

Izvorni znanstveni članek (1.01)  
 Bogoslovni vestnik 76 (2016) 1, 177–190  
 UDK: 159.964:2  
 Besedilo prejeto: 10/2015; sprejeto: 03/2016

*Christian Gostečnik, Robert Cvetek, Tanja Repič Slavič*  
*in Tanja Pate*  
**Vloga religije v psihoanalizi**

*Povzetek:* Terapevtski proces, ki se globoko dotika posameznikove najbolj ranljive notranjosti, lahko zato vedno poseže tudi v radikalni preobrat dojemanja religije in Boga, ki je lahko zaradi globokih travm zelo skrivljena. Ta preobrat pa lahko vedno recipročno in temeljno pomaga posamezniku k razrešitvi njegovih najglobljih zapletov. To se predvsem pokaže pri posameznikih, ki so bili kruto in travmatično zlorabljeni v najzgodnejšem obdobju razvoja, pa tudi v poznejših razdobjih življenja.

*Ključne besede:* analiza, religija, družina, relacijska travma, transformacija

*Abstract:* **The Role of Religion in Psychoanalysis**

The therapeutic process by which the individual's most vulnerable inwardness is deeply touched can always be intervened and the radical shift of religion and God perception can always be changed. This reversal can be reciprocally and fundamentally helpful for the individual in the resolving deepest trauma. Particularly this is apparent in individuals who have been cruelly and traumatically abused in the earliest stages of development and also in later phases of life.

*Key words:* analysis, religion, family, relational trauma, transformation

Vsaka družina ima svoj spomin, v katerem so zarisane najbolj skrivnostne zgodbe, doživetja ter vzgibi in motivi, pa tudi žalostni in tragični dogodki; vse to družino, ne samo zelo globoko zaznamuje, ampak hkrati tudi v marsičem določa. Zato je tudi vedno bistvo analitičnega procesa prav v odkrivanju teh silnic, ki so utemeljene na notranji psihično-organski strukturi vsakega posameznika v družini; to omogoča tudi razreševanje še tako globokih zapletov (Carlson in Sperry 2010, 33–37). Ob tem bi lahko rekli, da je narava odnosov v družini vedno temeljni prostor, v katerega lahko vstopa milost in na novo ustvari ali transformira še tako razbolele vzorce vedenja, ki so lahko posledica nerazrešenih psihičnih vsebin celih generacij (Siegel in Solomon 2013, 219–223; 245–249). Z relacijskega družinskega stališča zato sklepamo, da bodo verjetno tudi vsi naši odnosi z drugimi globoko zaznamovani z dinamiko že zdavnaj vzpostavljenih vzorcev vedenja, čutenja in razmišljanja, ki s tem postanejo tudi temeljni organizator našega doživljanja in obenem regulacije naših afektivnih stanj, pa tudi celotnega psihoorganskega sistema celotne družine (Scharff in Scharff 2014, 48–50). Tako močno smo namreč

vpleteni v družinski afektivni sistem, da lahko, kakor rečemo, zato postanemo dobesedne žrtve družinskih razmer in njenega celotnega ozračja, ki usmerja celo našo identiteto in intuicijo in v veliki meri odseva celo v naših organskih odzivih in senzacijah, tako v notranjih kakor v zunanjih, ki so lahko izjemno razboleli in jih izmijeta samo molitev in milostni božji dotik.

## 1. Statve psihoorganskega doživljanja

Začetne navezave med moškim in žensko so ponavadi polne vzhičenosti in ugodja, saj tedaj spregovori telo, in to z vso močjo, v strastnem boju za uresničitev najglobljih hrepenenj, ki pa so večinoma nezavedna. Kmalu pa lahko ta vzhičenost povsem zbledi in ta posameznika se znajdetata v starih, znanih interakcijskih modelih, ki jih drug z drugim ponovno ustvarjata, saj jima to, ne da bi vedela, omogoča stik s samim seboj, z drugim in predvsem stik s celotnim družinskim sistemom in s temeljnimi afekti oziroma celotno psihoorgansko strukturo, ki jima je poznana in jo nezavedno želita ponoviti drug z drugim (Cummings in Davies 2010, 43–45; Stern 2010, 78; Siegel in Solomon 2013, 44–47; Steinberg 2014, 39).

