da je new age v kakršnemkoli pomenu organizirana entiteta. Deluje namreč na različne načine in ni centralno vodeno. Izraz »gibanje« se po Heelasovem mnenju nanaša predvsem na domnevo, da človeštvo prehaja v novo obdobje. Tudi med samimi novodobniki so prisotne polemike o ustreznosti izraza new age. Nekateri izraz zavračajo, ker naj bi si skozi čas pridobil negativno konotacijo, drugi pa enostavno ne želijo biti okarakterizirani (Heelas 1996: 17).

Črnič gibanje new age opredeli kot eklektično in sinkretično gibanje, ki združuje raznovrstna gibanja in skupine, npr. ekološke, feministične in psihoterapevtske skupine, skupine, ki črpajo iz starodavnega ezoterično-okultnega učenja Zahoda, pa tudi astrologija, numerologija, alternativna medicina, zdravljenje s kristali, komunikacija z naravo, oblike pozitivnega mišljenja, skupine pod vplivom azijskih religioznih tradicij itd. (Črnič 2001: 144). Heelas opozarja, da gibanje new age ni novo religijsko gibanje² in prav tako ni skupek novih religijskih gibanj. Čeprav vsebuje nova religijska gibanja, ga pretežno sestavljajo drugi načini povezovanja. Poleg tega ga je potrebno, glede na raznovrstno reprezentacijo gibanja v kulturi (filmi, glasba, razstave), raziskovati na drugačen način kot bolj lokalizirana nova religijska gibanja (Heelas 1996: 9).

Termin new age je širše predstavila Alice Bailey (1880–1949), ena izmed najpomembnejših predstavnic Teozofskega društva, iz katerega new age delno tudi izvira. Izraz je poznan tudi kot Vodnarjeva doba in se nanaša na ugotovitve astrologov, da se svet danes nahaja na prehodu iz znamenja rib v znamenje vodnarja. Zahodni krščanski svet, ki šteje leta z rojstvom Jezusa, se je zadnjih dva tisoč let nahajal v obdobju rib. Za obdobje, ki je označeno z dvema ribama, ki plavata druga proti drugi, so značilna nasprotja, boji in spopadi, kar je zgodovinsko

² Izraz »novo religijsko gibanje« se nanaša na številne relativno nove verske skupine, ki so se v 20. stoletju začele pojavljati po vsem svetu, predvsem pa na Zahodu (Smrke 2000: 286).

razvidno v dveh svetovnih vojnah. V zadnjem času naj bi bila priča prihodu dobe vodnarja, ki z blagodejno vodo gladi nasprotja in svetu prinaša mir, harmonijo in medsebojno razumevanje. Prehod iz obdobja rib v dobo vodnarja pomeni prehod iz sovraštva v ljubezen, iz nasilja v prijateljstvo, iz sebičnosti v altruizem in iz materialnosti v duhovnost (Goljevšček 1992: 15).

Aleš Debeljak v spisu *Nova religiozna zavest* opredeli new age kot podtalni tok, ki je bil v zahodni kulturi prisoten že pred nastopom krščanstva. Gre za tok iskanja osebnega spoznanja jaza in resnice o bogu in svetu. Debeljak meni, da je drugo polovico dvajsetega stoletja zaznamovala kriza duhovnega blagostanja, ki pomeni krizo govornice vseomogočnega boga-Očeta. Judovsko-krščanska tradicija ne zmore več preskrbeti odgovorov na nekatera temeljna vprašanja moderne družbe ali kot pravi Debeljak: » /.../ *svete knjige Zahoda*, nad katerimi bdijo zapriseženi varuhi pečata (cerkve, kongregacije, sinode) *ne služijo več duhovnim, marveč ideološkim namenom*« (Debeljak 1994: 141). O tem govori tudi Thomas Luckmann v delu *Nevidna religija* (1997), ko opredeli jedro problema sodobnega posameznika v njegovem razmerju do družbenega reda: »Dolgoročno se je izkazalo, da izolirane institucionalne »ideologije« ne zmorejo zagotoviti družbeno izgotovljenega in subjektivno smiselnega sistema »zadnjega« pomena³« (Luckmann 1997: 93).

Debeljak zato filozofijo⁴ gibanja new age razume kot sodobni »povratak k svetemu«, ki ga opredeljuje hrepenenje po tem, da življenje ne bi bilo samo naključna veriga dogodkov na poti od rojstva do smrti, ampak da bi imelo pristni smisel. V drugi polovici dvajsetega stoletja tako Debeljak opaža vse večjo potrebo po zastavitvi vprašanj o smislu eksistence in o človekovem mestu v kozmosu, ki jih posamezniki v veliki meri namenljajo vzhodnjaški tradiciji. Hkrati pa nas pisec v svojem spisu opominja, da je odgovore na ta vprašanja mogoče iskati tudi v zahodni predkrščanski tradiciji in sicer v gnostični in hermetični tradiciji, novoplatonizmu, mističnih spisih Mojstra Echarta itd. (Debeljak 1994: 153).

2.2 Izvori in razvoj gibanja

Izvori gibanja new age segajo daleč v preteklost. Raznolike skupine, prakse in interesi, ki so se od zgodnjih sedemdesetih let združile pod imenom new age, imajo v veliki meri svoj izvor

³ »Sistem zadnjega pomena« Luckman opredeli kot ponotranjen relevantni sistem, ki je temelj osebne identitete in se nanaša na univerzalno, toda nespecifično obliko religije (Luckman 1997: 73).

⁴ Izraz »filozofija« se v navezavi na gibanje new age nanaša na »sistem teoretičnih načel kakega znanstvenega, umetniškega področja« (SSKJ).

v zanimanju za spiritualizem in okultno, ki je med ljudmi prisotno že od nekdaj. Drury poudarja, da ima gibanje svojo lastno pomenljivo zgodovino in ni le produkt modernega navdušenja nad metafizičnim⁵. V ta namen opredeli štiri glavne predhodnike oziroma znanilce gibanja new age, ki so: Emanuel Swedenborg, Franz Anton Mesmer, Madame Helena Blavatsky in George Ivanovitch Gurdjieff (Drury 2004: 8).

Emanuel Swedenborg (1688–1772) je bil rojen v Stockholmu. Bil je navdušen znanstvenik, preučeval je vrsto znanstvenih disciplin, zlasti matematiko, kemijo, astronomijo in človeško anatomijo. Ob koncu leta 1744 naj bi doživel serijo jasnih sanj in vizij, v katerih naj bi se mu prikazal Bog in mu obrazložil duhovne zakone. Zapustil je mesto službovanja in se popolnoma posvetil raziskovanju duhovnosti, še posebej ga je zanimalo kraljestvo angelov in duhov. V svojih delih je opisoval hierarhijo svetov, v kateri se Bog nahaja najvišje, in iz njega izhajajo vsi drugi svetovi. Najnižje na lestvici se nahaja svet narave, takoj za njim je človeški svet, nad njim pa duhovni svet, ki vključuje kraljestva angelov, duhov in drugih višjih bitij. Po Swedenborgovem mnenju vesolje deluje po načelu vzroka in posledice. Impulz iz duhovnega sveta povzroči utelešenje v človeškem svetu in svetu narave. Tako nebesa kot pekel obstajajo, vendar bolj v smislu stanja, ne kraja. Smrt je razumljena kot prehod v drugačno stanje bivanja, v katerem se interakcija z bitji na zemlji ne prekine. Čeprav je bil Swedenborg po verski pripadnosti kristjan, je gojil univerzalističen pogled na religijo. Verjel je, da imajo različne duhovne tradicije enako veljaven pogled na duhovno resnico (Drury 2004: 12–16).

Franz Anton Mesmer (1734–1815) je bil eden prvih, ki so poudarjali prepletenost vseh oblik življenja v vesolju. Na Dunaju, kjer je študiral medicino, je oblikoval tezo o magnetski tekočini, ki naj bi prežemala vse življenjske oblike. Tekočina naj bi pomenila življenjsko energijo in če je bil tok te energije oviran, je bilo zdravje telesa ogroženo. Mesmer je s pomočjo magnetizma zdravil paciente in skozi dotik ali skozi železne palice, ki jih je prej sam »namagnetil«, na njih usmerjal zdravilno energijo. Njegovo zdravljenje je naletelo na številne kritike Akademije za medicino, ki je po obsežni raziskavi ovrгла Mesmerjevo tezo o prisotnosti magnetske tekočine v telesu (Drury 2004: 16–19).

⁵ Nanašajoč se na tisto, kar se s čuti, izkustvi ne da zaznati, spoznati (SSKJ).

Madame Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891), utemeljiteljica teozofije, je bila rojena v Ukrajini. Skupaj s polkovnikom Olcottom je leta 1875 v ZDA ustanovila Teozofsko društvo z namenom promoviranja teozofije ali »božanske modrosti«. Ta je temeljila na idejah hinduizma, budizma in zahodnega okultizma⁶. Božanska modrost naj bi Madame Blavatsky posredovali duhovni mojstri, točneje Velika bela bratovščina modrecev, ki prebivajo v Himalaji in bdijo nad razvojem človeštva (Goljevšček 1992: 29). Naravo in izvor božanske modrosti je popisala v knjigi *Isis Unveiled (1877)*, ki je postala vodilna knjiga Teozofskega društva. V njej se je dotaknila neoplatonizma, pitagorejstva, alkimije⁷, hinduizma in zoroastrizma⁸. Navedla je primerjavo življenj Krišne, Bude in Jezusa ter poudarila pomembnost Mesmerjevega prispevka k teozofiji. Slava Madame Blavatsky pa je bila kmalu omajana. Nasprotniki Teozofskega društva so preiskali njene prostore in našli dokaze prevarantstva. Soba, v kateri naj bi prejemale sporočila mojstrov, je bila prirejena. Vsebovala je skrivna vrata, skozi katera so prihajali služabniki, oblečeni v mojstre, ter skrivne odprtine, skozi katere so metali razne predmete, ki jih je Madame Blavatsky pojasnjevala kot »skrivnostne materializacije« (Drury 2004: 23–26).

Kljub temu so ideje teozofskega društva močno vplivale na razvoj new age gibanja. Vzhodnjaški mysticizem, ki prežema new age, izhaja ravno iz teozofije. Cilji Teozofskega društva so bili: oblikovati središče, posvečeno bratovščini človeštva ne glede na raso, spol, veroizpoved, družbeni razred/kasto ali barvo kože, spodbujati primerjalno preučevanje religij, filozofije in znanosti ter raziskati nepojasnjene pojave v naravi in skrite moči v človeku (Alexander v Lewis 1992: 31).

Georga Ivanovitcha Gurdjieffa (1866?–1949) imamo za enega izmed prvih gurujev samopomoči na Zahodu. Po svojih pričevanjih je bil rojen leta 1866 blizu rusko-turške meje. V stik z modrostjo Vzhoda je prišel na mnogih popotovanjih po Aziji, kjer je obiskoval samostane, opazoval plese sufijskih dervišev in se učil prakse usmerjenega dihanja. Močan vtis nanj je naredil tibetanski budizem. V letih 1914 in 1915 je v St. Petersburgu in Moskvi organiziral prva skupinska srečanja, na katerih je predaval o svojih dognanjih. Gurdjieff je imel do teozofije in okultizma odklonilen odnos. Njegov pristop k raziskovanju duhovnosti je

⁶ Nauk o spoznanju skrivnostnih, nedostopnih stvari (SSKJ).

⁷ V srednjem veku veda, ki je poskušala spreminjati nežlahtne kovine v zlato in srebro; skrivnostna umetnost, čarovnija (SSKJ).

⁸ Zoroastrizem je religija, ki je na eni strani povezana s hinduizmom, na drugi pa z monoteističnimi religijami, kot so judaizem, islam in krščanstvo. V ospredju je božanstvo, imenovano Ahura Mazda, glavne doktrinarne značilnosti religije pa so monoteizem, kozmični dualizem, eshatološki optimizem, človekova svobodna volja, ideja retribucije ter končno telesno vstajenje (Smrke 2000: 159-160).

bil bolj prizemljen in praktičen. Menil je, da se mora vsak posameznik zavedati svojih omejitev in trdo delati za duhovni razvoj. Na inštitutu v Franciji, kjer se je leta 1922 naselil s svojimi učenci, je postalo eno izmed obveznih aktivnosti t.i. »delo«, ki je sestajilo iz trdega, fizičnega dela v hiši ali na vrtovih. Pomenilo je metodo samorazvoja, ki lahko posameznikom pomaga k osvoboditvi bremena, ki jim ga nalaga vesolje. Poleg »dela« so učenci ponoči izvajali svete plese, podobno kot derviši, da bi s tem krepili samozavedanje. Gurdijeff je zagovarjal zavestni trud pri transformaciji osebnosti. Menil je, da imajo človeška bitja v vesolju edinstveno vlogo, vendar notranje spijo. Šele ko se bodo »zbudila« in se zares ozavestila, se lahko njihova duhovna evolucija začne. Gurdijeff je svoja spoznanja opisal v obsežnem delu z naslovom *All and Everything*, ki je bilo objavljeno leta 1950, leto dni po njegovi smrti (Drury 2004: 29–35).

Ideje prvih znanilcev gibanja new age so postale v prvi polovici 19. stoletja predmet razprav številnih intelektualcev. V ZDA je prišlo do ustanovitve različnih organizacij, ki so se naslanjale na modrost Vzhoda, npr. leta 1925 je v Los Angelesu indijski učitelj Paramahansa Jogananda ustanovil *Self-realization Fellowship*, leta 1930 je bil v New Yorku ustanovljen prvi zenovski inštitut (*Zen Institute of America*) itd. (Heelas 1996: 49).

Kljub razmeroma dolgi zgodovini duhovnega izročila, ki je napovedovala gibanje new age, pa je samo gibanje sorazmerno nov fenomen. Razvijati se je začelo v poznih šestdesetih letih in se v zgodnjih sedemdesetih oblikovalo v samozavedajoče se gibanje. Melton opozarja, da ni vzniknilo kot nova religija, temveč kot oživljajoč religijski vzgib, usmerjen proti ezoteričnim, metafizičnim ter vzhodnjaškim skupinam (Melton v Lewis 1992: 18).

V šestdesetih letih so se v Angliji začele sestajati t.i. »skupine svetlobe«. Pripadniki skupin so med seboj razglabljali o prerokbah nove dobe, ki prihaja, in se ob tem naslanjali na teozofične tekste. Pozorni so bili predvsem na tekst teozofinje Alice Bailey z naslovom *The Reappearance of the Christ (1948)*, v katerem je rečeno, da se bo Jezus iz Nazareta ponovno pojavil na Zemlji kot teozofični mojster Maitreja. V ZDA je zanimanje za vzhodnjaško duhovnost prva pokazala skupina boemskih umetnikov, ki so se imenovali beatniki (Kerouac, Snyder, Ferlinghetti, Ginsberg) in so skupaj s poezijo, slikarstvom in jazzom širše popularizirali ideje zen budizma (Drury 2004: 79). Razvoju gibanja new age je botroval tudi nov imigracijski zakon v ZDA, ki je od leta 1965 naprej dovoljeval vstop v državo velikemu številu Azijcev. Med milijoni azijskimi imigranti je bilo mnogo verskih učiteljev, ki so se v ZDA lotili »božjega poslanstva« in začeli razširjati verska načela med zahodnjaško materialistično usmerjeno ljudstvo (Melton v Lewis 1992: 20).

Ključno vlogo pri nastanku gibanja new age v ZDA je imelo hitro rastoče kontrakulturno gibanje, ki so ga sestavljali pretežno mlajši izobraženi Američani srednjega razreda. Upirali so se naraščajočemu materializmu, nasilju in revščini v velikih mestih in protestirali proti vojni v Vietnamu (Drury 2004: 76). Pripadniki kontrakulturnega gibanja so zahtevali svobodo izražanja avtentične narave vsakega posameznika in ostro napadali vse oblike nadzora, ki bi jih pri tem omejevale (institucije zakona, izobraževalne institucije itd.). Znotraj gibanja so se oblikovale tri skupine, ki so vsaka na svoj način izražale nezadovoljstvo z obstoječim stanjem v družbi. Prvo skupino so sestavljali politični aktivisti, ki so poudarjali pomen človekovih pravic in demonstrirali proti vojni v Vietnamu, drugo posamezniki, ki so se družbi upirali s hedonizmom in živeli v skladu s sloganom »seks, droge in rokenrol«, tretja skupina pa je združevala posameznike, ki so videli rešitev v zanimanju za duhovnost. V tej skupini se je nadalje razvijalo gibanje new age, čeprav so pripadniki za doseganje duhovnih stanj pogostokrat uporabljali droge, predvsem LSD in meskalin⁹ (Heelas 1996: 51).

Glavna navdušenca za raziskovanje širjenja človekove zavesti s pomočjo psihadeličnih sredstev sta bila Aldous Huxley in Timothy Leary. Aldous Huxley je poudarjal, da naj bi uporaba LSD-ja in meskalina zmanjševala pregrado med zavestjo in podzavestjo ter tako omogočala jasnejši in globlji vpogled v posameznikovo psiho (Drury 2004: 78).

Timothy Leary je bil profesor psihologije na Harvardu, ki se je prav tako navdušil nad uporabo psihadeličnih sredstev. Želel si je odkriti izvor mistične zavesti in v ta namen izvajal eksperimente skupaj s svojimi študenti. Leta 1963 je zaradi tega izgubil profesorsko mesto na univerzi (Battista 1992: 28).

Za razvijanje duhovnosti sta bila v ZDA in v Evropi v šestdesetih letih ustanovljena inštituta oziroma komuni Esalen in Findhorn. V njunem okviru se je razvilo t.i. Gibanje za človekov potencial¹⁰ (*Human Potential Movement*), ki je vključevalo humanistično in transpersonalno psihologijo ter gestalt terapijo (Heelas 1996: 53).

V sedemdesetih letih je kontrakulturno gibanje začelo izgubljati svoj vpliv. Vse več ljudi si je prizadevalo živeti v skladu z zahtevami in vrednotami družbe, ob čemer pa zanimanje za duhovnost ni upadlo. Vse bolj popularne so postajale vzhodnjaške duhovne tehnike in prakse ter aktivnosti Gibanja za človekov potencial. Te so bile prilagojene posamezniku, ki je vsakdanje delo in obveznosti znotraj družbe dopolnjeval z aktivnostmi, posvečenimi duhovnemu iskanju. Na Zahodu se je tako razvila vrsta samostanov, društev in zdraviteljskih praks, ki so posameznikom nudile različne tehnike vpogleda v svojo notranjost. Razmahnila

⁹ Močno mamilo iz popkov posebnega kaktusa, ki raste zlasti v severni Mehiki (SSKJ).

¹⁰ O glavnih panogah Gibanja za človekov potencial bom podrobneje govorila v nadaljevanju.

se je tudi dejavnost v obliki duhovnih seminarjev, eden izmed najbolj znanih je bil EST seminar (*Erhard Seminars Training*), ki ga je leta 1971 ustanovil Werner Erhard. Glavna ideja teh seminarjev je bila, da mora posameznik, če želi biti uspešen, prenesti duhovna načela na vsa področja svojega življenja. Z uporabo duhovnih načel naj bi npr. v poslovnem svetu lažje in hitreje dosegel svoje cilje. Na seminarjih je bilo poudarjeno, da za duhovno iskanje ni nujen umik iz kapitalistično usmerjenih institucij (Heelas 1996: 58–62).