### 1.1 Osnovne senzacije in čutenja

Tu govorimo predvsem o petih čutenjih, na podlagi katerih posameznik ali partnerja sprejemata pomembne informacije iz zunanjega sveta, sveta zunanjih dogodkov, in zlasti o osebah v svetu okoli nas. Govorimo pa tudi predvsem o notranjih signalizacijah oziroma senzacijah, o tako imenovanem šestem čutu ali intuiciji, ki nas vedno znova globinsko usmerja v svet oseb in doživetij zunaj nas ali pa nas od vsega tega odvrča. Sedmi čut je tisti instrument, ki dokončno, s svojimi interpretacijami in v notranji refleksiji, da dokončni pomen našemu delovanju in delovanju drugih (Siegel 2007, 33–47; 2011, 53–58; Schore 2003, 17–32; 2012, 57–59). Temu lahko dodamo, da je v tem oziru psihopatologija v svojih brezmejnih variacijah refleksija naše podzavestne vtakanosti v globoko zvestobo familiarnemu, odsev navezanosti in predvsem kaže na nefunkcionalnost regulacije psihoorganske strukture. Kaže pa tudi na globinsko dinamiko cirkularnih relacijskih družinskih odnosov (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 77–85; Schore 2012, 111–113; Steinberg 2014, 19–27), v katerih je vsak član prejemnik in pošiljatelj najrazličnejših informacij, ki se procesirajo na enkratni način na individualni, na medosebni in na sistemski ravni. Zato lahko rečemo, da vsi ti odnosi oziroma narava teh odnosov, ki so izjemno močno afektivno-organsko regulirani, vedno znova kličejo po odrešenjski milosti; šele milost omogoči drugačno smer in pot razreševanja še tako razbolelih dinamik naših odnosov (Kim et al. 2014, 353–357).

V vsakem primeru pa se posameznik, ki se, na primer, bori z nefunkcionalnostjo odnosov, zlasti če je, zaznamovan s travmo, posredno ali neposredno soočen z nepremagljivo telesno, organsko privlačnostjo – to je lahko v popolnem nasprotju z njegovo drugo usmerjenostjo ali organizacijo, ki jo narekuje njegov sedmi čut (Siegel 2011, 27–33). Vsak partnerski, pa tudi vsak odnos nasploh je lahko tedaj

intenzivno konflikten; cena povezave z drugim pa je zato velikokrat zelo boleča (Cummings in Davies 2010, 49–53). Vse komponente njunega ali njegovega psihoorganskega doživljanja se namreč lahko v teh primerih združijo v model njegovega življenja, ki mu je nekoč omogočal močno povezanost z arhaičnimi ponotranjenimi odnosi, v katerih so vsako povezavo izvrstno uravnotežile zasilne poti, in ta posameznik zato vedno znova lahko postane čista žrtev teh relacijskih konfiguracij. Njegovo telo dobesedno sili v odnose, v katerih je spet lahko zlorabljen, pa čeprav ga njegov sedmi čut od tega še tako močno odvrča. Celotno tematiko večkrat spremlja prava shrljivost, ker je velikokrat v tovrstni posameznikovi relacijski matrici, pa tudi v njegovih statvah prisotna zloraba, ki vedno znova preprečuje izpolnitev upanja po zdravem odnosu, zato tudi cilj po vzpostavitvi pravega odnosa nikoli ni dosežen. Konflikt, ki ga je povzročila travma, in ravnotežje ali regulacija psihoorganskega stanja sta skrbno vgrajena v samo psihoorgansko kompozicijo njegovega doživljanja, zato človek izkuša nenehen konflikt med telesom in njegovimi vibracijami in sedmim čutom, ki zahteva nekaj povsem drugega (Schoore 2012, 17–19; Poulton 2013, 67–99; Steinberg 2014, 83–113).

## 1.2 Relacijska travma

Lahko bi rekli, da je travma v zgodnjem otrokovem razvoju eno od najtežjih izkušenj življenja, govorimo o tako imenovani relacijski travmi, travmi, ki so jo povzročili starši ali pomembni drugi. Takšen posameznik vedno dobesedno kriči po odnosih, ki so v skladu z vsebinami, kakršne so vsebovali najzgodnejši odnosi, saj v njih nezavedno vidi priložnost nečesa novega, a globoko razočaran kmalu ugotovi, da ga je telo ponovno vpletlo v statve starega. Ta posameznik spet neustavljivo išče ravnotežje zlorabo in privlačnostjo in si strahovito prizadeva, da bi se osvobodil obeh. Drugače povedano, posameznik, ki je doživel relacijsko travmo, si zato še bolj prizadeva, osvoboditi se teh spon zlorabe, a je, ne da bi vedel ali hotel, vedno znova porinjen v njene statve in doživlja intenziven konflikt med domačnostjo travme in zločinskostjo njene dinamike. Toda če pri tem jemljemo zlorabo kot dokončno določujočo dinamiko, ne upoštevamo relacijske konfiguracije in povezav, ki konstituirajo globljo strukturo doživljanja in proizvajajo kontekst, v katerem doživljanje zlorabe vzide in deluje (Mitchell 1988, 33–45; 2000, 71–79; Rothschild 2006, 73–77; 2010, 13–33; Schoore 2012, 35–39; Poulton 2013, 47–62). Z drugimi besedami, s tem izgubimo bistvene psihoafektivne dele relacijske matrice, ki posameznika ali partnerja najprej nezavedno prisilijo, da pride v stik z vsemi krutimi telesnimi senzacijami, in tu lahko potem tudi najde prostor milosti, nujno potrebne za razrešitev te travme, neusmiljeno zažrte v njegovo notranjost.

Posameznik, ki je utrpel relacijsko travmo, ima v sebi vsekakor veliko hrepene nje po pobegu iz konstantnega pritiska in iz nenehnih pričakovanj, kakršna so mu vsiljena v odnosu z drugim, ko ga ta – na primer – ponovno zlorablja. Želi se predati nežni skrbi drugega, a ta drugi, ki ga zlorablja, mu je ne zmore zagotoviti, vsaj ne dolgoročno, zato si tudi posameznik ne sme in ne more dovoliti, da bi v polnosti doživel nežnost drugega ali nežnost katerekoli osebe, ki prihaja v njegov svet, in tako ostaja v svetu zlorabe. Zato postane ponovna žrtev neogibne posesti dru-

gega, to pa pomeni, da postane samo figura na platnu statev drugega (Mitchell 2002, 76–79) in ne nastopa kot ustvarjalec svoje lastne usode. Posameznik, ki je bil zlorabljen, je vsekakor žrtev brez primere, spremeni se njegov psihoorganski svet dojemanja in doživljanja okolice, vendar je rešitev iz tega, kar je vsekakor izjemno krivično, vendar druge poti ni, da žrtev sprejme dejstvo, da ponovno ustvarja ali pa ne prepozna razmer, v katerih je lahko spet zlorabljen (Cummings in Davies 2010, 139–145; Schore 2012, 35–39; Fishbane 2013, 79–87; Poulton 2013, 77–83). Vendar pa moramo tu nujno upoštevati, da posameznik, vsaj dolgoročno, ni dokončno ali usodno zavezan zgolj svetu preteklih odnosov, svetu, v katerem je samo pasiven ostanek doživljanja, ampak je vedno tudi aktivno vtkan v vsakodnevno doživljanje, v katerem je vedno možna razrešitev, saj milost predpostavlja naravo, ki od posameznika vsekakor zahteva aktivno soustvarjanje.

## 2. Področje milosti

---

Tu se moramo ponovno vprašati, kako nekdo postane zvezan z nekom, s katerim ponovno zaide v najbolj temne odnose bolečin, ki jih že pozna iz preteklosti, oziroma zakaj nas zgodnji odnosi tako močno modelirajo in zakaj je navezava na arhaične objekte tako zelo zavezujoča (Carlson in Sperry 2010, 47–65). Zelo preprosto in enopomensko odgovorimo, da so vsi otroci vtكاني v relacijsko matrico, ki jo v samem jedru določajo odnosi v zgodnjih pomembnih interakcijah z drugimi, in torej ne govorimo o rezultatu, niti o zgolj podedovani genetiki, niti o napačnem starševstvu ali vzgoji, ampak o neizogibni emocionalni odvisnosti zgodnjega življenja. Temu moramo seveda dodati, da je rast v partikularno osebnost na podlagi relacijske družinske paradigme mogoče videti kot izjemno kompleksen proces; to je psihoorganski, sakralni prostor, v katerem otrok išče drugega, kako biti z drugim, kako najti dom z drugim, in zato vključuje druge osebe, na katere se naveže, se okrog njih modelira in od njih dobiva priznanje. Vsak otrok ima široke možnosti; interakcije z zgodnjimi pomembnimi drugimi mu določajo širino in s tem omejujejo možnosti za izbiranje kanalov, v katerih bi se ta otrok lahko našel in bi ga pomembni drugi priznali (Mitchell 2002, 93–97; Siegel 2011, 68–79).