2.3 Okvir novodobniških konceptov in praks

Gordon Melton meni, da lahko gibanje new age razložimo z njegovo najznačilnejšo potezo; transformacijo. Novodobniki so izkusili ali si močno prizadevajo izkusiti globoko osebno transformacijo iz starega načina mišljenja in delovanja v nov, drugačen pogled na življenje in prihodnost. K transformaciji spodbujajo ne samo druge posameznike, temveč celotno kulturo in človeštvo. Izkušnja transformacije je za novodobnike identična z religiozno izkušnjo in jo širše pojmujejo kot duhovno rast (Melton v Lewis 1992: 7). Izraz, ki je prav tako značilen za new age in se pojavlja izmenično z duhovno rastjo, je učenje. Življenje je učenje, smrt je lahko učenje, duhovna rast je prav tako proces učenja. Tudi poglavitna novodobniška »obredja« temeljijo na učenju, npr. razne delavnice, predavanja in seminarji (Lewis 1992: 8). Gibanje new age si prizadeva preseči omejujoče postavke zahodne krščanske tradicije, ki zagovarjajo dualistični pogled na svet, ločitev duha in materije ter pojmovanje človeka kot grešnega. Narava gibanja je v primerjavi s krščansko tradicijo protidualistična, celostna in integrativna. Naslanja se na izročilo različnih tradicij, katerih skupna poteza je prepričanje o tem, da je stvarnost ena, da duh naseljuje ves pojavni svet ter da človeštvo usmerja usoda (Tacey 2001: 10).

Kako bi opredelili pripadnika gibanja new age oziroma novodobnika oziroma »newagerja«? Potrata pravi, da imajo novodobniki vsi enak pogled na človeško naravo. Človek je v svojem bistvu utelešenje vseh pozitivnih lastnosti. Je dober, srečen, samozavesten, pogumen, optimističen, ustvarjalen itd. V teh lastnostih je podoben bogu, zato je sam pravzaprav »bog v malem«, ki ga znotraj sebe izkuša kot »višji jaz«, »duhovni jaz«, »višjo silo«, »kozmično energijo« itd. Novodobniki namreč boga razumejo v smislu neke višje, absolutne resničnosti preko katere so vsi ljudje povezani. Stik s to resničnostjo je mogoče doseči preko intuitivnih¹¹

¹¹ Intuicija/intuitiven se nanaša na neposredno dožemanje, zaznavanje bistva česa, neodvisno od razumskega razčlenjevanja (SSKJ).

osebnih izkušenj. Ker smo ljudje zemeljska bitja, smo potemtakem razpeti med »zemljo« in »nebo«. Ključno pri tem je ravnovesje »duhovnega« in »zemeljskega« ali kot pravi Potrata: »Novodobniški ideal torej ni strog asket, ki se umakne pred svetom in živi samo za duhovnost. Nasprotno, po mnenju novodobnikov je tak pristop zmoten, saj taka oseba ni 'prizemljena'.« (Potrata 2001: 166)

Značilna poteza novodobnikov je njihova želja po vsrkavanju modrosti, ne glede na to, od kod ta modrost prihaja: od indijskega guruja, budističnega meniha, psihoterapevta ali indijanskega šamana. Novodobnik si želi raziskati svojo notranjost, svoj notranji potencial, in tako sodelovati v širšem procesu družbene preobrazbe (Drury 2004: 11).

Fergusonova o novodobnikih govori kot o članih Vodnarjeve zarote¹², ki prinaša nov in drugačen pogled na svet. »Zarotniki« so med seboj povezani v mreže in se združujejo v majhne skupine. Povezuje jih to, da čutijo, da so njihova življenja in izkušnje del neke večje spremembe, ki se dogaja tako na ravni posameznika kot na ravni družbe. So optimistični in polni upanja v prihodnost. Menijo, da je življenje lahko drugačno, da je mogoče živeti brez skrbi in negotovosti, da je človek lahko produktiven in samozavesten, da lahko opusti stare omejitve, strah in lenobo, če se le prebudi in si prizadeva spremeniti. Fergusonova o vodnarjevih zarotnikih pravi:

Videli so spremembe v sebi, v svojih prijateljih, v svojem delu. So potrpežljivi in stvarni, kopičijo drobne zmage, ki prispevajo k velikemu kulturnemu prebujanju; vedo, da se priložnost pokaže mnogokje, da sta napačna rešitev in bolečina nujni stopnji pri prenovi in da so lahko »napake« zelo poučne. Zavedajo se, da lahko globoka sprememba osebnosti ali institucij nastopi le iz njih samih, zato so v soočenju z njimi prijazni /.../ Izbrali so življenje, pa naj stane, kar hoče. In večina od njih občuti moč, ki jo tvorijo skupno. (Ferguson 1992: 10)

Heelas ugotavlja, da je učenje gibanja new age v temelju sestavljeno iz treh delov. Prvi del odgovarja na vprašanje, zakaj življenje, kot ga živimo danes, ni zadovoljivo. Drugi del pojasnjuje, kaj pomeni izpopolnjenost v življenju, in tretji del priporoča načine, kako jo doseči. Heelas osnovne značilnosti gibanja ubesedi z izrazi, ki se uporabljajo tudi širše v new age terminologiji. Ti izrazi so:

¹² Na tem mestu naj poudarim, da izraz »zarota« v članku Marilyn Ferguson nikakor ni mišljen v negativnem smislu.

- »Vaša življenja ne delujejo«
- »Ste Bogovi in Boginje v izgnanstvu«
- »Spusti / Izpusti«

Predpostavka različnih novodobniških aktivnosti, kakršne so delavnice, seminarji in predavanja, je, da je z življenjem posameznika nekaj narobe. Življenje je lahko nezadovoljivo zaradi različnih razlogov, eden izmed glavnih naj bi bil pritisk družbe, pod katerim posameznik neogibno kloni. Živi po načelih družbe, igra vloge, ki so mu pripisane, in ne zna prisluhniti samemu sebi. Materialistične vrednote in tekmovalnost v družbi uničujejo pristno človečnost v njem. Hiter tempo življenja in pričakovana visoka produktivnost le še stopnjujeta nezadovoljstvo. New age gibanje posamezniku sporoča, da je sprememba mogoča in da je življenje lahko boljše, srečnejše. Še več; posameznik bi moral nezadovoljstvo v svojem življenju ceniti, ker predstavlja prvi korak k spremembi (Heelas 1996: 18).

Izpopolnjenost v življenju je moč najti v preseganju družbenega jaza, ki predstavlja ego. Šele ko je ego presežen, lahko pride do izraza resnična narava vsakega posameznika, ki je njegov duhovni jaz. Posameznik je namreč najprej in predvsem duhovno bitje. Izkusiti duhovni jaz pomeni izkusiti Boga ali Boginjo v sebi. Duhovni jaz predstavlja izvor ljubezni, modrosti, moči in ustvarjalnosti. Poraja se vprašanje, kako naj posamezniki presežejo način življenja, ki ga narekuje družbeno kontaminiran ego. V ta namen new age preskrbi vrsto duhovnih disciplin, kot so meditacija, joga, duhovna psihoterapija, duhovni plesi, hoja po žerjavici itd. Namen teh disciplin je osvoboditev duhovnega jaza iz primeža ega, posameznik mora dobesedno »spustiti« navezanosti ega, ki segajo daleč v preteklost. Na ta način pretekli dogodki izgubijo svoj vpliv in posameznik zaživi lepše in mirnejše življenje v prihodnosti (Heelas 1996: 20).

Če je posameznik neuspešen pri preseganju ega, če izgubi stik s seboj in s svojo duhovno naravo, potem se lahko v njem pojavi »blokada«. »Blokada« predstavlja oviro v energetski pretočnosti telesa, ki se kaže tako na psihični kot na fizični ravni. Na psihični ravni »blokada« pomeni ujetost v negativne mišljenjske vzorce, na fizični pa pomeni dejansko bolezen telesa. Posamezniki se za odstranjevanje »blokad« lahko zatečejo k novodobniškemu terapevtu. Kot pravi Potrata: »Novodobniški terapevt mora tako odstranjevati 'blokade' in ponovno vzpostaviti pretočnost energij, da bi pacient lahko ozdravel. Ključnega pomena pa je, da pomaga pacientu »ozavestiti« tiste 'mišljenjske vzorce' in 'negativne programe', ki so privedli do bolezni.« (Potrata 2001: 167–168)

V procesu ozaveščanja posameznik ugotavlja, zakaj razmišlja na sebi škodljiv način in kateri so tisti mišljenjski vzorci, ki jih mora preobraziti in preseči. Ozaveščanje je dolgotrajen proces samoizpopolnjevanja, v katerem posameznik prehaja od nižjih ravni duhovnega razvoja k višjim ter tako doživlja osebno in duhovno rast. Ta proces novodobniki imenujejo tudi »delo na sebi«, pri katerem se lahko poslužujejo raznovrstnih delavnic, seminarjev, tečajev joge ali meditacije (Potrata 2001: 168–169).

Heelas opredeli še tri druge ključne značilnosti gibanja new age. Novodobniki izpostavljajo pomembnost lastne izkušnje duhovne resnice. Resnica, ki jo posredujejo religiozne institucije ali njihovi predstavniki, ne more postati individualna resnica novodobnika. Novodobnik sicer te resnice spoštuje in jih vzame v obzir, vendar ima njegova izkušnja resnice popolno avtoriteto v njegovem življenju (Heelas 1996: 21).

Druga značilnost je velika mera odgovornosti, ki jo razvijejo novodobniki. Menijo, da so sami popolnoma odgovorni za potek svojega življenja, odgovornosti ne pripisujejo drugim posameznikom ali družbi. Osebno odgovornost razširjajo na vsa živa bitja in ves planet. Vsak posameznik predstavlja delček v mozaiku človeštva in narave. Vsi smo odgovorni za vse.

Tretja značilnost gibanja new age je poudarjanje pojma svobode. Osvoboditev od preteklosti, od pogojevanja družbe, od ponotranjenih vzorcev, od represivnega ega ter od religijskih tradicij je ključnega pomena za srečno življenje. Pojem svobode se nanaša tudi na svobodo odločanja, izražanja in ustvarjanja (Heelas 1996: 25–26).

Gibanje new age je izjemno vseobsegajoče. Čeprav zavrača dogmatsko naravo različnih religiozних tradicij, zavzema stališče, da je modrost, ki leži v jedru vsake religije, vsemu človeštvu skupna. Prizadeva si podirati pregrade med različnimi religijskimi tradicijami in promovira versko toleranco. Goji prepričanje, da obstaja mnogo poti do samouresničitve ter da nobena religija ali filozofski sistem ne posedujeta edinega monopola nad resnico (Drury 2004: 10).

Obstajajo različne stopnje vključenosti v gibanje new age. Za nekatere pomeni vključenost že branje določene knjige ali razmišljanje o določenem pojavu, za druge pa vključenost pomeni spremembo svetovnega nazora, primerljivo z versko spreobrnitvijo. Primer različne stopnje vključenosti je astrologija. Nekateri novodobniki se bodo pred velikimi odločitvami v življenju nujno posvetovali z astrologom in upoštevali ugodne položaje planetov, drugi pa se bodo z astrologijo srečali le na način branja horoskopov v dnevnem časopisju in ji razen tega ne bodo namenjali večje pozornosti (Bruce 1996: 200).

Ker je new age tako raznovrstno gibanje, je pripadnost le-temu težko opredeliti. Raziskovalci morajo uporabljati specifične kazalce, kot so na primer vera v reinkarnacijo, vera v planetarno

zavest, uporaba holističnih metod zdravljenja itd., da bi ugotovili pripadnost gibanju (Lewis 1992: 2). Priljubljenosti gibanja new age ni mogoče ugotoviti glede na članstvo v njegovih organizacijah. Glavne ideje gibanja so namreč širše razpršene v kulturi, zato se moramo, meni Bruce, vprašati, v kolikšni meri new age vpliva na ljudi, ne pa, koliko novodobnikov obstaja (Bruce 1996: 197).

3. NEW AGE IN PSIHOLOGIJA

Psihologija predstavlja »podporni steber« gibanja new age in njegove filozofije. V središču gibanja se nahaja zahteva po raziskovanju človekove zavesti. Obstajajo štiri veje psihologije, ki so na new age še posebej vplivale: psihoanaliza, behaviorizem, humanistična psihologija in transpersonalna psihologija (Goljevšček 1992: 42).

3.1 Psihoanaliza

Psihoanaliza je krovni izraz za vrsto psihoanalitskih smeri, ki so se razvile v devetnajstem in dvajsetem stoletju. Na new age je vplivala predvsem prva generacija psihoanalitikov; Sigmund Freud, Alfred Adler, Carl Gustav Jung in Wilhelm Reich (Drury 2004: 36).

Sigmund Freud (1856–1939) je utemeljitelj psihoanalize. Bil je prvi v zgodovini zahodne psihologije, ki je poudarjal pomembnost nezavedne duševnosti in se lotil raziskovanja njenih vsebin. Prav zato je pomembno vplival na gibanje new age. Menil je, da poleg zavestne duševnosti, ki predstavlja le manjši del duševnega dogajanja, obstaja pod pragom zavesti še t.i. nezavedno, ki vsebuje globoko zasidrane nagonске težnje, spolne in agresivne želje ter mnoge ideje, misli in čustva. Po Freudovem mnenju so bila negativna čustva in izkušnje v zgodnjem obdobju razvoja potisnjena iz področja zavesti, a nezavedno delujejo naprej in obremenjujejo psiho posameznika (Musek 2003: 132). Ključna naloga terapevta je pomagati pacientu ozavestiti in reintegrirati nezavedne psihične vsebine. Neintegrirane in neozaveščene psihične vsebine v posamezniku ustvarjajo napetost, ki teži po sprostitvi. To spoznanje je vplivalo na novodobniško pojmovanje telesa kot skladišča napetosti, ki jih poraja nezavedno in se kažejo v napetosti mišične strukture. Po Freudovem mnenju »kraljevo pot« k spoznanju nezavednih psihičnih vsebin predstavljajo sanje. Sanje so pomemben in kompleksen izraz nezavednega in predstavljajo izpolnitev nezavednih želja. Freud je bil prvi, ki je opozoril na pomembnost sanj pri raziskovanju človekove notranjosti in s tem močno vplival na new age, čeprav new age ni v celoti prevzel njegovega pogleda na sanje (Drury 2004: 39-42).

Freudova ideja osebne rasti se nanaša na osvoboditev posameznikove življenjske energije izpod nadvlade nezavednih sil. Ključna naloga posameznika, ki si prizadeva za samospoznanje, je globinsko raziskovanje nezavednega. Samo tako naj bi se osvobodil trpljenja, ki si ga sam zadaja. Tu je opaziti podobnost z novodobniškim prepričanjem, da je posameznik odgovoren za vse, kar se mu v življenju dogaja, in da so bolezni, ki ga doletijo, pravzaprav njegov lastni produkt (Drury 2004: 41).

Alfred Adler (1870–1937) je bil Freudov sodobnik in nekaj časa predsednik Dunajskega psihoanalitičnega društva. S Freudom sta se zaradi razlik v mišljenju kmalu razšla in Adler je ustanovil svojo psihološko smer, imenovano individualna psihologija. Z besedo *individualna* je želel poudariti enkratnost in nedeljivost osebnosti. Menil je, da nas ne določajo naše izkušnje, temveč se determiniramo sami s pomenom, ki ga izkušnjam pripisujemo (Udal v Adler 1999: 10). Tu je opaziti podobnost z novodobniškim prepričanjem, da si posameznik sam izoblikuje svojo osebnost (Drury 2004: 49). Adler je opisal psihološko rast kot premik iz prizadevanja za osebno korist in superiornost k prizadevanju za skupno dobro. Človek je namreč po njegovem mnenju izrazito družbeno naravnano bitje. Pomemben motiv njegovega življenja je socialni interes, ki je usmerjen v medsebojno sodelovanje in skupinsko identificiranje (Musek 2003: 143). Hkrati s socialnim interesom se razvije socialni čut. Posameznik razvije občutek povezanosti znotraj skupnosti in tako polno prispeva k družbi. Občutek povezanosti razširja na celotno človeštvo, kar ustreza novodobniškemu pojmovanju človeštva kot ene velike družine (Drury 2004: 50). Adler v povezavi s tem pravi: »Na tem svetu se dogajajo nesreče in katastrofe, srečujemo se s težavami in predsodki; toda to je naš skupni svet, in vse dobro in vse zlo je naše. Na tem svetu naj bi delali in ga izboljšali; če bo vsakdo svoji nalogi smelo pogledal v oči, lahko pričakuje, da bo opravil pomembno vlogo pri izboljšanju sveta.« (Adler 1999: 218)

Wilhelm Reich (1897–1957) je prav tako pomembno prispeval k miselnosti gibanja new age. Bil je Freudov sodelavec, a se je tudi on kmalu razšel z njim, čeprav Freudova teorija o potlačenih spolnih željah prežema njegovo razmišljanje. Za Reicha je bila enako kot za Freuda spolna energija oziroma spolni gon tisti, ki v največji meri obvladuje človekov duševni in osebni razvoj. Spolno energijo je mogoče enačiti s težnjo po življenju in če je tok te energije oviran, npr. s potlačitvijo spolnih želja ali občutki krivde, potem se lahko v posamezniku pojavijo »blokade« tako na ravni telesa kot na ravni osebnostnega značaja.

»Blokade« vseh vrst pa so eno izmed središčnih področij zanimanja novodobnikov (Drury 2004: 51).

Reich je menil, da je pri vrhuncu spolne združitve ključnega pomena sprostitve fizične napetosti, ki vpliva na sprostitve psihične napetosti. Tu lahko opazimo Reichov vpliv na novodobniško pojmovanje sovplivanja telesa in uma. Reich tudi meni, da ima vrhunec spolne združitve lahko transcendentne razsežnosti, da lahko spodbudi razpustitev ega in porodi globok občutek miru (Drury 2004: 51).

O vplivu Carla Gustava Junga na new age gibanje bom podrobneje govorila v nadaljevanju.

3.2 Behaviorizem

Behaviorizem je psihološka smer, ki prinaša radikalno drugačen pogled na znanstveno psihologijo. Utemeljil ga je John Broadus Watson (1878–1958), ki je menil, da človekova zavest ne more biti predmet znanstvenega proučevanja, ker se je ne da objektivno opazovati. Po njegovem mnenju se mora psihologija ukvarjati samo s pojavi, ki so objektivno opazljivi, zato Watson priporoča opazovanje človekovega obnašanja. Psihologijo opredeli kot znanost o obnašanju (Musek 2003: 177). Ali kot pravi Watson: »Psihologija, kot jo vidi behaviorist, je čisto objektivna, eksperimentalna veja naravne znanosti. Njen teoretični cilj je predikcija in kontrola obnašanja.« (Watson v Musek 2003: 177)

Po Watsonu je lahko predmet psihologije vse, kar ljudje počno in govore. Človekovi odzivi so rezultat dražljajev in psihologija se mora osredotočiti na raziskovanje zvez med dražljaji na eni strani in odzivi na drugi. Zveza med dražljaji in odzivi tvori obnašanje. Glavni predmet psihologije je torej obnašanje, glavna metoda pa objektivni eksperiment (Musek 2003: 179). Nastop behaviorizma je napovedoval že Rus Ivan Pavlov (1849–1936), ki je izvajal vrsto eksperimentov na področju pogojevanja¹³. Klasično »pavlovovsko pogojevanje« predstavlja temeljno eksperimentalno paradigmo zgodnjega behaviorizma (Musek 2003: 179). Behaviorizem je močno zaostрил B. F. Skinner (1904–1990) in sicer z mnenjem, da je vse obnašanje pod nadzorom dražljajev in da je svobodna volja iluzija. Menil je, da je človek stoodstotno pod kontrolo okolja (Musek 2003: 195). Ravno ta radikalna pozicija

¹³ Pogojevanje je oblika učenja, v kateri se na podlagi prvotnih, refleksnih povezav med dražljaji in odzivi pojavijo nove povezave. Prvotne povezave so brezpogojne, drugotne, naučene pa so pogojne (Musek 2003: 179–180).

behaviorizma pa je v šestdesetih in sedemdesetih letih vplivala na razvoj novodobniškega Gibanja za človekov potencial, ki se s pristopom behaviorizma k razumevanju posameznika nikakor ni strinjalo. Pripadniki gibanja so si zato sami prizadevali razkriti motivacijske sile, ki vplivajo na človekovo obnašanje (Drury 2004: 55).