Ob teh ugotovitvah pa je nujno treba poudariti, da v otroku neizogibno vedno znova ostaja neizpolnjena želja po presežnem, po starših, hrepenenje po sakralnem, po notranjem miru, ki ga lahko da samo Bog (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 13–17). Otrok je zelo dolgo zelo močno odvisen od staršev in ta dolgotrajna otrokova odvisnost naredi odkritje in vkovanje zanesljivih dimenzij povezanosti ne samo za emocionalno potrebo, ampak tudi kot očitni pogoj fizičnega preživetja (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 68–73; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 93–37; Stern 2010, 233–239). In prav tu je mogoče odkriti področje milosti, saj Bog vstopa v sakralno okolje medosebnih odnosov, ti odnosi pa so obenem polni plastičnosti, vibrantnosti in nujno konfliktni, zato bistveno potrebujejo milost odrešenja. Skratka, vsi odnosi vsebujejo kompleksen, simultan pomen, v smislu samo-definicije in povezav z drugimi (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 25–34). Relacijska dru-

žinska paradigma temu dodaja, da vsak otrok verjetno razvije globoko povezavo do zavednih in nezavednih ali odstranjenih tokov v starševski karakterni strukturanosti; kako dobro otrok integrira te tokove, je delno odvisno od tega, kako dobro je vsak od staršev integriran, kako fleksibilen je v svoji notranji organizaciji oziroma kako fleksibilna je njegova celotna psihoorganska struktura (Steinberg 2014, 129–134; 237–252). Tu pa lahko vedno najdemo konfliktna navezave na identifikacije z arhaičnimi odnosi in ljudmi; to je, lahko rečemo, univerzalna potreba vsakega posameznika, da razreši stare boleče odnose (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 123–137; Cummings in Davies 2010, 196–207; Fonagy et al. 2007, 284–289; Fosha, Siegel in Solomon 2009, 297–312; Siegel 2011, 38–53). Zato tudi govorimo v analizi vedno o milostnem preobratu teh zapletenih stanj, da posameznik začne drugačno pot – pot, za katero lahko rečemo: to je prvi pogoj: posameznik najprej sprejme odgovornost za svojo razbolelost, saj je samo tako možno začeti terapevtski proces (Mitchell 1988, 27–37; 2000, 59–67; 2002, 49–57). Da se ta preobrat zgodi, pa posameznik potrebujejo milostni božji poseg, saj je to preustvaritev najprej notranjepsihične, psihoorganske strukture, ki te povezave s starimi strukturami omogoča in utemeljuje, in šele nato je mogoče govoriti o nadaljnjih spremembah.

## 2.1 Milost in transformacija

Tu seveda nastane vprašanje, kaj je analitična sprememba oziroma kaj je transformacija v analizi, vprašanje, ki je od vsega začetka zaposlovalo analitike. V vrsti psihoanalitičnih refleksij, ki jih je poimenoval v eseju »The Shadow of the Object«, je že pred desetletji Christopher Bollas (1987) odkril, da posameznik, ki doživi primarne afekte in tako postane del svoje lastne preteklosti, postane jaz, ki se prepozna iz svojega otroštva. Temu so sledili mnogi avtorji (npr. Siegel 2011, 124–131; Schore 2012, 33–45; Allen 2013, 70–85), ki so trdili: ta posameznik celo dojema, da je kriv vsega, in je zato globoko osramočen, saj vedno naredi kaj narobe, ali pa je v drugem ekstremu, nekdo, ki je občudovan. Če je bilo njegovo doživljanje samega sebe v zgodnjem otroštvu zavrnjeno kot neprimerno ali celo prepovedano, se ta posameznik v ponovnem soočenju s primarnimi afekti tudi v odrasli dobi ponovno počuti kot otrok, ki mu je bilo prepovedano, da bi se lahko v polnosti izrazil v svojih občutjih (Bollas 1987, 15–37; Siegel 2011, 117–134; Rothschild 2010, 45–49).