3.3 Humanistična psihologija

Humanistična psihologija se je začela razvijati kot kritika behaviorizma in psihoanalize. Veliko psihologov je opozarjalo na to, da bi se morala psihologija ukvarjati z bolj kompleksnimi aspekti duševnega delovanja, obnašanja in osebnosti. Bolj kot nezavedni procesi, ki jih raziskuje psihoanaliza, je pomembno raziskovanje zavestnega doživljanja in zavestne volje. Psihologija naj se usmeri k specifično človeškemu (odtod izraz *humanistična psihologija*) raziskuje naj predvsem osebnostno rast, izpopolnjevanje, samouresničenje, vrednote, duhovnost in ustvarjalnost. Humanistični psihologi menijo, da se človekova osebnost oblikuje iz sebi lastne težnje po razvoju notranjih potencialov in po vsestranski telesni in duhovni rasti (Musek 2003: 211–212).

Eden izmed najpomembnejših predstavnikov humanistične psihologije je bil Abraham Maslow (1908–1970). Ostro je nasprotoval behaviorističnim teorijam, ki so v petdesetih letih preplavile psihološke oddelke na ameriških univerzah. Prizadeval si je za celostni pristop k raziskovanju človekove osebnosti in poudarjal ustvarjalne in duhovne vrednote. Oblikoval je hierarhijo potreb, pri čemer se fiziološke potrebe nahajajo najnižje na lestvici in potreba po samoaktualizaciji najvišje. Med njima se od spodaj navzgor nahajajo še potrebe po varnosti, ljubezni in ugledu. Potreba po samoaktualizaciji se lahko začne zares izražati šele, ko so vse druge potrebe zadovoljene. Nanaša se na uresničevanje in izrabo človekovih talentov in zmožnosti (Drury 2004: 56–57). Izraža se lahko na različne načine; na primer kot težnja po znanju in razumevanju, po umetniškem ustvarjanju ali po vsestranskem osebnostnem razvoju. Nezadovoljenost te potrebe lahko vodi do občutka praznine (Lamovec 1986: 166).

Maslow je menil, da mora posameznik, ki si prizadeva za osebnostno rast, nujno preseči izkrivljeno samopodobo in obrambne mehanizme, ki jih je razvil. Naučiti se mora prisluhniti samemu sebi in na podlagi dialoga s samim seboj sprejemati odločitve v svojem življenju. Na tem mestu je Maslow močno vplival na new age (Drury 2004: 57).

V šestdesetih letih so o postavkah humanistične psihologije začeli razpravljati na inštitutu Esalen v Kaliforniji. Esalen je bil namenjen raziskovanju zavesti in srečevanju različnih duhovnih tradicij. Tu so se srečevali filozofi, teologi, pisatelji in mistiki ter primerjali svoje

izkušnje. Med njimi je bil tudi Maslow in drugi predstavniki humanistične psihologije, ki so prirejali predavanja in seminarje na temo osebne rasti in spodbujali vsestranski razvoj posameznika. Kmalu se je v okviru inštituta pojavila težnja po razširitvi polja humanistične psihologije. Anthony Sutich, ki se je spogledoval z vzhodnjaško duhovno tradicijo in s katerim je Maslow sodeloval, je menil, da je potrebno pri samoaktualizaciji posameznika upoštevati tudi t.i. mistične izkušnje (Drury 2004: 62). Maslow se je s Sutichem strinjal, ker je tudi sam pri proučevanju »samoaktualiziranih posameznikov« opazil pojave, ki presegajo običajno izkustvo. Imenoval jih je vrhunska doživetja (*peak experiences*) in jih opisal z besedami, kot so ekstaza, zamaknjenost in blaženost. Pojav doživetij, ki segajo na področje transcendence, pa je spodbudil nastanek t.i. transpersonalne psihologije.

Povezava med humanistično psihologijo in inštitutom Esalen je botrovala nastanku Gibanja za človekov potencial (*Human Potential Movement*), ki je poleg humanistične vključeval še transpersonalno psihologijo in gestalt terapijo¹⁴. Gibanje je spodbudilo bliskovit porast centrov za osebno rast v ZDA in v Evropi in predstavlja temelj novodobniške psihologije (Alexander v Lewis 1992: 42–44).

3.4 Transpersonalna psihologija

Ta veja psihologije je od vseh še najbolj radikalna, ker proučuje pojave, ki kažejo na transcendentne ravni človekove eksistence in se močno izmikajo dosegu standardnih znanstvenih raziskovanj. Sem spadajo posebna izkustvena stanja (meditativna stanja, mistično izkustvo, obsmrtna doživetja), psihološki vidiki religije, verskih prepričanj, vere v posmrtno življenje, vere v reinkarnacijo itd. (Musek 2003: 226). Transpersonalni psihologi (Roberto Assagioli, Stanislav Grof, Ken Wilber) so bili mnenja, da se posameznik lahko s pomočjo spremenjenih stanj zavesti poveže s kozmičnimi razsežnostmi svojega bivanja. Assagioli je govoril o t.i. duhovnem prebujenju, ki ga spremlja evforična vznesenost. Menil je: »Harmonično notranje prebujenje poraja občutek radosti in duševnega razsvetljenja, ki s seboj prinaša vpogled v pomen in namen življenja; razprši številne dvome, preskrbi rešitve mnogih problemov in nudi občutek varnosti.« (Assagioli v Lewis 1992: 43)

¹⁴ Gestalt terapijo je ustanovil Fritz Perls in se pri tem naslanjal na gestalt psihologijo, katere glavna predpostavka je, da je psihično delovanje celostno ter da so psihične celote več kot le vsota svojih delov (Musek 2003: 156). Perls je menil, da je življenje zaporedje podob oz. *gestaltov*, ki v obliki potreb hlepijo po zadovoljitvi. Naloga posameznika je, da prepozna in ozavesti te potrebe in jih preneha zakrivati v obliki projekcij. Pri tem mu lahko pomaga gestalt terapija (Drury 2004: 67).

Stanislav Grof je menil, da transpersonalna zavest prežema vse in vsakogar. Posameznik prvič stopi v stik z njo kot zarodek, v teku življenja pa nanjo pozabi in jo potisne v nezavedno. Če je posameznik nesrečen in brezvoljen, mora obuditi stik s to zavestjo in s kozmosom in tako ponovno spoznati veličino lastne notranjosti (Goljevšček 1992: 44).

Cilj transpersonalne psihologije ni samoaktualizacija (*self-actualization*) kot v humanistični psihologiji, temveč »aktualizacija duše« (*soul actualization*). Posameznik stopa v stik z njo in s celotnim kozmosom preko mističnih doživetij. Ob tem ga vodijo vrednote, kot so resnica, popolnost in enotnost (Alexander v Lewis 1992: 44).

4. CARL GUSTAV JUNG

4.1. Analitična psihologija Carla Gustava Junga

Carl Gustav Jung (1875–1961) je nedvomno eden izmed največjih mislecev dvajsetega stoletja. Njegov opus obsega vrsto različnih področij, med katerimi so psihologija, antropologija, religiologija, teologija, filozofija in mitologija. Razvil je pomembne psihološke pojme, preučeval je neevropske kulture in njihovo izročilo, posvečal se je raziskovanju mistike in okultizma, spodbudil je porast zanimanja za pomen in vlogo mitov itd. Fascinirala ga je človekova duševnost in njene raznovrstne manifestacije. Ker se je v svojem preučevanju psihe loteval tudi pojavov, ki so bili izven dosega znanstvenega raziskovanja, je bil pogostokrat označen za protislovno osebnost.

Jung je svoj pristop k preučevanju duševnosti imenoval analitična (globinska) psihologija in o njej dejal: »V ta termin bi rad zajel splošno koncepcijo, vključno s 'psihoanalizo' in 'individualno psihologijo' in tudi druga prizadevanja na tem področju.« (Jung 1994: 29)

Jungova analitična psihologija je ob Freudovi psihoanalizi in Adlerjevi individualni psihologiji ena izmed treh klasičnih teorij osebnosti. Tako kot Freud se je Jung »globinsko« posvečal pojmu nezavednega in ga še razširil (Musek 2003: 144).

Čeprav je bil Jung Freudov učenec in nekaj časa celo pojmovan za njegovega naslednika, so se njune poti razšle. Jung se je sicer strinjal s pomembnostjo, ki jo je Freud pripisoval nezavednemu, a se ni strinjal glede njegove vsebine. Prav tako se ni strinjal s Freudovim povečevanjem teorije o potlačeni spolni želji, menil je, da ga je ta teorija popolnoma obsedla in da je prerasla v dogmo (Jung 1993: 164). Kljub temu je poznanstvo s Freudom močno vplivalo na Jungovo razmišljanje in na razvoj analitične psihologije. Jung je od Freuda

prevzel metodo prostih asociacij v psihoanalitski praksi in njegov poudarek na interpretaciji sanj. V svoji avtobiografiji *Spomini, sanje, misli* (1993) o Freudovem pozitivnem prispevku pravi: »Spodbuda, ki jo je dal naši kulturi, je v njegovem odkritju pristopa k nezavednemu. S priznanjem sanj za najpomembnejši informacijski vir o dogajanjih v nezavednem je iztrgal preteklosti in pozabi vrednoto, za katero se je zdelo, da je za vselej izgubljena.« (Jung 1993: 183)

Jung meni, da je Freud odkril le del nezavednega in sicer manj pomemben del, ki ga je sam poimenoval osebno nezavedno. Jung namreč razločuje med tremi konceptualno različnimi, a dinamično prepletenimi področji psihe, ki so zavest, osebno nezavedno in kolektivno nezavedno (Brooke 1991: 14).

Zavestni del psihe se nanaša na izkušnje, ki se jih posameznik zaveda v vsakem trenutku. Gre za zavestne dogodke, ki so podvrženi vsakodnevnemu spreminjanju, posamezniku pa omogočajo občutek kontinuitete življenja. Središče zavestnega dela psihe je Jaz¹⁵ (ego), ki misli, vidi, se zavestno odloča, se ukvarja z vprašanji osebne identitete itd. Ključna lastnost zavesti je moč razločevanja ter razvrščanja v nasprotja; jaz-ne-jaz, notranja-zunanja realnost, moško-žensko, dobro-slabo (Brooke 1991: 14–15).

Osebno nezavedno je tisti del psihe, ki vsebuje osebne misli, izkušnje in spomine, ki so bili pozabljeni ali potlačeni. V tem delu psihe se nahajajo tudi kompleksi. Kompleks je psihično energijsko središče, okrog katerega so zbrana določena osebna izkustva. Kompleksi povežejo izkušnje iz preteklosti v prepoznavne vzorce in v skladu z njimi strukturirajo izkušnjo, ki vstopa v zavest (Brooke 1991: 15). Jung pravi: »Del nezavednega, ki je na nek način površinski, je nedvomno osebne narave. Imenovali ga bomo *osebno nezavedno*, ker se naslanja na globlji sloj, ki več ne izhaja iz osebne izkustva in ni pridobljen, temveč vrojen.« (Jung 1995: 39)

Del nezavednega, ki ne izhaja iz osebne izkustva in je vsemu človeštvu skupen, se imenuje kolektivno nezavedno. Izraz je zasnovan kot hipotetični konstrukt, ki želi upravičiti podobnost v vedenju in izkustvu različnih kultur znotraj različnih časovnih obdobj. Kolektivno nezavedno, pojmovano tudi kot objektivna psiha, je neomejenega obsega in globine (Brooke 1991: 15). Jung v delu *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta* (1995) definira pojem:

¹⁵ Jung med definicijami, ki jih navaja na koncu dela *Psihološki tipovi* (1984), definira »Jaz« kot »kompleks predstav, ki ustvarjajo središče zavesti« (Jung, 1984: 484). Jung tako Jaz označi kot »kompleks Jaza« (skupek Jaza), ki združuje tako vsebine kot pogojevanja zavesti (Jung 1984: 484). Termin »Jaz« je v Jungovi psihologiji identičen z »egom«, zato bom v nadaljevanju tudi sama uporabljala ta izraz.

Kolektivno nezavedno je del psihe, ki ga lahko ločimo od osebnega nezavednega kot njegov negativ, ker ne obstaja zahvaljujoč osebnemu izkustvu ter zato nima značaja osebne pridobitve. Medtem ko je osebno nezavedno v glavnem sestavljeno iz vsebin, ki so bile nekoč zavestne, vendar so nato iz zavesti izginile, ker so bile bodisi pozabljene ali potlačene, pa vsebine kolektivnega nezavednega nikoli niso bile v zavesti in zato nikoli niso postale individualne, tako da se morajo za svoj obstoj zahvaliti izključno dedovanju. (Jung 1995: 25)

Pojem kolektivnega nezavednega predpostavlja obstoj skupne duševne in duhovne dediščine vsega človeštva. Jung meni, da vsakega posameznika, še preden se začne zavedati, že obvladuje sistem prilagojenega duševnega funkcioniranja, ki ga je podedoval od prednikov. Gre za nepretrgan tok podob in vzorcev, ki se manifestira v sanjah, fantazijah, mitih, religijah, pravljičah itd. (Jung 1994: 144–145).

Vsebine kolektivnega nezavednega so arhetipi. Uršič definicijo arhetipa označi kot »najtrši oreh in obenem najranljivejšo točko Jungove analitične psihologije ter njenih filozofskih, antropoloških, religioloških in drugih razsežnosti« (Uršič v Jung 1996: 15). Jung je namreč pojem arhetipa znova in znova razlagal, zato se Jungov bralec lahko nemara izgubi v poplavi različnih interpretacij tega pojma. Na tem mestu naj navedem definicijo arhetipa, ki jo je podal Boris Vezjak v spremni besedi k Jungovim izbranim spisom *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta* (1995): »Arhetipi so na sebi nespoznavni, strukturni elementi duhovnega in duševnega življenja; so podedovane psihične forme, ki sooblikujejo naše duševno doživljanje. Njihov obstoj je v tesni zvezi s kolektivnim nezavednim, ki predstavlja spekulacijo o participaciji vsakega individuuma na skupni, kolektivni podlagi »nezavednega« psihičnega dogajanja, ohranjenega v izročilu mitov, pravljič itd.« (Vezjak v Jung 1995: 19–20)

Arhetipi so viri določenih tipičnih vzorcev vedenja, odzivanja in obnašanja, ki so značilni za človeško vrsto, kot je na primer izdelava gnezda značilna za ptice. Pomembno je razlikovati med arhetipom kot takim ter podobo, ki arhetip izraža. Arhetip je podedovan, medtem ko podoba ni. Za posamezen arhetip obstaja veliko število raznovrstnih arhetipskih podob, ki so kulturno specifične (Brooke 1991: 16). Jung razloček med arhetipom in arhetipsko predstavo ubesedi takole: »Zmerom se moramo zavedati, da je tisto, kar imenujemo 'arhetip', na sebi nespoznatno, toda ima takšne učinke, namreč arhetipske predstave, ki omogočajo očitnosti. (Jung 1995: 160).

Uršič opozarja, da se v Jungovih poznejših delih, ki so predvsem religiološke narave, ločnica med samimi arhetipi in arhetipskimi predstavami zabriše. Arhetipi začnejo nastopati kot

numinozne¹⁶ entitete. Jung sicer povezavo med arhetipi in numinoznimi figurami (bogovi, angeli, demoni) poudarja že v začetnih fazah razvoja teorije arhetipov (Uršič v Jung 1996: 19–20). Kot pravi Jung:

Pojavljanje arhetipov ima namreč izraženo numinozen značaj, ki ga je potrebno označiti če ne že z »magičnim« pa vsaj z »duhovnim« /.../ Ne pojavlja se redko, da se arhetip v sanjah ali fantazijah pojavlja v podobi duha (Geist) in se obnaša kot strašilo (Spuk). Njegova numinoznost ima pogosto mistično kvaliteto in primerno deluje na občutje. Ravno pri tistih ljudeh, ki si domišljajo, da živijo neskončno daleč od takih slabosti, mobilizira filozofske in religiozne nazore. (Jung, 1995: 151–152)

Pojavljanje arhetipov v sanjah ali fantazijah na posameznika naredi globok vtis in ga spodbudi k aktivnosti. Svojevrstna arhetipska energija učinkuje na zavest posameznika, ga fascinira in navda z občutkom izpopolnjenosti (Vežjak v Jung 1996: 41).

Arhetipi nastopajo v obliki simbolov. Simboli so psihične podobe, ki povezujejo znano (zavest) z neznanim (nezavedno). So pomensko večplastni in posedujejo moč združevanja nasprotij (Brooke 1991: 20). V Jungovi perspektivi je simbol materialni izraz, ki razvidno, čutno raven obstoja povezuje s težje določljivo ravno arhetipov. Če si predstavljamo arhetip kot univerzalno celico, iz katere se oblikujejo ključni elementi in situacije psihičnega življenja, je simbol tisti, ki to celico prevaja v čutno razvidni izraz (Škamperle v Jung 1996: 50). Arhetipi se posamezniku v obliki simbolov najpogosteje kažejo v sanjah. Jung označi sanje kot pglavitni izvor arhetipov, ker »imajo to prednost, da so od volje neodvisni in spontani proizvodi nezavedne psihe, s tem pa predstavljajo naravne produkte onstran zavestne namere« (Jung 1995: 32). Prepričan je, da ravno sanje potrjujejo obstoj arhetipov, in to dokazuje z obilnim sanjskim gradivom, ki ga je zbral med svojo psihiatrično prakso (Uršič v Jung 1996: 17).

Najbolj splošni arhetipski motivi so: božji otrok, večni mladenič, mati, junak, senca, persona anima, animus, stari modrijan itd. Arhetipi so univerzalne možnosti, njihova realizacija v času in prostoru pa je odvisna od kulturnega konteksta. Niso osamljene entitete, ampak se med seboj povezujejo v nasprotja npr. otrok–mati, mati–oče, modrec–zmikavt, žrtev–zmagovalec. Psihično življenje je relacijsko, nagiba se h konfliktu in njegovi razrešitvi. Znotraj psihe

¹⁶ Jung se pri razumevanju izraza »numinozno« naslanja na Rudolfa Otta, ki je izraz skoval in opisal z naslednjimi besedami: »To, o čemer govorimo in kar skušamo vsaj deloma podati, namreč prevesti v občutenje, živi v vseh religijah kot njihova najnotranjša lastnost, brez katere sploh ne bi bile religije.« (Otto 1993: 14)

obstaja tendenca k blažitvi teh nasprotij in k urejevanju njenih vsebin. Ta tendenca k oblikovanju reda in harmonije znotraj psihe se pogostokrat izraža simbolno in sicer v obliki najvišjega arhetipa sebstva (Brooke 1991: 17). Sebstvo je središčni arhetip v nezavednem, ki urejuje in spaja celotno duševnost. Eugene Pascal v knjigi *Živeti z Jungom* (1999) opiše sebstvo na naslednji način: »Sebstvo je intuitiven in izkustven simbol psihične celovitosti, zajemajoč osebne in medosebne sfere zavesti /.../ Doživljamo ga kot skrivnostno, paradoksalno zблиževanje vseh dozdnevno nespravljljivih nasprotij, spremenjenih v povezano celoto.« (Pascal 1999: 113)

Arhetipi težijo k izrazu v življenju posameznika, pri čemer je ključen odnos Jaza do arhetipov, ki je lahko sledeč:

- Arhetipi lahko prevzamejo in prežamejo Jaz; identiteta med Jazom in arhetipi se imenuje inflacija. Inflacija se zgodi, ko šibak ego ni kos vdoru arhetipskega materiala in razpade na fragmente, ki so nato prepuščeni na milost in nemilost arhetipskim silam. Tako stanje se imenuje psihoza. Če se Jaz ne razloči, ampak še naprej živi v spojenem stanju z arhetipsko resničnostjo, potem pride do delne in ne zadostne diferenciacije med notranjo in zunanjo resničnostjo. Jung je tako stanje imenoval *participation mystique* (po socialnem antropologu Levi-Bruhlu).
- Jaz se lahko junaško brani pred arhetipi in spremembami, ki jih ti prinašajo. Posameznik tako pride v navzkrižje s samim seboj in postane nevrotičen.
- Možno je tudi, da se Jaz od arhetipov oddalji in odveže. Ko se to zgodi, je stik s sebstvom izgubljen in življenje izgubi pomen.
- Jaz pa se lahko preko notranjega dialoga z arhetipi tudi poveže. V tem primeru posameznik odkrije pomen svoje lastne individualnosti in enkratnosti v svetu. Gre za premik psihičnega težišča od Jaza k sebstvu, ki je podrejen neki večji celoti. Zdravi Jaz ustvarja v zavesti prostor, v katerem mnogoteri izrazi sebstva oživijo (Brooke 1991: 18–19).