Govorimo o nekih stanjih afektivne zavesti, ki jo Bollas (1987, 33–99) imenuje jedro afektivnosti oziroma »konzervirani objekt«, doživetje ali odnos z drugim, ki je v tem smislu postavljen v diadično interpersonalno doživljanje. To stanje Bollas imenuje konzervacijsko, ker ohranja iz zgodnjega otroštva doživljanje sebe z drugim oziroma otrokov odnos s starši in pomembnimi drugimi; neokrnjeno je ohranjeno v posameznikovem internem svetu. Ta svet se ne spreminja, ampak ostaja kot konstitutivni spomin in hranitelj posebnega stanja odnosov z drugimi; to se ohrani, ker je povezano z otrokovim doživljanjem sebe in drugih; otrok si na vso moč nenehno prizadeva, da bi ohranil svoje starše, da bi vključil nekatere vidike zgodnjega otroškega doživljanja s starši in jih s tem ohranil. Ta globoka doživetja

in z njimi zvezane afekte je prav posebej mogoče zaznati v travmatičnih doživetjih, ki po sami definiciji povsem presegajo otrokovo nedozorelo ali še nerazvito sposobnost za simbolizacijo in v zvezi s tem integracijo, kakor se na primer to zgodi zlasti pri spolni zlorabi, ki v vsem zaznamuje posameznika (Rothschild 2010, 57–61; Siegel 2011, 27–35; Schore 2012, 12–17).

Z relacijskega družinskega stališča je tu še neki razlog, da se to stanje ohranja, obstaja v otrokovem ohranjanju psihoorganskega odnosa do staršev in do celotnega sistema. Ne glede na to, kako so bili odnosi boleči, ta občutja in stanja še dalje spodbujajo in ustvarjajo vsaj lažni občutek odnosa, ki se nadaljuje vse od otroštva do odrasle dobe. Tudi v odrasli dobi si posameznik ponovno prizadeva, da bi vzpostavil odnos na podlagi psihoorganske dinamike, ki jo je ustvaril predvsem na temelju telesnih senzacij s svojimi starši. Najsodobnejše raziskave kažejo, da so vsa poznejša občutja o sebi ali jazu in svetu grajena na doživetju odnosa med materjo in otrokom (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 47–54). Ta relacijska družinska matrica naredi osnovne prevodnike integracijskih doživljanj, kakor so: telesne senzacije, notranja telesna občutja, primarni vid, vonj in zvok, bolečina in ugodje, občutek za sebe in za drugega. Na podlagi tega Bollas (1987, 73–120) definira to najbolj primarno okolje kot transformacijski objekt, oziroma še bolje, kot transformacijski odnos z drugimi in s samim seboj, ker se v tem odnosu otrok lahko nauči transformirati doživetje v informacijo o sebi in o svetu okrog sebe. Tako se otrok uči, kako biti z drugimi ali drugimi (Siegel 2011, 93–112; Fishbane 2013, 27–51).

## 2.2 Psihoorganska stanja

Kakor smo videli, je že Bollas (1987), pozneje pa mnogi drugi avtorji (Stern 2010, 39–42; Steinberg 2014, 45–57) odkril, kako je primarna transformacijska vez z materjo močna; tako zelo je močna, da lahko vpliva na celotno življenje vsakega posameznika, saj je to izjemno močna organska navezava (Siegel 2010, 13–17; Siegel in Solomon 2013, 32–43). V obdobjih krize posameznik hrepeni po transformacijskem odnosu, po osebi, po materi in po njeni čisti telesni in emocionalni bližini, ki bi mu lahko zagotovila ugodje in mu pomagala integrirati nova doživetja. V obdobjih ekstaze, ki jo Bollas (1987, 19–27) imenuje obdobje »estetičnosti«, posameznik v drugem odkrije transformacijsko osebo ali pa jo razbere v navdušujoči glasbi, v spodbujajoči poeziji ali veličastju narave. Ne samo da posameznik v teh obdobjih in teh doživetjih ter objektih, osebah išče izgubljeno transformacijsko osebo, išče jo vse življenje (Bollas 1987, 35–41). Da posameznika ti zgodnji afekti, zlasti tako imenovana psihoorganska stanja (Schore 2012, 10–37), tako globoko zaznamujejo, je torej vsekakor mogoče videti iz dejstva, da nekatere značilnosti zgodnjega doživljanja živijo dalje, in to v posebnem iskanju drugih v odrasli dobi. Spomin na zgodnji odnos, biti z drugim, se kaže v posameznikovem iskanju drugega, to je osebe, prostora, dogodka, ki obljublja njegovo transformacijo (Fosha, Siegel in Solomon 2009, 15–29).