4.2 Jungovo pojmovanje religije

Ker bom v nadaljevanju podrobneje predstavila vpliv Junga na gibanje new age, ki črpa iz različnih religijskih tradicij in praks, se bom na tem mestu na kratko posvetila Jungovemu pojmovanju religije in njegovemu razumevanju nekaterih ključnih religijskih pojmov.

Carl Gustav Jung je s svojim preučevanjem religijskih pojmov in reinterpretacijo določenih cerkvenih dogem razširil obzorja sodobni znanstveni religiologiji. Religioznost je postavil za središčno temo človekovega psihičnega življenja (Vežjak v Jung 1996: 48). Kot pravi Jung: »Religiozna usmerjenost je sestavina duševnega življenja, katere pomen je komaj mogoče preceniti.« (Jung 1994: 57)

Jungova definicija religije se glasi:

Religija je, kot namiguje že latinska beseda religere, skrbno in vestno upoštevanje tistega, kar je Rudolf Otto imenoval za »numinosum«, tj. dinamično existenco ali delovanje, ki ni povzročeno z voljnim dejanjem. Še več, to delovanje ima za objekt človeški subjekt in ga obvladuje, tako da ta sploh ni njegov ustvarjalec, marveč njegova žrtev. (Jung 1996: 111)

Ali z drugimi besedami:

Zato mislim, da je religija posebna 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. duhov, demonov, bogov, zakonov, idej, idealov ali kakorkoli že človek imenuje dejavnike, ki jih v svojem svetu doživlja kot dovolj mogočne, nevarne ali dobrohotne, da zaslužijo skrbno pozornost, ali kot dovolj velike, lepe in smiselne, da so vredni pobožnega čaščenja in ljubezni. (Jung 1996: 112)

Jung meni, da religiozne vsebine vselej že bivajo v nas kot ponotranjena psihična danost in so del kolektivne, objektivne psihe. Človek je torej »po naravi religiozen« oziroma vpet v mrežo verskih predstav, podob in simbolov. Njegova duševnost samodejno proizvaja podobe religiozne vsebine (Vežjak v Jung 1996: 37). Jung se v svoji definiciji religije naslanja na Rudolfa Otta in njegovo pojmovanje numinoznega. Religiozno izkustvo je po Jungu namreč vselej zaznamovano z numinoznostjo. Gre za lastnost nekega vidnega objekta ali za učinkovanje nekakšne nevidne prisotnosti, ki povzroči spremembo zavesti (Jung 1996: 111). Numinozno izkustvo ima po Rudolfu Ottu dvojni značaj, je grozljivo in fascinantno hkrati (*mysterium tremendum et fascinans*). Ali kot pravi Otto v knjigi *Sveto* (1993):

O tej kontrastni harmoniji, o tem dvojnem značaju numinoznega, priča celotna zgodovina religije, najmanj od stopnje »strahu pred demoni« dalje. Predstavlja nasploh najbolj nenavaden in izstopajoč dogodek v zgodovini religije. Naj bo demonično-božje človekovi duši še tako grozljivo-strašno, pa ga hkrati tudi mamljivo privlači. In kreature, ki trepeče pred njim v najponižnejšem obupu, v sebi vedno hkrati začuti tudi potrebo, da bi se obrnila k njemu, še več, da bi si ga na nek način celo prisvojila. (Otto 1993: 50–51)

Numinozno izkustvo na posameznika brezpogojno učinkuje. Daje vtis absolutnosti, ker lahko popolnoma preobrazi človekovo pojmovanje sveta ali povzroči njegovo distanco do kakršnekoli verske vsebine. Na izkustveni ravni gre za integracijo človekove psihe v celoto. Numinozno izkustvo torej poseduje moč, da se nasprotji zavesti in nezavednega združita v enost (Vežjak v Jung 1996: 35).

Izraz »religija« Jung razloči od veroizpovedi¹⁷. Medtem ko veroizpoved sicer temelji tako na doživetju numinoznega kot na »pistis«, tj. verski pripadnosti (lojalnosti), veri in zaupanju v neko izkušnjo numinoznega delovanja in v spremembo zavesti, ki izhaja iz nje, pa izraz »religija« označuje predvsem svojevrstno stališče zavesti, na katero je vplivalo izkustvo numinoznega (Jung 1996: 112).

Jung se je odkrito izrekal za pripadnika krščanske veroizpovedi, čeprav je bil njegov odnos, kot lepo poudarja Uršič, »v celotnem Jungovem duhovnem razvoju, od rane mladosti do pozne starosti, ambivalenten« (Uršič v Jung 1996: 27). Kot sin protestantskega pastora se je že zelo kmalu srečal z različnimi verskimi vprašanji, vendar je bil nad protestantizmom razočaran. Ni se strinjal z institucijo cerkve in njenim podajanjem krščanske nauka. Menil je, da si cerkev v preveliki meri prisvaja avtoriteto nad interpretacijo božje besede. Ali kot pravi Jung v svoji avtobiografiji:

Cerkev mi je polagoma postala muka, saj so tam glasno – lahko bi skoraj rekel: brez sramu - pridigali o Bogu, Njegovih namerah in dejanjih. Ljudi so opominjali, naj goje tiste občutke in naj verujejo v tiste skrivnosti, za katere sem vedel, da so bile najgloblje in najbolj notranje gotovosti, ki pa se jih ne sme izdati z nobeno besedo /.../ Pogosto se mi je zdelo, kot da so bili na mesto božje volje, ki je lahko sicer tako nepričakovana in presenetljiva, postavljeni religiozni predpisi, in sicer z namenom, da ne bi bilo treba razumeti božje volje. Postajal sem

¹⁷ Veroizpovedi so kodificirane in dogmatizirane forme prvobitnih religioznih izkušenj (Jung 1996: 112).

vse bolj in bolj skeptičen, pridige mojega očeta in drugih pastorjev pa so mi postajale mučne.
(Jung 1993: 57–58)

Katehizem protestantizma in njegova dogmatična izpraznjenost sta močno zaznamovali Jungov odnos do religije. Menil je, da protestantizmu manjka izkustvo numinoznega, ki je bistvo vsake religije (Vezjak v Jung 1996: 34). Jungovo zanimanje za krščanstvo kljub temu ni upadlo. V številnih razpravah je s psihološkega vidika obravnaval krščanske religiozne teme in vprašanja, npr. v razpravi *Odgovor na Joba*¹⁸ in pa razpravi *Poskus psihološke razlage dogme o sveti Trojici*¹⁹. Preučeval je krščansko misitiko²⁰ in gnozo²¹. Z vidika dogmatskega krščanstva so bila njegova razmišljanja brezplodna in pogostokrat predmet kritike, a Jung enostavno ni bil pripravljen sprejeti uveljavljenih cerkvenih razlag o nekaterih ključnih življenjskih vprašanjih. Begala so ga predvsem vprašanja o zlu in trpljenju, ni se namreč strinjal s pojmovanjem trpljenja kot posledice izvirnega greha (Uršič v Jung 1996: 27–28).

Kompenzacijo za enostranskost krščanskega nauka je Jung našel v izročilu Vzhoda. Njegovo zanimanje za religiozne in filozofske ideje Vzhoda je bilo pristno in vseživljenjsko. Kot kritik mnogih aspektov modernega načina življenja, kot so materializem, znanstveni racionalizem in egoizem, je menil, da lahko vzhodnjaška modrost in mistika globoko pripomoreta k duhovnemu razvoju zahodnega človeka. Tako se je pri oblikovanju nekaterih svojih najpomembnejših pojmov (arhetipi, sebstvo, proces individuacije) naslanjal ravno na tradicijo Vzhoda, zaradi česar so mu njegovi nasprotniki pogostokrat očitali mysticizem²². Preučeval je predvsem taoizem, budizem in jogo, vendar ni bil nekritičen do vzhodnjaških idej. Priznaval je težavnost pri preseganju razlik med vzhodnjaškim in zahodnjaškim načinom mišljenja ter bil skeptičen do uporabe vzhodnjaških duhovnih tehnik s strani zahodnjakov. Menil je, da moramo modrost Vzhoda najprej prevesti v zahodnjaške termine in jo posredovati skozi perspektivo zahodne tradicije (Clarke v Jung 1995: 1–8).

¹⁸ V tej razpravi Jung poda interpretacijo starozaveznega svetopisemskega besedila *Jobova knjiga* in ponudi svoj »odgovor« na Jobovo preizkušnjo zvestobe Bogu, pri kateri je Job podvržen hudemu trpljenju (Uršič v Jung 1996: 24).

¹⁹ Pri tej razpravi gre za Jungov razmislek o Sveti Trojici kot psihološkemu simbolu »istobistvenosti« (Uršič v Jung 1996: 26).

²⁰ Krščanska mistika se nanaša na samotne poti za križem, o katerih so pričevali Janez od Križa, Tereza Avilska itd. (Uršič 1994: 22).

²¹ Gnoza se nanaša na krščanske in nekrščanske duhovne smeri in tudi druge poti, ki na poti k najvišji resnici združujejo vedenje, videnje in občutenje. Zahteva duhovno skušnjo, njen cilj pa je pobožanstvenje duše (Uršič 1994: 22).

²² Doživljanje, predstavljanje sveta, stvari kot nekaj skrivnostnega, nedoumljivega (SSKJ).

V Jungovem religiološkem opusu so še posebno zanimiva njegova razmišljanja o bogu. Aniela Jaffe v predgovoru k Jungovi avtobiografiji poudari dve ravni njegovega pojmovanja boga, subjektivno in objektivno. Subjektivna raven se nanaša na Jungovo osebno doživljanje boga, o katerem prvič in zadnjič spregovori v svoji avtobiografiji, objektivna raven pa se nanaša na Jungovo znanstveno delo, v katerem Jung o bogu govori kot o »božji podobi v človekovi duši« (Jaffe v Jung 1993: 11). Jung namreč pojmuje boga kot »psihično dejstvo« in mu je kot tak povsem samoumeven (Uršič v Jung 1996: 9). Naj za ilustracijo navedem naslednji Jungov citat: »Zakaj mi je bil Bog razumljiv sam po sebi? Zakaj ti filozofi delajo tako, kot da bi bil Bog ideja, nekakšna samovoljna domneva, ki jo lahko 'ustvarimo' ali pa tudi ne, ko je vendar tako očitno, da On obstaja tako kot opeka, ki pade komu na glavo? Tedaj mi je nenadoma postalo jasno, da je Bog, vsaj zame, ena od najbolj zanesljivih, najbolj neposrednih izkušenj.« (Jung 1993: 74)

Jung v avtobiografiji *Spomini, sanje, misli* (1993) piše o posebnem občutku usodne določenosti, ki prežema njegovo življenje. Meni, da je postavljen v življenje, ki ga je potrebno izpolniti. Ob tem ga navdaja globok občutek sorodstva in bližine z bogom.

Nihče bi mi ne bil mogel vzeti prepričanja, da mi je bilo ukazano delati, kar želi Bog in ne kar želim jaz. To mi je pogosto dajalo občutek, da je treba biti pri vseh odločilnih rečeh zgolj z Bogom in ne z ljudmi. Vselej, ko sem bil »tam«, kjer nisem bil več sam, sem se počutil zunaj časa. Pripadal sem stoletjem in On, ki je potem dal odgovor, je bil Tisti, ki je vselej bil in vselej je. Pogovori s tistim »Drugim« so bili moja najgloblja doživetja: po eni strani krvav boj, po drugi strani pa najvišja zamaknjenost. (Jung 1993: 59)

Bog pa po Jungovem mnenju ni le dober in mil, nasprotno, je dober in strašen hkrati. Na nekem mestu v avtobiografiji ga opisuje kot »uničujoči ogenj in nepopisno milost« (Jung 1993: 68). Božja tema in luč sta se zdeli Jungu razumljivi dejstvi. V naslednjem citatu Jung razmišlja o »božjem svetu« in njegovih vsebinah: »Izraz 'božji svet' ki nekaterim ušesom zveni sentimentalno, zame nikakor ni imel tega prizvoka. K 'božjemu svetu' je spadalo vse 'nadčloveško', slepeča luč, mrak brezna, hladna apatija brezmejnosti v času in prostoru in grozljiva groteska iracionalnega sveta naključij. 'Bog' je bil zame vse kaj drugega kot spodbuden.« (Jung 1993: 84)

Kot že rečeno, se objektivna raven Jungovega pojmovanja boga nanaša na njegovo znanstveno raziskovanje. Jungova analitična psihologija se namreč ne ukvarja z vprašanjem resničnosti boga, temveč s psihičnim izkustvom, ki je formulirano v obliki boga. Iz te

perspektive analitično psihologijo zanima manifestacija ideje boga v človekovi psihi in njene pojavne oblike (Vezjak v Jung 1996: 33–39). Ideja boga je v človekovi psihi prisotna v obliki najvišjega arhetipa celovitosti, sebstva. Uršič poudarja, da je ena izmed temeljnih značilnosti Jungove religiologije ravno nerazločljivost pojma, ideje boga in sebstva kot osrednjega arhetipa v nezavednem (Uršič v Jung 1996: 21). Sebstvo je središče in hkrati totaliteta človekove psihe. Predstavlja točko, v kateri se napetosti in nasprotja znotraj psihe pomirijo. Kot središče predstavlja notranje izkustveno božanstvo, ki se izraža z značilnimi simbolnimi podobami (Brooke 1991: 17). O sebstvu kot cilju procesa individuacije bom obširneje govorila v nadaljevanju.

Še en ključni pojem Jungove religiologije je pojem duše, ki nastopa v dveh različnih pomenih: kot *psiha* (gr.) in *anima* (lat.). Za Junga je nasploh značilno, da so pojmi, s katerimi se ukvarja, večpomenski. V svojem delu *Psihološki tipi* (1921) definira psiho kot »celoto vseh psihičnih procesov, tako zavestnih, kot nezavednih« (Jung v Brooke 1991: 64), zato bi jo po Uršičevem mnenju lahko imenovali tudi *duševnost*. Anima pa predstavlja arhetip duše, ki se nahaja v kolektivnem nezavednem (Uršič v Jung 1996: 10). Jung v povezavi s tem pravi: »Anima ni dogmatična duša, ni anima rationalis, ki je filozofski pojem, ampak je naravni arhetip, ki na zadovoljujoč način povzema vse izraze nezavednega, primitivnega duha, jezikovno in religiozno zgodovino. /.../ Ne da se je ustvariti, temveč je vedno a priori razpoloženja, reakcij, impulzov in tistega, kar ima opravka s psihično spontanostjo. Je nekaj, kar živi iz sebe, kar nas naredi žive /.../.« (Jung 1995: 64)

Arhetip anime predstavlja v moški psihi posebitev ženskih psihičnih nagnjenj, v ženski psihi pa posebitev moških psihičnih nagenj in je imenovan animus (von Franz v Jung 2003: 179). Distinkcijo med njima bom podrobneje orisala v nadaljevanju. Na tem mestu je pomembno poudariti, da ima arhetip anime izrazito numinozen značaj. Jung namreč pravi, da z arhetipom anime stopamo na področje bogov: »Vse, česar se Anima dotakne, postane numinozno, torej brezpogojno, nevarno, tabuirano, magično.« (Jung 1995: 65) Anima predstavlja kaotično življenjsko silo, ki vsebuje pomenljivo skrito znanje in pozabljeno modrost, ki je v nasprotju z njeno iracionalno naravo. Ko se posameznik sooča z animo, lahko ta sprva deluje strašljivo in kaotično, a se mu kasneje razkrije kot podoba globokega smisla. Na ta način se v posamezniku iz »kaosa« začne razvijati nov »kozmos«. Kot pravi Jung: » /.../ kajti v celotnem kaosu obstaja kozmos in v vsem neredu je skriti red, v samovolji je stalen zakon, ker vse aktivno obstaja s pomočjo nasprotja.« (Jung 1995: 69)

4.3. Proces individuacije

Na tem mestu bom predstavila enega izmed ključnih, če ne celo najpomembnejših konceptov Jungove analitične psihologije – proces individuacije. V nadaljevanju bom razmišljala o tem, kako je proces individuacije kot proces osebnostnega razvoja in notranje rasti vplival na gibanje new age in njegovo pojmovanje tega procesa.

Jung je v svojem delu *Psihološki tipi* (1921) proces individuacije opisal z naslednjimi besedami: »Na splošno je to proces oblikovanja in preciziranja posameznikove narave. Gre predvsem za razvoj psihološkega posameznika, ki se loči od splošne, kolektivne psihologije. Individuacija je zato proces razločevanja, katerega cilj je razvoj posameznikove osebnosti.« (Jung v Edinger 2004: 218)

Proces individuacije je pravzaprav proces samospoznavanja, ki vključuje prodiranje v prikrita plasti zavesti, učinkovanje arhetipske strukture nezavednega ter preseganje psihičnih travm z ozaveščanjem potlačenih vsebin. Gre za integracijo nezavednih psihičnih vsebin v zavest, ki se posledično preoblikuje in preko ozaveščanja univerzalnih arhetipskih form doseže stopnjo sebstva (Škamperle v Jung 1996: 49).

V delu *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta* (1995) Jung razmišlja o procesu individuacije s stališča njegovega vpliva na spremembo Jaza. Meni, da ima proces individuacije »za zavest Jaza nenavadne in težko opisljive posledice« (Jung 1995: 170). Spremembe pod vplivom procesa individuacije doživi samo tisti, ki je izkusil dolgotrajno, a za integracijo nezavednega neizogibno soočenje z nezavednimi osebnostnimi komponentami. Jung o tem pravi: »Ko so nezavedni deli osebnosti ozaveščeni, iz tega ne sledi samo njihova asimilacija v že obstoječo osebnost Jaza, temveč se slednja tudi spremeni.« (Jung 1995: 170) Jaz se sicer, zaradi povezanosti z zavestjo in njeno kontinuiteto, ne spreminja zlahka. Ko je Jaz dovolj močan, da lahko prenese val nezavednih sil, ne da bi ga to pretirano zrahljalo v njegovi sestavi, lahko pride do vključevanja teh sil. Pri tem pa se ne spremenijo samo nezavedne vsebine, temveč tudi Jaz. Jaz je iz središčnega mesta v psihi potisnjen ob stran in zavzame vlogo pasivnega opazovalca. Pritok nezavednih vsebin poživlja in bogati osebnost, zato se začne samovoljni Jaz sčasoma podrežati volji novega središča v psihi – volji sebstva (Jung 1995: 170–171).

V teku procesa individuacije posameznik postaja edinstveno bitje, ki odgovarja na arhetipske značilnosti, ki so njegovo nasledstvo. Cilj individuacije je biti zvest svoji lastni naravi, ki se nam preko življenjskih izkušenj šele razkriva. Posameznik spoznava in transformira lastno

naravo in na ta način odkriva globlji pomen svoje lastne identitete. Ob tem vzpostavlja ponižen odnos do neke večje resničnosti (Brooke 1991: 21).