Ob tem tudi že Bollas (1987) trdi, da je iskanje transformacijskega odnosa, doživetja, osebe utemeljeno predvsem v pozitivnih doživetjih skrbnega izkustva odnosa mati – otrok, v katerem ni niti praznine niti umanjkanja strukture, ampak

naravno hrepenenje po ozdravljenju in po ponovnem doživljanju nečesa pozitivnega, kar bo spodbudilo rast. To so tako imenovana psihoorganska stanja in doživetja tega oziroma doživetja matere, ob kateri se otrok najprej nauči, kdo je, kaj je; nauči se bivati v svojem telesu, in ko posluša svoje telo, tam vedno sliši šepet matere in njene nežnosti. V religioznem jeziku bi rekli, da je to posebna milost, ki na novo ustvarja in preustvarja. Ekstaza romantičnosti, estetika in religija s tem postanejo nosilke pozitivnih doživetij, ki so nujno potrebna za razvoj in rast človeškega doživljanja (Bollas 1987, 335–349; Siegel 2011, 83–91). Vse pa zaznamuje materino telo, njena psihoorganska struktura, ob kateri se razvije tudi otrokova notranje psihoorganska struktura. Zato je mati tako globoko vrisana v vsa vlakna otrokovega bivanja (Siegel 2011, 87–111). To so transformacijski momenti, ki niso samo spomin na pretekle dogodke, ampak vrnitev temeljnih izkustev človeškega življenja. Ta vrnitev pa nosi v sebi upanje in možnost rasti oziroma ponovne predelave nekaterih vidikov sebe in svojega odnosa do sveta (Bollas 1987, 33–47), vrnitev, ki jo omogoča božji milostni poseg; vedno znova na najrazličnejše načine poteka v religioznih sferah, v liturgičnih obredih in v osebni in občestveni molitvi.

Lahko bi torej rekli, da je ta ustvaritev novega, drugačnega okolja, z religioznega stališča govorjeno, področje milosti in odrešenja. Iz tega tudi sledi, kar odkrivajo sodobni avtorji (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 9–13; Siegel 2011, 39–47): zelo pomembno je doživetje, ki ga resda velikokrat spregledamo, to je, fenomen odraslega življenja, ki se kaže v kolektivnem iskanju drugega in ga lahko identificiramo z razvojem osebnosti. Ko na primer v religiji posameznik veruje v dejansko moč božanstva, da lahko transformira celotno stvarstvo, ta posameznik obenem tudi ohranja povezavo z najzgodnejšimi drugimi v njihovi mitični strukturi, to pa je vsekakor lahko začetek pristne religioznosti. In če tega ni, potem lahko vidimo, kako na podlagi hrepenenja po presežnem polagamo upanje v različne objekte: v novo službo, v selitev v novo deželo, v dopust, v nov odnos z novim človekom itd. Vse to je lahko obenem zahteva po transformacijskem doživetju in hkrati kaže na kontinuiteto odnosa z drugim, ki je izjemno obarvan s telesnimi notranjimi in zunanji senzacijami, v katerih je možno doživeti transformacijo. Zato je tudi svet reklam, ki sledi temu trendu, tako izjemno močan in prodoren (Bollas 1987, 29–43; Stern 2010, 79–82; Siegel 2011, 19–32).