Jungova učenka Marie–Louise von Franz poudarja, da če procesa individacije kot procesa notranje rasti ne sprejmemo, se lahko sprevrže v svoje nasprotje. Von Franzeva pravi: »Če rast odklonite, raste proti vam, v vašo lastno škodo in tedaj se z vami zgodi to, kar bi lahko imenovali negativna individuacija. Proces individacije, notranjega zorenja in rasti se nezavedno odvija naprej in namesto da bi vašo osebnost zdravil, jo ruši /.../ Človekova notranja možnost rasti je nevarna, ker jo lahko sprejmete in greste z njo naprej ali pa vas ubije.« (von Franz 1988: 51)

Pri obravnavi stopenj individacije se bom navezala na Marie–Louise von Franz in njeno razdelitev, kot jo je podala v delu *Človek in njegovi simboli* (2003).

4.3.1 Prvo srečanje z nezavednim

Prva stopnja procesa individacije je srečanje z elementi nezavedne psihe, do katerega pride v dobi otroštva in zgodnje mladosti. Otroštvo je čustveno zelo intenzivno obdobje, v katerem se izoblikuje osnovna struktura posameznikove psihe (von Franz v Jung 2003: 167). Psihične funkcije so v zgodnjem otroštvu še razmeroma nediferencirane, prav tako pari nasprotij kot npr. znotraj–zunaj, jaz–drugi, žensko–moško. Počasi se iz kolektivnega nezavednega izoblikuje Jaz in se razloči od psihične totalitete (sebstvo). Na tej stopnji se sebstvo v veliki meri doživlja v obliki arhetipa velike matere in je projiciran na otrokovo dejansko ali nadomestno mater (Brooke 1991: 22).

Obdobje zgodnje mladosti in šolskih let je obdobje razvoja Jaza in prilagajanja zunanjemu svetu. Jaz se razvija iz psihične totalitete v obliki fragmentov, ki se začnejo sčasoma povezovati. To vodi v integracijo psihičnih funkcij, personalizacijo arhetipskih podob ter v razvoj osebne identitete in osebnih meja. V tem obdobju je ključno preseganje moči arhetipa velike matere, ki je pogosto simbolizirano z junakom, ki premaga zmaja in se poda na pot. Ob tem igra oče za odraščajočega dečka in deklico ključno vlogo, ker razpre svet onkraj matere (Brooke 1991: 22). To obdobje pogostokrat spremljajo boleči pretresi, nekateri otroci se začnejo počutiti drugačne od drugih, navdaja jih občutek osamljenosti in nepopolnosti. Le stežka lovijo ravnotežje med notranjimi vzgibi in zahtevami zunanjega sveta. Marie–Louise Von Franz meni, da je kakršnokoli stanje trpljenja popolno izhodišče za začetek procesa individacije:

Dejanski proces individuacije – zavestno sprijaznjenje s svojim notranjim središčem (psihičnim jedrom) oziroma sebstvom – se ponavadi začne v trenutku, ko je posameznikova osebnost ranjena in človek trpi. Prvotni šok pomeni nekakšen »klic«, čeprav ga največkrat ne razumemo. Ego ga čuti kot oviro na poti uresničevanja svoje volje in želja, ki jih ponavadi projicira na nekaj zunanjega. Se pravi, odgovornost za tisto, kar ga ovira, ego zvrne na Boga ali ekonomsko stanje, šefa ali zakonskega partnerja. (von Franz v Jung 2003: 168)

Pogostokrat se zgodi, da posameznik v dobi adolescence ali v začetni dobi odraslosti doživi svojo prvo življenjsko krizo. Išče nekaj, kar bi ga izpolnilo in osmislilo njegovo življenje, a tega ne najde. V takem stanju začne pogostokrat iz nezavednega (v obliki sanj in fantazij) vznikati obilje simbolnih podob, ki napovedujejo bližajočo se »temo«. Ko tema dejansko preplavi posameznikovo zavest, jo je najbolje brez predsodkov sprejeti in poskušati spoznati njen namen (von Franz v Jung 2003: 169).

4.3.2 Ozaveščanje sence

Nezavedni dejavniki v posameznikovi psihi se lahko pojavijo v pozitivni ali negativni obliki. Ne glede na to, v kateri obliki se najprej pojavijo, bi moral posameznik predvsem tiste negativne dejavno sprejemati in se z njimi soočati. Ponavadi so sanje tiste, ki posamezniku predočijo njegovo lastno osebnost in tiste plati njegove osebnosti, v katere se do tedaj ni toliko poglobljajal. Temu je Jung dejal »ozaveščanje sence« (von Franz v Jung 2003: 170). »Potek procesa individuacije se vselej začne z ozaveščanjem 'sence', tj. tiste osebnostne komponente, ki ima praviloma negativni predznak. V tej 'inferiorni' osebnosti je vsebovano vse, kar se ne ujema po nujnosti in ne sodi k zakonom in pravilom zavestnega življenja. Sestavljena je iz 'neposlušnega' in zato ni zavrnjena le iz moralnih razlogov, ampak tudi zaradi svoje nesmotrnosti.« (Jung 1996: 227).

Senca je arhetip v nezavednem, ki uteleša neznane ali le malo znane lastnosti Jaza – tiste, ki sodijo predvsem v osebno sfero in bi lahko bile tudi zavestne. Te lastnosti so egoizem, duhovna lenoba, lahkomiselnost, strahopetnost, pohlep itd. in jih posameznik prej kot pri sebi zaznava pri drugih (von Franz v Jung 2003: 170). Jung je razlikoval osebno senco od kolektivne sence. Osebna senca vsebuje psihične značilnosti posameznika, ki se izoblikujejo od otroštva do adolescence, kolektivna senca pa izhaja iz kolektivnega nezavednega in je izraz temne plati sebstva, projicirana na manjšo skupino v kulturi ali na celoten narod.

Kolektivna senca lahko predstavlja tudi temno plat vsega človeštva in je v vsakem izmed nas (Pascal 1999: 128).

Z leti se v posamezniku nabira vse več senčnega materiala, zato pride do hude napetosti med Jazom, ki ta material izrinja, in samostojno senco, ki se bori za priznanje. S senco se je težko spoprijeti, zato se Jaz na vse pretege upira konfrontaciji z njo. Prvi korak k spopadanju s senco je priznati, da obstaja, in nato poskušati razumeti, zakaj je bila aktivirana (Pascal 1999: 130).

Jung meni, da »moramo, če želimo odkriti fragmente psihičnega življenja, najprej izsušiti močvirje lastne moralne izprijenosti« (Jung 1994: 165). Globinsko spoznavanje lastne psihe se lahko prične le pri vsem, kar se nam upira in česar ne želimo videti. To spoznavanje sicer utegne biti boleče, vendar predstavlja nujni korak na poti osebnostnega razvoja. Za Junga je človek s senco celovit človek: » /.../ kajti kar je malo – ali ničvredno, mi pripada kakor senca in mi daje substanco in težo. Kako naj bom substančen, če ne mečem sence? Če hočem biti celovit, moram imeti tudi temno plat; in če se zavem svoje temne plati, se tudi spomnim, da sem človeško bitje, tako kot vsi drugi.« (Jung 1994: 34)

Senco praviloma najprej opazimo zunaj sebe, v projicirani obliki. Ko človek svoje nezavedne težnje zaznava pri drugih ljudeh, gre za »projekcijo²³«. Projekcije so neobjektivne in popačene predstave o soljudeh in lahko, če se jih posameznik ne zaveda, onemogočijo pristne medčloveške odnose (von Franz v Jung 2003: 174). Integrirati senco v zavestni del osebnosti ni lahka naloga. O tem govori Marie–Louise von Franz:

Človekova senčna stran ima tako silovit naboj, da mu včasih z razumom preprosto nismo kos. Občasno lahko pomaga kaka grenka izkušnja od zunaj; človeku mora tako rekoč pasti kamen na glavo, preden bo naredil konec senčnim pobudam in vzgibom. Tu in tam lahko k temu pripomore kaka junaška odločitev, vendar je posameznik zmožen nadčloveškega napora le, če ga podpira in mu pomaga veliki človek v njem – sebstvo. (von Franz v Jung 2003: 175)

Pomembno je poudariti, da imajo vsi arhetipi, tudi senca, tako pozitivne kot negativne vidike. Včasih je senca tako močna zato, ker nas spodbuja v isto smer kot sebstvo, torej učinkuje pozitivno. Vnaprej vedeti, ali naša senca simbolizira pomanjkljivost, ki bi jo morali

²³ Jung »projekcijo« definira kot »nezaveden, avtomatičen proces, v kateri se za subjekta nezavedna vsebina prenaša na objekt, pri čemer je videti, kot da bi pripadala objektu« (Jung, 1995: 89).

preobraziti, ali smiselni del življenja, ki bi ga morali sprejeti, je ena najtežjih nalog na poti individuacije (von Franz v Jung 2003: 177–178).

4.3.3 Anima in animus

Anima in animus predstavljata še dva pomembna arhetipa v nezavednem, s katerima se mora posameznik soočiti v teku procesa individuacije. Jung je na podlagi raziskave obsežnega sanjskega gradiva dognal, da je v psihi moškega prisotna nezavedna podoba ženske, v psihi ženske pa nezavedna podoba moškega. Imenoval ju je anima in animus (Pascal 1999: 158). Jung o animi in animusu pravi:

Anima je verjetno izraz manjšega števila genov v moškem telesu. To je še toliko bolj verjetno, ker te figure nikoli ne najdemo v slikovnem svetu ženskega nezavednega. Pač pa tu obstaja soustrezna figura, ki igra enakovredno vlogo, le da ni podoba ženske, temveč moškega. Ta moška figura v psihologiji ženske se imenuje »Animus« /.../ Oba sta pogosta v sanjah; praviloma poosebljata nezavedno in mu dajeta njegov specifično neprijetni in jezljivi značaj. Nezavedno samo zase nima takšnih negativnih lastnosti. Te se pokažejo zvečine takrat, ko pride do personifikacije s pomočjo omenjenih figur in začnejo učinkovati na zavest. Ker sta zgolj delni osebnosti, privzameta značaj inferiornega moškega in ženske in od tod njun vzdražljivi učinek. Moški, ki se znajde pod tem vplivom, bo reagiral nepredvidljivo muhasto, ženska pa bo postala ošabna in izrekala mnenja, ki so za stvari nebitvena. (Jung 1996: 123)

Anima je v moški psihi posebitev ženskih psihičnih nagnjenj, kakršna so neopredeljiva občutja in razpoloženja, preroške slutnje, dovzetnost za iracionalno, zmožnost osebne ljubezni, občutek za naravo in povezanost z nezavednim (von Franz v Jung 2003: 179). Anima predstavlja v širšem smislu podobo ženske, ki ni obstajala niti v času niti v prostoru. Gre za podobo »večne ženske«, ki predstavlja arhetip prvobitne ženske (Pascal 1999: 157). Jung o tem pravi: »Anima moškega ima eminentno zgodovinsko naravo. Kot personifikacija nezavednega je prepojena z zgodovino in predzgodovino. Vključuje vsebine preteklosti in nadomešča moškemu tisto, kar naj bi vedel iz svoje predzgodovine. Anima je vse preteklo življenje, ki je v njem še živo.« (Jung 1993: 298)

V ožjem smislu značaj moške anime praviloma oblikuje njegova mati. Glede na izkušnje z materjo je anima lahko pretežno pozitivna ali pretežno negativna. Vpliv negativne anime se

pri moškem kaže v razdražljivem ali potrtem razpoloženju, negotovosti, spremenljivosti in občutljivosti. Kot pri drugih arhetipih je tudi podoba anime projicirana navzven, ponavadi na žensko podobo z določenimi lastnostmi (von Franz v Jung 2003: 179–183). O tem govori Jung, ko pravi: »Podoba Anime, ki materi v očeh sina podeljuje nadčloveški sijaj, bo postopoma v banalnosti vsakdana začela bledeti in bo padla v nezavedno, ne da bi pri tem kakorkoli izgubila izvorno napetost in instinktivnost. Tam bo, tako rekoč pripravljena na skok, in se bo projicirala ob prvi priložnosti, namreč takrat, ko bo kakšno žensko bitje nanj naredilo vtis /.../.« (Jung 1995: 98)

Če je anima preveč intenzivno projicirana na določeno žensko bitje, lahko to prinaša moškemu mnogo nevšečnosti, a ga hkrati sili v globlje spoznavanje samega sebe. »Nezavedno ima svoj skrivni namen, ker hoče z zapletom prisiliti moškega, da samega sebe pripelje do zrelosti, sili ga, da integrira večji del svoje nezavedne osebnosti in ga vključi v svoje življenje.« (von Franz v Jung 2003: 182)

Pozitivni vidiki anime vključujejo sposobnost moškega, da se poveže z globljimi plastmi svoje psihe. Anima pomaga enostranskemu racionalnemu umu moškega razkriti določena nezavedna dejstva in ga usmerja k stiku s sebstvom. »Odnos do Anime je ponovno preizkušnja poguma ter ognjena posvetitev za duhovne in moralne moči moškega.« (Jung 1995: 66) Anima nastopa kot posrednica med Jazom in sebstvom in kot taka prihaja do izraza, ko začne moški resno obravnavati svoja čustva, razpoloženja in fantazije. Anima se tako v moškem vzpostavi kot notranja duhovna resničnost, ki prenaša sporočila sebstva in moškega vodi na poti individuacije (von Franz v Jung 2003: 182–190).

Arhetipu anime v moški psihi ustreza arhetip animusa v ženski. Tako kot anima ima tudi animus svoj pozitivni in negativni vidik. Asimilirani in ozaveščeni animus v ženski ustvarja lastnosti, kakršne so osredotočeno zavedanje, jasno razumevanje, samozavest in globok duhovni smisel življenja (Pascal 1999: 161).

Tako kot mati vpliva na značaj sinove anime, tudi oče izrazito vpliva na hčerin animus. Oče hčeri vtisne vrsto neizpodbitnih prepričanj in jo preskrbi z željami in sodbami o tem, kakšne bi stvari »morale biti«. Če je animus pretežno negativen, potem se kaže v lastnostih, kot sta surovost in brezobzirnost, ter v hladnih in razdiralnih mislih, ki občasno obsedejo žensko (von Franz v Jung 2003: 193–195). Marie–Louise Von Franz opiše pojavljanje negativnega animusa v ženski z naslednjimi besedami: »Ko ženska pridiga z bučnim, nepopustljivim moškim glasom ali svoje prepričanje s surovimi čustvenimi izbruhi vsiljuje drugim, je to znamenje, da se je v njej oglasil moški. Animus se kaže kot trdoživa in nepopustljiva sila celo

v navzven zelo ženstvenih ženskah. Na lepem smo soočeni z nečim, kar je v ženski trdovratno, hladno in popolnoma nedostopno.« (von Franz v Jung 2003: 191)

Kot sem že omenila, ima animus tudi pozitiven vidik in ni samo zbir negativnih lastnosti v ženski. »Pri ženski je animus tisti, ki vedno vnaprej predvidi, kar mora ženska kasneje v stvarnosti storiti.« (von Franz 1988: 14) Pozitivni vidiki animusa vključujejo lastnosti, kot so iniciativnost, pogum, resnicoljubnost, objektivnost in modrost. Ženska s pomočjo animusa najde potrebni pogum, da izpraša svoja lastna usidrana prepričanja in če ji uspe preseči tista nezrela in škodljiva, se vse bolj približuje stiku s sebstvom. V teku procesa individuacije tako animus postane posrednik religiozne izkušnje, zaradi katere dobi življenje nov smisel. Ženska z integriranim animusom občuti duhovno trdnost in notranjo moč. Postane izjemno odprta za ustvarjalne ideje in se uglaši z duhovnim razvojem njenega časa (von Franz v Jung 2003: 196–197).

4.3.4 Sebstvo

Jung v *Psiholoških tipih* (1921) definira sebstvo na naslednji način: »Sebstvo označuje celoten niz psihičnih fenomenov v posamezniku. Izraža enotnost osebnosti kot celote.« (Jung v Brooke 1991: 95)

Sebstvo je osrednji arhetip v nezavednem, ki se v procesu individuacije artikulira iz nezavednega v zavest. Kot tak predstavlja cilj procesa individuacije, v katerem se navidezno nespravljiva nasprotja znotraj psihe združijo. Ko posameznik, ki je na poti samospoznanja, doseže ta cilj, spozna samega sebe in se prepozna kot večnega in božanskega (Uršič v Jung 1996: 21). Jung v svoji avtobiografiji o sebstvu pravi: »Med leti 1918 in 1920 mi je postalo jasno, da je cilj psihičnega razvoja sebstvo. Nikakršnega linearnega razvoja ni, obstaja le cirkumambulacija sebstva. Enopomenski razvoj obstaja kvečjemu na začetku, kasneje je vse opozorilo na sredino.« (Jung 1993: 210)

Jungova »sredina« se nanaša na »božansko« znotraj posameznikove psihe. Sebstvo je namreč kot središče in psihična totaliteta nerazločljivo od podobe boga: » /.../ podoba Boga sovpada, natančno povedano, ne z nezavednim nasploh, ampak z neko njegovo posebno vsebino, namreč z arhetipom sebstva (nem.: *Selbst*). Sebstva ne moremo več izkustveno razločevati od Božje podobe.« (Jung 1996: 276)

Sebstvo se izraža s simboli, ki so lahko dejanski (križ, mandala, rozeta) ali pa nastopajo v poosebljeni obliki. Njihovo ozaveščanje je po Jungu ključno na poti individuacije. Jungov

priljubljeni simbol sebstva je Kristus, sicer pa simbole sebstva utelešajo tudi druga božanstva, npr. Buda (Vezjak v Jung 1996: 46). Jung o njima pravi: »Budovo življenje sem dojel kot resničnost sebstva, ki je prešinjalo in zahtevalo zase osebno življenje /.../ Tudi Kristus je – kot Buda – utelešenje sebstva, vendar v popolnoma drugačnem smislu. Oba presegata svet: Buda iz tako rekoč racionalnega vidika, Kristus pa kot usodna žrtev. V krščanstvu je več trpljenja, v budizmu več zrenja in delovanja.« (Jung 1993: 291)

Na arhetip sebstva se nanašajo motivi, kot so celovitost, neokrnjenost, središčna generativna točka, os univerzuma, večnost kot nasprotje minljivosti, red znotraj kaosa itd. (Edinger 2004: 12). Podoba sebstva se v sanjah posameznika ponavadi pojavi, ko se nahaja na življenjski prelomnici ali v obdobju sprememb. V ženskih sanjah sebstvo pogostokrat pooseblja vzvišen ženski lik, npr. lik svečenice, matere zemlje ali boginje narave, v moških sanjah pa si sebstvo nadene podobo starega modreca ali duhovnega učitelja. Pogosto se pojavi v obliki, ki kaže na vseprisotnost, npr. kot velikansko, vsemogočno bitje, ki zaseda vesolje. Motiv kozmičnega človeka je istoveten z notranjim velikim človekom, ki ga posameznik izkuša kot notranje vodstvo. Ker simbolizira celovitost in popolnost, je pogosto razumljen kot dvospolno bitje. Kot tak uteleša združitev moškega in ženskega principa znotraj posameznika (von Franz v Jung 2003: 198–205).