### 2.3 Sakralnost odnosov

Človek je po svoji naravi religiozno bitje. Vir želje po sakralnem pa, kakor smo videli, ni utemeljen v obrambnem mehanizmu ali nevrozi, ampak je to globoka notranja potreba, vrojena v človeško psiho, enako kakor spolnost in interpersonalni odnosi, ki kažejo na dejstvo, da se bo ta sila usmerila in osredotočila na neko določeno osebo ali objekt, in to ne glede na to, ali lahko ta oseba, objekt ali doživljanje zares tudi nosi celotno težo tega doživljanja svetega oziroma izpolni vse socialne in psihične funkcije sakralnega (Bollas 1987, 53–61; Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 9–11). Milostni odrešenjski moment v življenju vsakega posameznika je torej bistvena komponenta posameznikovega doživljanja (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 12–17). Zato je tu milostna sakralna podoba matere, ki je prva nosilka

sakralnosti, za otroka in zato tudi z religioznega stališča izjemno pomembna. Mati je namreč nositeljica božje brezpogojne ljubezni do človeka. To razvojno dinamiko lahko zato mati, ki ni na voljo, ki zanemarja ali celo zavrača svojega otroka, zelo zavira. Drugače lahko zelo instrumentalno ustvarja nove in nove možnosti, v katerih se otrok doživlja ljubljenega in hotenega.

Tudi Kohut (1984, 112–121) je s tem v zvezi že pred desetletji trdil, da osebe, ki trpijo zaradi zgodnjih travm, za vedno poskušajo doseči zvezo z idealiziranim objektom, ker se z vidika njihovega strukturnega deficita narcistično ravnotežje ohrani samo prek sedanjega interesa, odziva in potrditve objektov, ki naj bi jim nadomestili travmatična doživetja. Kohut (1984, 131–142) tudi trdi, da ti ljudje, ker jim manjka osebna struktura, lahko hitro postanejo odvisni od zunanjih oseb in doživetij ter objektov, ne samo za ohranitev, ampak tudi za osnovni čut za sebe. Ker idealizirani objekt, oseba ali doživetje vsebuje vso mogočnost in privlačnost, se otrok počuti praznega in nemočnega, kadar je ločen od njega. Zato ti ljudje z lahkoto postanejo tarče raznih fanatičnih političnih ali religioznih skupin, ki zahtevajo popolno zvestobo in pokorščino (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 2–11). To se velikokrat kaže v slepi zavarovanosti v razna prepričanja, ki jih posredujejo sekte, ko dobesečno izkoriščajo to globoko posameznikovo hrepenenje po razrešitvi bolečih notranjih vsebin in občutja pripadnosti, saj ga vedno znova lažno predstavljajo.

Če se povrnemo k terapevtskemu procesu, potem ugotovimo: sodobni avtorji, kakor je Siegel (2011, 113–21), pred njim pa že Kohut (1984, 27–53) in Clulow (2005, 52–61), so v tem oziru prepričani, da terapija ne odkriva zgolj posameznika, ampak predvsem njegov odnos, na podlagi katerega lahko predela preteklost. To je nova kvaliteta, ki je lahko zrcaljena v novem odnosu do stvarstva, do sakralnega, pa tudi do prijatelja, znanca itd. Tri osnovne odnosnostne potrebe posameznika – potreba po potrditvi, ki pride od drugega, potreba po umiritvi ob idealizirani podobi in potreba po sodelovanju in spremstvu tihe navzočnosti drugega – so lahko tudi vsaj delno zadovoljene prek povezave z vesoljem, pa tudi religija je lahko v tem pogledu vir zrcaljenja in potrditve. Tako je mogoče tudi transformacijo razumeti kot odnos z drugim, ki je povzdignjen v funkcijo sakralnega. Medosebni psihični prostor, ki obrne travmatično dinamiko, ko proizvede psihični prostor, omogoči, da se začne proces strukturiranja osebe, in to z odprtjem empatične poti med jazom in jaz – ti odnosom oziroma z vzpostavitvijo empatičnega sozvočja med njima. Novi kanal empatičnega odnosa prevzame permanentno vlogo v prej potlačeni in razcepljeni arhaični narcistični odnosih; novi odnos prekine povezavo, ki je prej vzdrževala arhaični jaz v odnosu z arhaičnim jaz – ti odnosom, kakor na primer z materjo (Siegel 2011, 72–110).