Za mnoge simbolne podobe, ki so povezane z manifestacijo arhetipa sebstva, je značilna četverost (torej imajo štiri dele ali pa se kako drugače povezujejo s številsko vrsto 4, 8, 16). Ena izmed teh simbolnih podob je mandala, ki jo sestavlja krog s središčem ter večinoma dodanim kvadratom, križem ali katerim drugim simbolom četverosti (Edinger 2004: 12). Jung o mandali kot simbolu sebstva pravi: »Kaj je pravzaprav mandala, sem spoznaval le korak za korakom: 'Oblikovanje – preoblikovanje, večnega smisla večno vzdrževanje.' To pa je sebstvo, celota osebnosti, ki je – ko gre vse dobro – harmonična, vendar ne prenese nikakršne samoprevare. Moje mandale so bile kriptogrami o stanju mojega sebstva, ki so mi bili dostavljeni vsak dan.« (Jung 1993: 209)

Pri kontemplaciji ali risanju mandal ima simbolika kroga in središča ključno vlogo. Posameznik si preko tovrstne simbolike prizadeva vstopiti v stik s svojim lastnim središčem. Krožnost predstavlja celotnost in zlivanje v enost, s tem pa približevanje božanskemu, ki se nahaja znotraj posameznika (Vezjak v Jung 1996: 46–47).

Na tem mestu se moram zopet dotakniti sanj, po Jungovem mnenju ključnih indikatorjev stanja posameznikovega notranjega življenja. Jung je namreč verjel, da so ravno sanje tiste, ki

posamezniku preskrbijo potrebne smernice za sprejemanje odločitev in premagovanje težav v življenju. Sanje so tudi tiste, ki posameznika opozorijo na pomanjkanje stika s sebstvom, zato Jung priporoča, da moramo biti na sanje izjemno pozorni. Posameznik je namreč večino časa z vsemi svojimi čuti usmerjen navzven, v zunanje dogajanje, in le malo časa nameni bogatemu notranjemu svetu. Sporočila sebstva le stežka dosežejo zavest Jaza, ker zavest, kot pravi von Franzeva, »nenehno ustvarja iluzijo jasno izoblikovanega, 'resničnega' zunanjega sveta, ki onemogoča številne druge zaznave« (von Franz v Jung 2003: 210).

Večina ljudi naj bi vsaj enkrat v življenju izkusila globok stik s sebstvom. O tem, kdaj se to zgodi, razmišlja von Franzeva: »Pravzaprav se sebstvo prej ali slej pojavi, ko se človek iskreno obrne v svoj notranji svet in resnično poskuša spoznati samega sebe – ne s premlevanjem subjektivnih misli in čustev, temveč tako, da sledi izrazom svoje objektivne narave, na primer sanjam in fantazijam.« (von Franz v Jung 2003: 217)

Razsežnosti pristnega stika s sebstvom so nedoumljive. Če posameznik zaživi v skladu z izkušnjo sebstva, potem ta postane njegov notranji partner, ki ga nikoli več ne zapusti. Namenjati stiku s sebstvom vsakodnevno pozornost se lahko izkaže za težko nalogo, ki pa ni neizvedljiva. Kot pravi von Franzeva: »Človek se, tako kot prej, posveča zunanjim obveznostim, hkrati pa je nenehno na preži za namigi in znamenji (v sanjah, pa tudi v zunanjih dogodkih), s katerimi sebstvo simbolizira svoj namen – in nakazuje smer, v kateri teče življenjski tok.« (von Franz v Jung 2003: 214)

Kot drugi arhetipi, o katerih je bilo govora do sedaj, ima tudi arhetip sebstva svoj negativni vidik. Temna stran sebstva utegne biti zelo nevarna, saj ima najsilnejšo moč. Povzroči stanje, v katerem posameznik povečuje samega sebe in meni, da je spoznal bistvo in smisel življenja. Negativni vidik sebstva preplavi Jaz in povzroči, da posameznik dobesedno »utone« v inflacijskih čustvih. Tak posameznik izgubi stik z resničnostjo in smisel za humor, prav tako pa je nesposoben vzpostavljati pristne medčloveške odnose. Na poti individuacije je ključno, da posameznik ostane v stiku z nepopolnim Jazom, ker je le tako dovzeten za procese in namige iz nezavednega (von Franz v Jung 2003: 219).

Če je proces individuacije uspešen, potem se Jaz s sebstvom poveže, ne da bi se z njim poistovetil. Tako se rodi bolj ali manj trajen dialog med Jazom in sebstvom, ki namesto prejšnje ločenosti med zunanjo in notranjo resničnostjo poraja občutek enotne stvarnosti. Podobe in lastnosti sebstva so nadrejene Jazu. Potem ko je Jaz izkusil sebstvo kot središče svojega psihičnega ustroja, spozna svoj podrejeni položaj in je pripravljen služiti sebstvu in njegovim ciljem, ne pa zgolj postavljati lastne zahteve. Ko se to zgodi, posameznik spozna,

da »ni gospodar v lastni hiši; spozna namreč, da obstaja neodvisno notranje napotilo, ki je ločeno od jaza in z njim pogosto v nasprotju« (Edinger 2004: 137).

5. NEW AGE IN CARL GUSTAV JUNG

O tem, da so različne veje psihologije tako ali drugače vplivale na new age gibanje, smo že govorili. Na tem mestu pa bi se rada osredotočila predvsem na vpliv Carla Gustava Junga in njegove teoretske smeri ter raziskala njegove razsežnosti.

O vplivu Carla Gustava Junga na new age gibanje razmišljajo različni avtorji. Paul Heelas (1996: 46) meni, da je Jung ena izmed treh ključnih oseb (poleg Helene Blavatsky in Gurdijeffa), ki so botrovale nastanku gibanja, Nevill Drury (2004: 47) meni, da je bil Jungov vpliv na gibanje zelo velik, večji kot bi si utegnili predstavljati, David Tacey (2001: 14) raziskuje novodobniške interpretacije Jungove psihologije, Robert A. Segal (2000: 65) pa razmišlja o Jungovem »psihologiziranju«²⁴ religije. Mnenja vseh štirih avtorjev bom podrobneje predstavila v nadaljevanju, kot uvod v razmislek o povezanosti Junga in gibanja new age pa naj navedem citat, ki ga je Jung zapisal v delu *Sodobni človek išče dušo* (1994):

Današnji »psihološki« interes kaže, da pričakuje človek od psihičnega življenja nekaj, česar ni našel v zunanjem svetu: nekaj, kar bi naše religije nedvomno morale vsebovati, pa tega ne vsebujejo – vsaj za sodobnega človeka²⁵ ne. Sodobnemu človeku se zdi, da različne oblike religije ne prihajajo več od znotraj ali da so izraz njegovega psihičnega življenja; uvršča jih med pojave zunanjega sveta. Ni mu podarjeno duhovno razodetje, ki ni od tega sveta; kakor nedeljske obleke preskuša celo vrsto religij in prepričanj, in jih kmalu zopet odvrže. (Jung 1994: 159)

Jung je začel na začetku dvajsetega stoletja med ljudmi opazati velik porast zanimanja za psihologijo ter za mnoga druga področja izven znanstvene psihologije, ki so se ukvarjala s preučevanjem psihičnih fenomenov, kot so na primer spiritualizem²⁶, astrologija in teozofija. Razlog za to je pripisoval dejstvu, da je posameznik pričel preusmerjati pozornost od materialnih stvari k lastnim subjektivnim procesom. Ugotavljal je, da se v posamezniku pojavlja močna potreba po raziskovanju lastne notranjosti, ki je tradicionalne oblike religije

²⁴ Vnašanje psiholoških elementov v kaj, navadno v preveliki meri (SSKJ).

²⁵ Delo *Sodobni človek išče dušo* (1994) je v originalu izšlo leta 1933, zato naj na tem mestu poudarim, da se Jungov termin »sodobnega človeka« nanaša na človeka 20. stoletja.

²⁶ Filozofska smer, ki ima duha za edino pravo bit in za osnovo vsega dogajanja (SSKJ).

ne zmorejo ustrezno zadovoljiti (Jung 1994: 159). Prav to pa je ena izmed glavnih postavk gibanja new age, namreč, da se v posamezniku nahaja globoko duhovno hrepenenje po stiku s samim seboj in svetom, ki ga obkroža, ki pa v zahodni, materialistično usmerjeni ter duhovno razvrednoteni družbi ostaja neizživeto.

5.1 Splošni pregled Jungovega vpliva na gibanje new age

Najprej moram poudariti, da sem pri raziskovanju literature o povezanosti Junga in gibanja new age zasledila mnogo nasprotujočih si mnenj. Predvsem avtorja Tacey in Drury vsak v svojem delu odkrito napadata drug drugega, Tacey (2001: 15) Druryju očita idealistično pojmovanje povezanosti Junga z gibanjem new age, medtem ko Drury (2004: 47) Taceyja označi kot neupravičeno nastrojenega proti gibanju new age in njegovim pripadnikom. Sama menim, da se resnica nahaja nekje vmes, in prav to bom poskušala osvetliti v nadaljevanju.

Carl Gustav Jung je po Heelasovem mnenju razvil vse pomembne teme novodobniške duhovnosti. Z raziskovanjem arhetipskih elementov znotraj vzhodne in zahodne duhovne tradicije je gibanju new age priskrbel širok in celovit vpogled v zakladnico človeške duhovne zgodovine (Heelas 1996: 46). Glede na to, da new age črpa iz široke palete duhovnih tradicij, psiholoških smeri in starodavnih kultur, bi se na tem mestu lahko strinjali s Heelasom, da je bil Jungov obsežen in raznolik opus za nastajajoče gibanje več kot dobrodošel.

David Tacey prav tako priznava povezanost Junga in gibanja new age, čeprav je do njunega sovplivanja bolj kritičen kot Heelas. Tacey namreč meni, da je gibanje new age priredilo in preoblikovalo določene Jungove koncepte in sicer na način, ki je ustrezal filozofiji gibanja (Tacey 2001: 14). O tej postavki bom, v navezavi na Jungov proces individuacije, v nadaljevanju razmišljala tudi sama. Tacey tudi meni, da ni zgolj Jung vplival na new age, temveč je gibanje s svojo interpretacijo Jungove psihologije posledično nazaj vplivalo na (negativno) pojmovanje Junga in njegovih del (Tacey 2001: 14). Glede krožnosti vpliva (Jung – new age – Jung) bi se osebno s Taceyjem strinjala. Gibanje new age je, tako ali drugače, s sklicevanjem na Junga in na nekatere njegove koncepte, vplivalo na širšo popularizacijo Jungovih del in sicer, če že ne konkretno z njegovimi originalnimi deli, pa z mnogimi »new age« knjigami, ki so jih napisali avtorji, ki se sklicujejo na Junga, npr. Debbie Ford (*Temna stran iskalcev svetlobe*, 2002), ali pa so celo sami priznani jungovski psihoanalitiki, kot npr. Clarissa Pinkola Estes (*Ženske, ki tečejo z volkovi*, 2002).

Vendar pa moram reči, da nisem prepričana o tem, da je Jung zaradi povezave z gibanjem new age v zadnjem času »prišel na slab glas«. Jungova teorija je bila namreč že od njegovega razhoda s Freudom pojmovana kot svojevrstna, predvsem zato, ker se je ukvarjala s pojavi, ki so se izmikali racionalnemu dojemanju. Naj v obrazložitev navedem citat Aniele Jaffe, ki ga je zapisala v predgovoru k Jungovi avtobiografiji *Spomini, Sanje, Misli* (1993): »Jung je pojme, ki jih je uporabljal, vedno znova in drugače opisoval, in nerazložljive plati, ki se dotikajo psihične dejanskosti, pustil kot uganko ali skrivnost.« (Jaffe v Jung 1993: 13)

Ko Nevill Drury razmišlja o Jungu in gibanju new age, izpostavi dejstvo, da je Jung, tako kot drugi psihologi in psihoanalitiki, ki so opozarjali na pomembnost preučevanja človekove notranjosti, ravno na tem mestu močno vplival na new age (Drury 2004: 47). V raziskovanju lastne notranjosti in spoznavanju samega sebe se je po Jungovem mnenju nahajal ključ do srečnega življenja. Menil je, da bi moral posameznik večino pozornosti posvečati notranjemu in ne zunanemu svetu. Na zunanji svet namreč dolgoročno ne more vplivati, medtem ko na svoj notranji svet lahko (Jung 1994: 164). Na tem mestu lahko opazimo podobnost z novodobniško tendenco posvečanja lastni notranjosti ter »ukvarjanju s samim seboj«. V središču novodobniške filozofije se nahaja posameznik, ki poseduje sposobnost transformacije in učenja, zato lahko s posvečanjem samemu sebi vpliva na kakovost svojega življenja.

Prav glede pojmovanja posameznika pa Tacey zopet kritizira new age in ga primerja z Jungom. Gibanju očita pretirano humanističnost ter usmerjenost k posamezniku, ki se nenehno sprašuje, kaj lahko od duhovnega udejstvovanja pridobi zase, medtem ko Jung posameznika pojmuje predvsem kot posrednika pri razkrivanju neke večje skrivnosti, ki je temelj in cilj našega življenja (Tacey 2001: 18). Zopet se moramo vprašati, ali so novodobniki res tako usmerjeni k lastni »duhovni« pridobitvi, kot meni Tacey, če pa smo pri obravnavi značilnosti novodobnikov ugotovili, da si preko spreminjanja samega sebe prizadevajo doseči spremembe na ravni celotne družbe.

Drury v nadaljevanju svojega razmišljanja o povezavi Junga in gibanja new age izpostavi pomen, ki ga je Jung pripisoval sanjam in fantazijam kot spontanim manifestacijam nezavedne psihe. Razumevanje sanj kot direktnih sporočil iz nezavednega naj bi po Druryjevem mnenju vplivalo na novodobniško ukvarjanje s sanjami na raznovrstnih »sanjskih« delavnicah (Drury 2004: 47). Spomnimo se, kaj je Jung dejal glede sanj v delu *Človek in njegovi simboli*: »Ko imamo opravka z njimi, imejmo pred očmi dve temeljni smernici: prvič, sanje je treba obravnavati kot dejstvo, brez vsakršne vnaprejšnje domneve,

verjeti moramo le, da imajo nekakšen smisel; in drugič, sanje so specifičen izraz nezavednega.« (Jung 2003: 34)

Glede na to, da se novodobniki udeležujejo raznovrstnih delavnic, med njimi tudi »sanjskih«, in se na tak ali drugačen način posvečajo raziskovanju sanjskega gradiva, se lahko strinjamo z Druryjem, da je Jungovo pojmovanje sanj (ne pa samo njegovo) vplivalo na gibanje new age – torej novodobniki, prav tako kot Jung, obravnavajo sanje kot dejstvo in verjamejo v njihov smisel.

Na gibanje new age je po Druryjevem mnenju vplivala tudi Jungova ideja o kolektivnem nezavednem, ki predpostavlja obstoj skupne duševne in duhovne dediščine vsega človeštva. Ta ideja naj bi spodbudila poglobljanje novodobnikov v starodavne mite, pravljice in legende z namenom odkrivanja univerzalne modrosti človeštva (Drury 2004: 48). Tudi Tacey razmišlja o vplivu Jungove ideje kolektivnega nezavednega na new age, vendar ni tako optimističen kot Drury. Meni, da gibanje new age ni ustrezno interpretiralo Jungovega pojma. Kolektivno nezavedno namreč ni zgolj zakladnica duhovne dediščine zunaj posameznika, temveč objektivna resničnost znotraj posameznikove psihe, ki ji je posameznik kot subjektiviteta podrejen (Tacey 2001: 19). Jung je kolektivno nezavedno v delu *Sodobni človek išče dušo* ubesedil takole: »Ko bi smeli nezavedno personificirati, bi ga lahko imenovali kolektivno človeško bitje, ki združuje značilnosti obeh spolov, ki presega kategorije mladosti in starosti, rojstva in smrti, in je, ker ima na voljo človeško izkustvo enega ali dveh milijonov let, domala nesmrtno /.../ Neštetokrat bi živelo življenje posameznika, družine, plemena, naroda in bi dobro poznalo ritem rasti, razcvetanja in propadanja.« (Jung 1994: 144)

Pomembno je poudariti, da je Jung pojem kolektivnega nezavednega vsakič znova in drugače razlagal. Gre za večplasten pojem, ki združuje več različnih aspektov. Kolektivno nezavedno namreč predstavlja tako skupno duhovno dediščino vsega človeštva, ki jo sestavlja izročilo različnih kultur in se manifestira v mitih in pravljicah, kot notranjo objektivno resničnost, ki je po Jungovem mnenju podedovana in usmerja posameznikovo življenje. Glede na to, da se novodobniki intenzivno ukvarjajo z izročilom starodavnih kultur, npr. egipčanske, keltske, indijanske itd., se lahko strinjamo z Druryjem, da je Jung ravno v poudarjanju skupne duhovne dediščine vplival na new age. Novodobniki so torej eno raven pojma kolektivnega nezavednega razumeli in sprejeli, medtem ko se v drugo raven (ki jo poudarja Tacey) niso pretirano poglobljali oziroma so jo razumeli na drugačen način.

Drury nadalje meni in tukaj bi se z njim strinjala, da je Jung s strani gibanja new age spoštovan predvsem zato, ker meni, da je posameznik tisti, ki je odgovoren za potek svojega

življenja. Kot pravi Jung: »Tokrat se mi je razjasnilo: odgovoren sem in na meni je, kako se bo oblikovala moja usoda.« (Jung 1993: 59) Novodobniki namreč izrazito poudarjajo pomen lastne odgovornosti do svojega življenja in duhovnega razvoja.

O vplivu Jungovega pojmovanja religije in procesa individuacije na gibanje new age bom podrobneje govorila v nadaljevanju, na tem mestu pa bi rada še nekaj besed namenila zanimivi tezi gorečega Jungovega zagovornika Davida Taceyja. Tacey namreč meni, da lahko na odnos oziroma odziv, ki bi ga imel Jung na gibanje new age, sklepamo glede na njegov odnos do teozofije, ki se je močno razmahnila ravno v času Jungovega življenja. Korenine gibanja new age gre namreč iskati ravno v teozofičnih idejah in praksah avtorjev, kot sta Annie Besant in Madame Blavatsky, s katerima je bil Jung seznanjen. Tacey poudarja, da Jung teozofiji ni bil pretirano naklonjen in da je do nje gojil distanco, čeprav je priznaval, da ponuja neke vrste odgovor na zahteve duha v posttradicionalnem religijskem kontekstu. Teozofija naj bi, po njegovem mnenju, namenjala preveč pozornosti dobesedni interpretaciji narave duha, zato je bila v okviru teozofije duhovnost (*spirituality*) v nevarnosti, da bi se izrodila v spiritualizem (Tacey 2001: 24). Pa pogledjmo, kaj je Jung dejal o teozofiji:

Nismo še jasno dojeli dejstva, da je zahodnjaška teozofija amaterska imitacija Vzhoda /.../ Teozofi imajo zabavno idejo, da nekje v Himalaji ali Tibetu bivajo mahatme (veliki učitelji), ki navdihujejo ali usmerjajo slehernega človeka na svetu. Vpliv vzhodnjaške vere v magijo je lahko na trezne Evropejce tako močan, da so me nekateri prepričevali, da me pri vsaki dobri stvari, ki jo povem, nehote navdihujejo ti mahatme, in da nič ne izhaja iz mene samega. Mit o mahatmah, ki je v Evropi tako razširjen in ki vanj tako verjamejo, nikakor ni nesmiseln; kakor vsak mit je pomembna psihološka resnica. Prav verjetno se zdi, da duhovne spremenbe, ki smo jim danes priča, izvirajo z Vzhoda. Le da ta Vzhod ni kak tibetanski samostan, poln mahatem, temveč je v določenem smislu znotraj nas. (Jung 1994: 167)

Kljub zgornjemu navedku, v katerem Jung izraža očitno nezadovoljstvo z nekaterimi postavkami teozofije, pa je potrebno reči, da je Jung pogostokrat pozdravil zanimanje ljudi za tovrstna gibanja, saj je to pomenilo, da so se pripravljene obrniti navznoter in si zastaviti vprašanja o sebi, smislu in svetu. Kot pravi Jung:

Strastno zanimanje za omenjena gibanja nedvomno izhaja iz psihične energije, ki je ni več mogoče vlagati v preživele oblike religije /.../ Ne verjamem, da grem predaleč, če rečem, da se sodobni človek v nasprotju s svojim bratom iz devetnajstega stoletja, obrača k psihi z

velikimi pričakovanji; in da to počne brez sklicevanja na katerokoli tradicionalno veroizpoved, temveč prej v gnostičnem smislu religioznega izkustva. (Jung 1994: 160)

Ugibati glede Jungovega odziva na gibanje new age, kakšno je danes, je tvegano početje. Ne bi se mogla strinjati s Taceyjem, ki meni, da bi Jung popolnoma zavrnil new age, kot je v precejšnji meri zavrnil teozofijo. Če ne drugega, menim, da bi Jung vsaj v novodobniškem zanimanju za notranjo transformacijo posameznika našel pozitivni aspekt gibanja new age.

Tacey v svojem delu *Jung and the New Age* (2001) izpostavi še eno zanimivo, vendar malce ostro misel. Podvomi namreč v strokovno usposobljenost piscev, ki so glede sovplivanja Junga in gibanja new age optimistični. Tacey poudarja, da nihče izmed avtorjev, ki pišejo o povezavi Junga z gibanjem new age (omenja Heelasa, Drurya in Fergusonovo), ni ustrezno izobražen na področju jungovske psihologije. Po njegovem mnenju se ti avtorji odzivajo na populistično percepcijo Junga kot očeta gibanja, medtem ko se »profesionalni jungovci« (kamor Tacey šteje tudi sebe) s tem ne strinjajo. Splošno mnenje jungovskih teoretikov in analitikov, kot ga navede Tacey, je: če je Jung asociiran z gibanjem new age in se ga celo šteje za »guruja« gibanja, potem to nedvomno škodi Jungovemu ugledu in posledično ugledu njih samih. Nadalje Tacey ugotavlja, da je bilo o gibanju new age s strani jungovskih teoretikov napisanega zelo malo in to preprosto zato, ker zavračajo kakršnokoli sorodnost z gibanjem. Tacey meni, da jungovci na tem mestu delajo napako ter da bi se morali bolj zanimati za to, kaj se dogaja z »Jungom« zunaj njihovih inštitutov, konferenc in ordinacij. Ker kot teoretiki, ki posedujejo poglobljeno znanje o Jungu in njegovi psihologiji, niso vključeni v njegovo prezentacijo zunanjemu svetu, prihaja tam do napačnega razumevanja Jungovih idej (Tacey 2001: 26–27).

Taceyjev pomislek glede strokovne usposobljenosti piscev o vplivu Junga na new age poraja celo vrsto vprašanj. Ali je potrebno za sklepanje o vplivu Junga na new age izčrpno poznati Jungovo psihologijo? Ali je potrebno izčrpno poznati new age? Ali lahko jungovski teoretiki objektivno sklepajo na vez med Jungom in gibanjem new age, če pa nam Tacey pove, da imajo do njega izrazito odklonilen odnos? Ali lahko Tacey na hitro opravi z mnenjem Paula Heelasa, sociologa religije? Menim, da zastavljena vprašanja Taceyjevo tezo postavljajo pod vprašaj in pričajo o njegovi pristranskosti.

5.2 Vpliv Jungovega pojmovanja religije na gibanje new age

Jungovo zanimanje za religiologijo je bilo vseživljenjsko. Že od mladih nog so ga zaposlovala vprašanja o bogu, duši, zlu in trpljenju. Z veliko vnemo je proučeval različne veroizpovedi in bil eden izmed redkih v svojem času, ki so religijo kot fenomen proučevali s psihološkega vidika. Znanstveno srenjo in krščanske teologe je soočal z radikalnimi interpretacijami religijskih pojmov, katerim ne eni ne drugi niso bili pretirano naklonjeni. So pa njegove interpretacije, po mnenju Roberta A. Segala, naletele na plodna tla nekaj desetletij kasneje in sicer znotraj gibanja new age.

Jung je menil, da je religioznost inherentna lastnost človekove psihe. Po mnenju Roberta A. Segala je ravno tu opaziti Jungov vpliv na new age – na pojmovanju religije v smislu odkrivanja božanskosti znotraj lastne osebnosti. Ali z drugimi besedami: religioznost se nanaša na odkrivanje in kultivacijo duhovnega jaza (Segal v Sutcliffe 2000: 65). Glede na to, da smo pri obravnavi gibanja new age ugotovili, da novodobniki religiozno izkušnjo širše pojmujejo kot transformacijo in duhovno rast, bi se strinjala s Segalom, seveda pa je potrebno poudariti, da gibanje new age ni izoblikovalo omenjene postavke le na podlagi Jungovega vpliva, temveč gre za skupek vplivov tako iz področja psihologije kot religiologije.

Segal nadalje meni, da je Jungov vpliv na new age viden predvsem v njegovem poudarjanju izkustvene plati religije. Za Junga namreč jedro religije ne predstavlja vera/verovanje, temveč izkustvo, ki je zaznamovano z numinoznostjo (Segal v Sutcliffe 2000: 67). Novodobniki, prav tako kot Jung, poudarjajo pomen lastnega izkustva duhovne resnice. Verjamejo v obstoj absolutne resničnosti, s katero lahko stopijo v stik le preko izkustva. Menim, da se lahko na tem mestu strinjamo s Segalom in upravičeno sklepamo o vplivu Junga na new age.

Ko govorimo o vplivu Jungovega pojmovanja religije na new age, ne moremo mimo njegovega intenzivnega zanimanja za vzhodnjaško filozofijo in modrost. Jung je namreč poglobljeno proučeval ideje hinduizma, budizma, taoizma in konfucionizma, iz katerih je črpalo tudi gibanje new age. Spoštovanje in naklonjenost Vzhodu je nedvomno nekaj, kar ju druží.

Jung je menil, da je potrebno filozofske, teološke in psihološke teorije zahodne tradicije postaviti v širši kontekst in jih primerjati z idejami drugega prostora in časa. Sam se je pri oblikovanju teoretskih pojmov naslanjal na mnoge psihološke in religijske uvide izven zahodne tradicije in tako dosegel veliko širino interpretacije svojih pojmov (Clarke v Jung 1995: 13).

Na Jungovo zanimanje za izročilo Vzhoda sta vplivala predvsem dva posameznika in sicer sinolog in prevajalec *Knjige premen (I Ching)*²⁷ Richard Wilhelm ter indolog Heinrich Zimmer. V času, ko se je Jung razšel s Freudom in se zaradi svojih revolucionarnih idej oddaljil od psihoanalitskega združenja, naj bi mu ravno tekst Richarda Wilhelma *The Secret of the Golden Flower*, h kateremu je napisal predgovor, potrdil pravilnost njegovih predpostavk. Heinrich Zimmer je Junga prevzel z izčrpnim poznavanjem indijske mitologije in tako pripomogel k njegovemu iskanju vzporednic med indijsko mislijo ter analitično psihologijo. Junga je zanimal predvsem hinduistični koncept duše, *atmana*, ki se je močno približeval njegovemu konceptu sebstva. Jungovo zanimanje za Vzhod se je nadaljevalo z njegovim proučevanjem *Tibetanske knjige mrtvih*, za katero je prav tako napisal predgovor. Menil je, da gre za knjigo globokega psihološkega vpogleda, ki lahko posameznika uvede v proces individuacije. Zakaj je torej Jung namenjal toliko časa in pozornosti modrosti Vzhoda? Odgovor na to vprašanje se skriva v Jungovem prepričanju, da Vzhod, za razliko od Zahoda, ponižno priznava globino in kompleksnost človekove psihe in si prizadeva za njeno raziskovanje. Zahod naj bi, po njegovem mnenju, skozi zgodovino razvijal predvsem racionalne aspekte psihe, ki so povezani z nadzorom zunanjega sveta, medtem ko je Vzhod razvijal tiste aspekte, ki so povezani z nadzorovanjem notranjega sveta. Jung je bil prepričan, da se zahodni človek v objemu znanstvenega racionalizma ter ugaslih duhovnih resnic vse bolj in bolj oddaljuje od pristnega stika s samim seboj ter doživlja hudo duhovno krizo. Izhod iz te krize je Jung našel v modrosti Vzhoda, ki bi lahko zahodnjaku nudila potreben navdih in motivacijo za duhovno udejstvovanje. Jung kljub temu ni odobral pretiranega istovetenja zahodnjakov z vzhodno filozofijo, ker je menil, da morajo zahodnjaki ostati znotraj svojih zgodovinskih, kulturnih in duhovnih vplivov in da jim je modrost Vzhoda lahko le v pomoč (Clarke v Jung 1995: 13–20).

Leta 1938 se je Jung na povabilo britanske vlade odpravil na tromesečno potovanje po Indiji. Indija ga je z vsemi svojimi pojavnostmi močno prevzela, vendar je hkrati ostal zelo trden v svojih prepričanjih (Clarke v Jung 1995: 7) Poglejmo si, kaj je Jung dejal glede indijskih »svetih mož«:

Nasprotno pa sem se izogibal srečanjem z vsemi tako imenovanimi »svetniki«. Ogibal sem se jih zato, ker sem se moral zadovoljiti s svojo lastno resnico in nisem smel sprejeti nič drugega kot tisto, kar sem lahko sam dognal. Če bi se učil od svetnikov in če bi hotel sprejeti njihovo

²⁷ *I Ching* je najpomembnejša knjiga konfucianskega kanona (Smrke 2000: 132).

resnico za svojo, bi se mi to zdelo kot kraja. Njihova modrost pripada samo njim, meni pa pripada le tisto, kar izvira iz mene samega. V Evropi si ne morem prav nič sposoditi od vzhoda, temveč moram živeti iz samega sebe – iz tistega, kar mi pove moja notranjost, ali iz tistega, kar mi prinaša narava. (Jung 1993: 287)

Tako Jung kot gibanje new age se spogledujeta z modrostjo Vzhoda, v tem sta si podobna. Duhovna kriza, katero je Jung opazal na začetku dvajsetega stoletja, po mnenju novodobnikov še vedno traja in tudi oni se, tako kot Jung, po »zdravilo« za to krizo odpravljajo na Vzhod (ne pa samo tja). Tako Jung kot novodobnik poudarjata lastno izkušnjo resnice. Oba sta sicer resnici Vzhoda zelo naklonjena in jo vzameta v obzir, vendar si oba prizadevata najti svojo lastno resnico. Med Jungom in gibanjem new age pa obstajajo, glede njune navezave na Vzhod, tudi razlike. Za razliko od gibanja new age, ki svojim pripadnikom ponuja celo vrsto vzhodnjaških duhovnih tehnik, kot sta npr. joga in meditacija, je bil Jung do uporabe teh tehnik s strani zahodnjakov zadržan. Menil je namreč, da zahodnjaki zaradi svojih kulturnih in duhovnih specifičnosti ne zmorejo nikoli v celoti dojeti ali izkusiti bistva teh tehnik. Menil je tudi, da utegne biti preveč intenzivno ukvarjanje z jogo ali meditacijo nevarno za psihološko ravnovesje zahodnega človeka (Clarke v Jung 1995: 20). Na tem mestu lahko nemara rečemo, da je new age bolj odprt za dejanske, praktične vplive z Vzhoda, medtem ko se Jung posveča predvsem filozofskim.

Od vseh veroizpovedi je bil Jung še najbolj kritičen do krščanstva in sicer predvsem do njegovih institucionalnih aspektov. Menil je, da je krščanski nauk, kot ga podaja cerkev, izprazen izkustva numinoznega, ki je bistvo vsake religije. Kljub temu pa Jung ni v celoti zavrnil krščanstva, posvečal se je predvsem krščanski mistiki in gnozi. V splošnem zase meni, da goji pozitiven odnos do vseh religij:

Kakor je razvidno, pripisujem vsem religijam pozitivno vrednost. V njihovem simbolizmu prepoznavam tiste podobe, ki sem jih odkril v sanjah in fantazijah svojih pacientov. V njihovih moralnih naukih vidim prizadevanja, ki so enaka ali podobna prizadevanjem mojih pacientov, ko sledeč lastnemu vpogledu ali navdihu, iščejo pravi način ravnanja s silami notranjega življenja. Globoko me zanimajo ceremonialni, liturgični in inicijacijski obredi ter asketske vaje v vseh oblikah in različicah, in prav tako raznovrstne tehnike, katerih cilj je, doseči primeren odnos do teh sil. (Jung 1994: 95)

Pri gibanju new age je prav tako zaznati pozitiven odnos do vseh religij, pri čemer novodobniki, tako kot Jung, zavračajo njihovo dogmatsko naravo. Menijo, da so religije duhovna zakladnica vsega človeštva, iz katere lahko vsak posameznik poljubno črpa ter si jo po svoje razlaga.

David Tacey kljub številnim kritikam gibanja new age priznava celo vrsto pozitivnih vplivov Junga na gibanje, čeprav jim, resnici na ljubo, v delu *Jung and the New Age* (2001) nameni le malo pozornosti. Tacey na primer meni, da je poglobljena Jungova ideja, ki jo new age posvoji in ustrezno raztolmači, ideja o tem, da če gre boga iskati kjerkoli, ga je potrebno iskati v lastni notranjosti (Tacey 2001: 20). Jung namreč boga pojmuje kot psihično dejstvo, ki je v človekovi psihi prisotno v obliki arhetipa sebstva. Sebstvo je središče in totaliteta človekove psihe, ki je istovetno z notranjim izkustvenim božanstvom. Tudi novodobniki notranje božanstvo pojmujejo na podoben način. Znotraj sebe ga izkušajo kot »višji jaz« ali »duhovni jaz«, preko katerega so povezani z absolutno resničnostjo. »Bog« se torej tako v jungovskem kot v novodobniškem smislu nahaja znotraj posameznika in v tem smislu je new age, kot pravi Tacey, pravilno razumel Junga. Ne moremo pa trditi, da je zgolj Jung s svojim pojmovanjem sebstva vplival na novodobniški koncept duhovnega jaza, če pa je Jung sam oblikoval svoj pojem v navezavi na indijsko filozofijo, iz katere črpa tudi new age. Gre torej za skupek različnih vplivov, med katerimi se nedvomno nahaja tudi Jungov koncept sebstva.

Jungov odnos do boga intrigira mnoge avtorje. Tako Drury kot Segal se sprašujeta, če bi Junga, glede na njegove številne izjave, ki temeljijo na izkustvu, lahko pojmovali kot gnostika oz. nekoga, ki je »spoznal« boga. Oba se pri tem navezujeta na Jungov znameniti odgovor na vprašanje novinarja BBC-ja, ki se glasi, če verjame v boga. Jung je na to vprašanje odgovoril, da mu ni treba verjeti, da preprosto »ve« (Drury 2004: 48). Jung je na več mestih v svojih delih in drugod izražal svoje brezpogojno prepričanje v obstoj boga. V nekem pismu redovnemu duhovniku je Jung dejal: »Zdi se mi, da vse moje misli krožijo okrog Boga kot planeti okrog Sonca in jih ni mogoče odvrniti od njega, kot ni mogoče odvrniti planetov od Sonca. Če bi moral tej sili nuditi kakšenkoli odpor, bi moral to čutiti kot najhujši greh.« (Jung 1993: 10)

Tudi pri gibanju new age je opaziti nekakšno gotovost v boga v smislu absolutne resničnosti, ki povsem samoumevno obstaja, le odkriti jo je potrebno znotraj sebe.

5.3 Vpliv Jungovega pojmovanja procesa individuacije na gibanje new age

Kot smo že omenili, je proces individuacije eden izmed ključnih konceptov Jungove analitične psihologije. Gre za proces osebnostnega razvoja in notranje rasti, v katerem posameznik integrira določene nezavedne psihične vsebine v zavest in postaja celostno bitje. Cilj procesa individuacije je doseganje stopnje sebstva, v katerem posameznik prepozna svojo božanskost. Jungov proces individuacije se približa središčnemu konceptu gibanja new age, ki ga novodobniki širše pojmujejo kot duhovno rast, osebno transformacijo ali, kot pravi Barbara Potrata v članku »*Duhovnost nove dobe*« (2001), »delo na sebi«. V tem podpoglavju bomo poskušali ugotoviti, v kolikšni meri se ta dva koncepta dejansko približata in kaj o tem menijo različni avtorji.

Potrata novodobniški koncept »dela na sebi« izenači s procesom individuacije. Opiše ga kot dolgotrajen proces ozaveščanja negativnih mišljenjskih vzorcev, potlačenih čustev ter spoznavanja družbene pogojenosti posameznika.

Koncept »delati na sebi« je pravzaprav proces individuacije. Ker je »delo na sebi« doživljenjski (in večživljenjski) proces, novodobniki tako na raznih tečajih, predavanjih, meditacijah, delavnicah, osebnih posvetovanjih, v terapevtskih in prijateljskih pogovorih nenehno dobivajo nove vpoglede v svoj položaj v širši družbi, saj nenehno spoznavajo nove in nove »mišljenjske vzorce«, ki jih vsiljujejo predvsem družba in njene norme. (Potrata 2001: 171–172)

Ko se posameznik osvobaja negativnih mišljenjskih vzorcev ter pogojenosti s strani družbe, prihaja v vedno večji stik s samim seboj in s svojo notranjo absolutno resničnostjo, torej z bogom v sebi. Pri tem mu lahko pomaga vrsta novodobniških tehnik in praks (Potrata 2001: 172). Na tem mestu lahko ugotovimo, da sta si Jungov proces individuacije in novodobniški koncept »dela na sebi« kot ga predstavi Potrata, zelo podobna. Oba poudarjata transformacijo posameznika z ozaveščanjem nezavednih vsebin. Cilj obeh je prepoznavanje lastne božanske biti, da česar lahko pride le, če so določeni negativni mišljenjski vzorci preseženi. Med Jungovim in novodobniškim pojmovanjem procesa notranje rasti pa obstajajo tudi razlike. Jung na primer v svojem pojmovanju ne poudarja v tolikšni meri osvoboditev posameznika izpod družbenih spon kakor gibanje new age. Jung se osredotoča predvsem na sponse, ki se nahajajo znotraj posameznika, v njegovem nezavednem. Nadalje bi lahko dejali, da je Jungov proces individuacije pojmovan širše kot novodobniški koncept »dela na sebi«, ker vključuje

spoznavanje in integracijo kolektivnih nezavednih vsebin (arhetipov), ki so vsemu človeštvu skupne. Opozorila pa bi še na eno razliko in sicer, da se novodobniško »delo na sebi« prične, ko posameznik začne iz takšnega ali drugačnega razloga čutiti, da ga življenje, kot ga živi, ne zadovoljuje več, medtem ko se Jungov proces individuacije prične že v dobi otroštva in zgodnje mladosti, ko se posameznik prvič sreča z elementi nezavedne psihe.

O vplivu Jungovega procesa individuacije na gibanje new age razmišljata tudi Paul Heelas in Nevill Drury. Heelas meni, da je Jung s svojim pojmovanjem procesa individuacije nedvomno vplival na new age. Opaža namreč, da mnogi novodobniški terapevti kot izhodiščno točko svoje »duhovne psihoterapije« uporabljajo ravno proces individuacije (Heelas 1996: 46). Tudi Drury meni, da je Jung s pojmovanjem procesa individuacije vplival na new age in sicer predvsem z njegovim poudarkom na transformaciji, ki jo ta proces izzove (Drury 2004: 48).

Zanimivo pa je tudi razmišljanje Davida Taceyja, ki je do novodobniške interpretacije Jungovega procesa individuacije zelo kritičen. Tacey meni, da gibanje new age spreminja pot individuacije v užitka željno izkušnjo, pri kateri se namesto preseganja ega zgodi njegova inflacija. Čeprav si novodobniki prizadevajo, da bi presegli Jaz, pravzaprav ostajajo vpeti v njem, v njegovih željah in fantazijah (Tacey 2001: 37). Pa si pogledjmo, kako Tacey razume novodobniški koncept duhovne rasti oziroma »dela na sebi« v primerjavi z Jungovim procesom individuacije.

Tako kot Heelas pri obravnavi značilnosti novodobnikov tudi Tacey ugotavlja, da začne posameznik naenkrat nekaj pogrešati v svojem življenju. Ne zmore se več identificirati s prevladujočimi vrednotami v družbi, vsakdanje življenje mu ne predstavlja več izziva, postane nejevoljen in pogostokrat zapade v depresijo. Ko se to zgodi, začnejo sile v nezavednem delovati. Posameznik začne raziskovati svojo notranjost in se poglobljati v razloge za svoje občutke. Prebirati začne duhovno literaturo in se udeleži katere izmed novodobniških delavnic. Občutja in čustva, ki so bila prej zanemarjena ali potlačena, so sedaj namensko kultivirana. Tacey meni, da je za posameznika v takem stanju odprtosti Jungovo povabilo v svet arhetipov, sanj in svetega nadvse mamljivo, zato tej fazi posameznikovega raziskovanja pravi »jungovska faza«, ki naj bi potekala vzporedno z njegovim zanimanjem za jogo, meditacijo, šamanizem, astrologijo itd. Na tem mestu sile nezavednega preplavijo posameznikov Jaz in sicer do te mere, da se meja med resničnostjo in domišljijo v njem zabriše. Posameznik izgubi stik z okoljem, njegova interakcija z družbo je oslABLJENA. Počuti se, da so mu v življenju namenjene velike stvari in da ima neskončno število možnosti. Tacey opozarja, da se mora posameznik na tem mestu zavedati, da je prvi stik z nezavednim in njegovimi vsebinami, ki posameznika tako prevzamejo, šele prvi korak na poti individuacije.

Posameznik se mora sčasoma naučiti obstajati v dveh realnostih naenkrat, v realnosti življenja Jaza in hkrati vzdrževati dostop do kozmične in arhetipske resničnosti znotraj svoje psihe. Ko se to zgodi, lahko rečemo, da se je posameznik zares podal na pot individuacije in zapustil t.i. stanje infantilne duhovnosti. Prav to pa Tacey očita novodobnikom: da ostajajo v stanju infantilne duhovnosti ter da se njihov proces individuacije še ni zares pričel (Tacey 2001: 35–37).

Tacey torej meni, da novodobnik ob prvem intenzivnejšem stiku s silami nezavednega pod temi silami kloni in dopusti, da ga v celoti preplavijo. Pa pogledjmo, kaj smo glede sovplivanja nezavednih sil in zavesti v okviru Jungove psihologije ugotovili do sedaj.

Pri obravnavi odnosa med arhetipi in Jazom znotraj Jungove teorije arhetipov smo ugotovili, da je ena (ne pa edina) izmed možnosti njihovega sovplivanja, da arhetipi Jaz popolnoma prežamejo, kar povzroči inflacijo Jaza oziroma identifikacijo Jaza z arhetipi. Von Franzeva nam razloži, da v tem primeru pride do identifikacije Jaza z negativnim vidikom sebstva, ki povzroči, da »človek utone v lastnem nezavednem in se izgubi v lastnih čustvih« (von Franz v Jung, 2003: 219), kar se po Taceyjevem mnenju zgodi z novodobniki. Von Franzeva, tako kot Tacey opozarja na nevarnost identifikacije Jaza z negativnim vidikom sebstva: »Temna stran sebstva je najnevarnejša od vseh, ker je v njem najsilnejša moč. Povzroči, da ljudje 'spletejo' megalomanske ali enako pogubne fantazije, ki jih bodo 'obsedle' in zajele. V takšnem stanju bo posameznik mislil, da je doumel in rešil kozmično uganko; ves bo iz sebe, saj je izgubil stik z resničnostjo.« (von Franz v Jung 2003: 218).

Na tem mestu se porajata dve vprašanji, na kateri bom poskušala odgovoriti ali pa ju vsaj problematizirati. Prvo vprašanje se glasi: ali se novodobniki res nahajajo v stanju infantilne duhovnosti, kot meni Tacey, in so se zaustavili že na prvi stopnji procesa individuacije, torej ob prvem stiku s silami nezavednega? In drugo vprašanje: ali je za novodobnike neizbežno, da se identificirajo z negativnim vidikom sebstva, kar vodi v inflacijo Jaza?

Da bi lahko odgovorili na zastavljeni vprašanji, naj na kratko osvetlimo stopnje procesa individuacije, kot jih je podala Marie-Louise von Franz. V grobem navaja štiri stopnje, skozi katere gre posameznik na poti individuacije. Posameznik se najprej v obliki sanj in fantazij prvič sreča z elementi nezavedne psihe. Ko naleti na določene negativne lastnosti svoje osebnosti, ki so bile zaradi takšnega ali drugačnega razloga izrinjene iz področja zavesti, se zanj prične naslednja stopnja procesa individuacije, ozaveščanje sence. Posameznik se mora kar se da pogumno spoprijeti s svojo senco in jo integrirati v zavestni del osebnosti. Le tako bo postal cel, s tem, da bo ozavestil tako svojo pozitivno kot negativno plat. Nadaljnja stopnja

v procesu individuacije še pogloblja težnjo po celosti, vendar iz drugega vidika. Posameznik namreč nima samo pozitivne in negativne plati svoje osebnosti, temveč ima tudi žensko in moško plat. Arhetip, ki spodbuja integracijo ženske plati v moškem, se imenuje anima, in arhetip, ki spodbuja integracijo moške plati v ženski, se imenuje animus. Ko so vsi ti arhetipi uspešno integrirani v posameznikovo zavest, se posameznik poda na zadnjo stopnjo procesa individuacije; stopnjo sebstva, v kateri se vsa nasprotja znotraj psihe pomirijo, posameznik pa spozna samega sebe in svojo božansko naravo (von Franz v Jung 2003: 168–219).

V središču novodobniškega »dela na sebi« se nahaja težnja po preseganju družbenega Jaza (ega) in postopno razkrivanje duhovnega jaza. Ob tem je potrebno ozaveščati in preobraziti številne negativne mišljenjske vzorce, ki so jih posamezniki v teku svojega življenja ponotranjili (Potrata 2001: 169). Menim, da se tovrstno ozaveščanje zelo približa drugi stopnji procesa individuacije, kot ga navaja von Franzeva, torej »ozaveščanju sence«. Novodobniki si preko ozaveščanja negativnih lastnosti svoje osebnosti prizadevajo za notranjo celovitost in se v ta namen udeležujejo raznovrstnih delavnic, seminarjev in tečajev. Z vztrajnim »delom na sebi« razvijajo samozavedanje in prihajajo v vse večji stik s samim seboj in s svojim duhovnim jazom, ki ga izkušajo kot notranje božanstvo (Potrata 2001: 172). Cilj »dela na sebi« je torej razkrivanje duhovnega jaza, ki vodi in usmerja posameznika, tako pojmovanje pa se zelo približa cilju procesa individuacije, ki predstavlja sebstvo.

Novodobniško »delo na sebi« torej nedvomno vključuje določene stopnje Jungovega procesa individuacije, zato se ne moremo strinjati s Taceyjem, ki meni, da so se novodobniki zaustavili že na prvi stopnji tega istega procesa.

Kot odgovor na vprašanje, ali je za novodobnike neizbežno, da se identificirajo z negativnim vidikom sebstva, kar vodi v inflacijo Jaza, kot meni Tacey, pa bi poudarila, da von Franzeva pri obravnavi pozitivnih in negativnih vidikov sebstva izpostavi dejstvo, da je identifikacija posameznika z negativnim vidikom sebstva zgolj ena izmed možnosti. Jaz se lahko s sebstvom poveže, ne da bi se z njim poistovetil, in sicer tako, da ga prepozna kot novo središče v psihi. V tem primeru ne pride do inflacije Jaza, ampak do podreditve Jaza neki večji resničnosti, pri čemer pa Jaz ne izgubi svoje vloge znotraj psihe (von Franz v Jung 2003: 219).

Pri obravnavi značilnosti gibanja new age smo ugotovili, da se novodobniki zavedajo, da morajo ostati »prizemljeni«, torej vpeti v zadeve Jaza, in se ne zgolj posvečati razvijanju duhovnega jaza. Ali so v svojem prizadevanju uspešni ali ne, na tem mestu ne moremo soditi. Kljub temu menim, da je Taceyjevo mnenje o neizbežni inflaciji Jaza ob stiku novodobnikov z nezavednimi psihičnimi vsebinami pretirano.

6. Zaključek

V zaključnem delu diplomske naloge si bom prizadevala ovreči ali potrditi zastavljene hipoteze glede vpliva Carla Gustava Junga na gibanje new age ter podati nekaj sklepnih ugotovitev glede njunega sovplivanja.

Zastavljene hipoteze so bile:

- *Analitična psihologija Carla Gustava Junga je v veliki meri vplivala na gibanje new age*
- *Ključna koncepta, ki sta vplivala na gibanje new age, sta bila Jungovo pojmovanje religije ter proces individuacije*
- *Gibanje new age je priredilo in preoblikovalo določene Jungove koncepte (primer: proces individuacije)*

Jungova analitična psihologija je izjemno svojevrstna in kompleksna. Od vseh psihoanalitskih smeri, ki so se razvile ob koncu devetnajstega in na začetku dvajsetega stoletja, je še najbolj drzna in sicer zato, ker odkrito vstopa na področje »božanskega« in se ukvarja s pojmi, ki se izmikajo zdravorazumskemu dojemanju. Glede na to, da gibanje new age črpa svoje ideje iz različnih psiholoških sistemov, med drugim tudi Jungove analitične psihologije, me je v okviru diplomske naloge zanimalo predvsem, v kolikšni meri so Jungove ideje vplivale na new age.

Jung je pogostokrat izražal mnenje, da se sodobni človek nahaja v duhovni krizi, ki jo povzročata pretirani materializem in znanstveni racionalizem zahodne družbe. V številnih svojih delih je spodbujal ljudi, naj se obrnejo navznoter in raziščejo globine svoje duševnosti, eno izmed teh je npr. *Sodobni človek išče dušo*, ki je izšlo leta 1933. Nekaj desetletij kasneje gibanje new age Jungu vneto prikimava in meni, da sodobni človek še vedno išče dušo. Novodobniki ljudem, prav tako kot Jung, priporočajo potovanje v lastno notranjost, kjer je mogoče obnoviti izgubljeni stik s samim seboj. Na potovanju navznoter se poslužujejo različnih tehnik in praks, ena izmed njih je proučevanje sanjskega gradiva, s čemer se je intenzivno ukvarjal tudi Jung. Njegovo zagovarjanje pomembnosti sanj pri raziskovanju globljih plasti psihe je nedvomno vplivalo na pozornost, ki jo novodobniki namenjajo sanjam. Ugotovili smo, da je Jung na filozofijo gibanja new age vplival tudi s pojmom kolektivnega nezavednega, ki predpostavlja obstoj skupne duševne in duhovne dediščine vsega človeštva. Novodobniki namreč, podobno kot Jung, verjamejo v obstoj univerzalne modrosti človeštva,

ki je kulturno specifična in se izraža v mitih, pravljičah in legendah. Novodobniki se zgledujejo po Jungu tudi glede njegovega poudarjanja odgovornosti, ki jo nosi vsak posameznik za potek svojega življenja.

V okviru druge hipoteze sem postavila trditev, da je Jung na gibanje new age še prav posebej vplival s svojim pojmovanjem religije in procesa individuacije. Najprej si oglejmo vpliv Jungovega pojmovanja religije. Jung je menil, da je religioznost psihična danost vsakega posameznika. Posameznik je religiozen na način, da skozi proces individuacije znotraj sebe odkriva notranje izkustveno božanstvo – sebstvo. Razkrivanje sebstva je enako religioznemu izkustvu, ki je po Jungovem mnenju zaznamovano z numinoznostjo. Ugotovili smo, da je Jungovo poudarjanje numinoznega izkustva kot temelja duhovnega udejstvovanja močno zaznamovalo gibanje new age. Novodobniki si namreč, prav tako kot priporoča Jung, prizadevajo izkusiti »numinozno« znotraj sebe. Preko različnih novodobniških tehnik in praks stopajo v stik z »duhovnim« jazom, ki v Jungovi analitični psihologiji ustreza pojmu sebstva. Proces, ki vodi do spoznanja sebstva, je Jung imenoval proces individuacije. Ugotovili smo, da se proces individuacije kot proces osebnostnega razvoja in notranje rasti močno približa novodobniškemu konceptu »dela na sebi«. Tako Jungov proces individuacije kot novodobniško »delo na sebi« namreč predpostavljata integracijo nezavednih psihičnih vsebin v zavest. Ozaveščanje in sprejemanje teh vsebin vodi v vse večjo notranjo celovitost, ki se razkriva kot notranje božanstvo. Novodobnik stopi v stik s svojim duhovnim jazom, »jungovec« pa s sebstvom. Tako duhovni jaz kot sebstvo predstavljata novo središče v psihi, ki mu je Jaz podrejen.

Glede na do sedaj povedano menim, da lahko prvi dve zastavljeni hipotezi glede Jungovega vpliva na gibanje new age upravičeno potrdimo; analitična psihologija Carla Gustava Junga je v veliki meri vplivala na gibanje new age, pri čemer sta imela ključno vlogo Jungovo pojmovanje religije in procesa individuacije.

Okvir tretje hipoteze sem prevzela od Davida Taceyja, avtorja knjige *Jung and the New Age* (2001), ki se ukvarja z novodobniško interpretacijo Jungove analitične psihologije in je do nje precej kritičen. Po Taceyjevem mnenju je gibanje new age priredilo in preoblikovalo določene Jungove koncepte in sicer na način, ki je ustrezal filozofiji gibanja. V okviru tretje hipoteze sem se spraševala, ali se je to zgodilo z Jungovim pojmom procesa individuacije. Ali so novodobniki priredili in preoblikovali proces individuacije v koncept »dela na sebi« po svoji volji? Tacey meni, da je tako. Meni, da se novodobniki ukvarjajo le s prvo stopnjo procesa individuacije, v kateri nezavedne sile (arhetipi) preplavijo njihov Jaz in povzročijo občutke vsevednosti in superiornosti. Po njegovem mnenju se novodobniki še zdaleč niso začeli

ukvarjati z bolj zahtevnimi stopnjami procesa individuacije, ki vključujejo ozaveščanje sence, integracijo nezavedne podobe ženske ali moškega ter stik s sebstvom. Ugotovili smo, da se na tem mestu s Taceyjem ne moremo strinjati. Novodobniško »delo na sebi« namreč vključuje tako Jungovo soočenje s senco v smislu ozaveščanja negativnih osebnostnih lastnosti in mišljenjskih vzorcev kot stik s sebstvom v smislu postopnega razkrivanja duhovnega jaza. Glede na povedano menim, da lahko upravičeno trdimo, da je gibanje new age ustrezno interpretiralo bistvo Jungovega procesa individuacije in ga ni po svoji volji preoblikovalo. Potemtakem lahko tretjo zastavljeno hipotezo ovržemo; gibanje new age ni priredilo in preoblikovalo Jungovega pojma procesa individuacije. Kljub nekaterim razlikam med novodobniškim in Jungovim pojmovanjem ostaja bistvo »dela na sebi« in procesa individuacije enako.

Ob koncu bi dodala še to, da me je osebno pri proučevanju vpliva Carla Gustava Junga na gibanje new age, najbolj presenetila njegova »preroškost«. Jung je namreč menil, da se bo duhovna kriza sodobnega človeka, ki jo je opazal med ljudmi prve polovice dvajsetega stoletja, le še stopnjevala in da bodo posamezniki iskali vedno nove načine, da bi se z njo spoprijeli. Eden izmed teh načinov je nastopil nedolgo po Jungovi smrti v obliki gibanja new age. Gibanje je povzelo in še stopnjevalo Jungova opažanja. Posamezniku, ki se sooča z duhovno razvrednotenim svetom, obljublja izhod iz teme in dvig v svetlobo. Ob tem se novodobniška in Jungova, predvsem poznejša dikcija, izjemno približata. Na nekaterih mestih bi Jungove besede lahko nemara celo zamenjali za novodobniški manifest:

Pomembno je, da imamo skrivnost in slutnjo nečesa neznanega. To izpolnjuje življenje z nečim neosebnim, numinoznim. Kdor tega ni izkusil, je zamudil nekaj pomembnega. Človek mora čutiti, da živi v svetu, ki je v določenem pogledu poln skrivnosti, da se v njem dogajajo in da v njem lahko izkušamo stvari, ki ostajajo nerazložljive, in ne le take, ki se dogajajo po pričakovanju. Nepričakovano in nezaslišano spadata v ta svet. Le tedaj je življenje celota.
(Jung 1993: 365)

7. LITERATURA

- Adler, Alfred (1999): *Smisel življenja*. Ljubljana: Založba Sophia.
- Battista Ana (1992): Portret Timothyja Learyja: Droge in virtualna realnost. *Časopis za kritiko znanosti, Happy New Age: Razčarani svet, ki se čara spet*, 28-30.
- Brooke, Roger (1991): *Jung and Phenomenology*. London: Routledge.
- Bruce, Steve (1996): *Religion in the modern world: From Cathedrals to Cults*. New York: Oxford University Press Inc.
- Črnič, Aleš (2001): Nirvanizacija globalne vasi: Privlačnost azijskih religij za sodobne zahodne družbe. *Časopis za kritiko znanosti* 29 (202-203), 141-161.
- Debeljak, Aleš (1994): *Temno nebo Amerike*. Celovec: Založba Wieser.
- Drury, Nevill (2004): *The New Age: Searching for the Spiritual Self*. London: Thames & Hudson Ltd.
- Edinger, Edward F. (2004): *Jaz in arhetip*. Ljubljana: Študentska založba.
- Ferguson, Marilyn (1992): Vodnarjeva zarota. *Časopis za kritiko znanosti, Happy New Age: Razčarani svet, ki se čara spet*, 6-11.
- Franz, Marie-Louise von (1988): *Puer aeternus*. Ljubljana: ME TA.
- Goljevšček, Alenka (1996): *New Age in krščanstvo*. Koper: Ognjišče.
- Heelas, Paul (1996): *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Jung, K. G. (1984): *Psihološki tipovi*. Novi Sad: Matica srpska.
- Jung, Carl Gustav (1993): *Spomini, Sanje, Misli*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Jung, Carl Gustav (1994): *Sodobni človek išče dušo*. Ljubljana: Julija Pergar.

- Jung, Carl Gustav (1995): *Arhetipi, kolektivno nezavedno, sinhroniciteta*. Maribor: Katedra.
- Jung, Carl Gustav (1995a): *Jung on the East*. London: Routledge.
- Jung, Carl Gustav (1996): *Religija in psihologija; (zbornik razprav, prevodov in komentarjev)*. *Poligrafi* 1 (3/4). Ljubljana: Nova revija.
- Jung, Carl Gustav (2003): *Človek in njegovi simboli*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Lamovec, Tanja (1986): *Psihologija motivacije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Oddelek za psihologijo.
- Lewis, James R. in Melton, J. Gordon (ur.). (1992): *Perspectives on the New Age*. Albany: State University of New York.
- Luckmann, Thomas (1997): *Nevidna religija*. Ljubljana: Krt.
- Musek, Janek (2003): *Zgodovina psihologije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Oddelek za psihologijo.
- Otto, Rudolf (1993): *Sveto: O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana: Nova revija.
- Pascal, Eugene (1999): *Živeti z Jungom*. Ljubljana: Sophia.
- Potrata, Barbara (2001): Duhovnost nove dobe. *Časopis za kritiko znanosti* 29 (202-203), 163-179.
- Smrke, Marjan (2000): *Svetovne religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Sutcliffe, Steven in Bowman, Marion (ur.). (2000): *Beyond New Age – Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Tacey, David (2001): *Jung and the New Age*. East Sussex: Brunner-Routledge.
- Uršič, Marko (1994): *Gnostični eseji*. Ljubljana: Nova revija.