## 2.4 Sakralni odnos mati – otrok

Sakralni odnos med materjo in otrokom je v marsičem potrdila tudi sodobna analiza, ki je na podlagi izredno skrbnega dela in opazovanja otrokovih odzivov, prepoznanj, potrditev in drugih oblik vedenja odkrila, da so zametki čuta za sebe vsebovani že na samem začetku otrokovega razvoja, že ob rojstvu. V teh raziskavah



imajo zagotovo prednost Stern in njegovi sodelavci (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 17–43). Glede na Sterna (1995, 1998, 2004, 2010) je najpomembnejša dinamika otrokovega zgodnjega razvoja vzpostavitev interpesonalne interakcije z drugimi, zlasti z materjo. Otrok je namreč od vsega začetka globoko zaznamovan z interpersonalnimi interakcijami. V njem je že vrojena želja po odnosu in ima zato ob rojstvu vsaj zametke osnovnih zmožnosti, na podlagi katerih bo skušal vzpostaviti stik, spodbuditi odziv v drugih in odgovoriti na njihove odzive. Vstop v svet torej za otroka pomeni vstop v recipročni interpersonalni svet sistemsko-relacijskih konfiguracij, zato poznejši razvoj samo še obogati in naredi bolj kompleksno, kar je bilo v otrokovi psihi že od začetka (Stern 1995, 1998, 2004, 2010). Pri tem pa Stern (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 67–92; Stern 2010, 15–45) bolj kakor njegovi predhodniki – v skladu s sodobni znanstveniki (Fosha, Siegel in Solomon 2009, 11–37; Siegel 2011, 120–32) – zelo močno poudarja posameznikove psihoorganske funkcije in njihovo regulacijo: bistveno so odvisne od materine fizične navzočnosti in od njene desnohemisferske komunikacije. Šele ta komunikacija v polnosti proizvede empatični odnos, ki pomeni navezanost in pripadnost; vedno jo lahko posredujejo tudi religiozne vsebine (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 9–13; Siegel 2011, 42–57).

Pri vsem tem moramo še izrecno omeniti, da Stern (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 39–48; Stern 2010, 73–92) na podlagi svojih raziskav izredno močno poudarja tako imenovano afektivno, psihoorgansko navezanost. Zanj je ta navezanost zelo pomembna tudi pri razumevanju fenomena transferja, ki ga vključuje psihoterapevtski proces, poleg tega pa tudi vsi interpersonalni odnosi in religiozno doživljanje. Zgodnja doživljanja različnih interakcij z drugimi so zato lahko posplošena daleč prek staršev in bratov ter sester, prijateljev in svojih lastnih otrok vse do samega odnosa z vesoljstvom in božanstvom (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 39–56; Stern 2010, 23–33). Lahko bi rekli, da s tem svoji teoriji še dodaja novo komponento in skuša pokazati, da so psihološke teorije obenem tudi moralni sistemi (Bruschweiler-Stern et al. 2010, 69–87). Prav tako so tudi modeli zdravja in zdravljenja kar normativni, saj predpisujejo točno določene načine vedenja in preprečujejo druge. In ne nazadnje so vsi psihoterapevtski sistemi obenem nujno tudi religioško-teološki, saj predpostavljajo idealni tip človeka ali ideal, h kateremu naj bi težili, skratka, k bogopodobnosti. Tako na primer zagovarjajo samouresničeno in avtonomno osebnost, osebo, sposobno odnosov z drugimi, osebo z moralno, z religijo, obenem pa zmožno interpersonalnih odnosov, če omenimo le nekatere bistvene teoretične postavke.

### 3. Boleč zaplet

Vsaka sprememba v človeškem življenju, ki vodi k razrešitvi, je vedno tudi milostni dogodek oziroma posledica odrešenjskega božjega posega v posameznikovo notranjost, le da se mora posameznik ali par, včasih pa celotna družina zelo aktivno vključiti v ta odrešenjski proces. Tej trditvi sledijo tudi sodobni avtorji, kakor so

Rizzutova (2004, 9–15), Siegel (2011, 53–72) ter Siegel in Solomon (2013, 115–121) saj so v svojih postavkah o navzočnosti duhovnega veliko bolj neposredni. Transformacija zanje pomeni predor in integracijo različnih psihoorganskih stanj in dimenzij, vse do polnega dojetanja sebe kot integrirane, suverene osebnosti, ki vključuje tudi duhovnost. Razcepljena in ne-integrirana oseba, ki na primer ni sposobna razločevati med preteklostjo in sedanostjo, lahko zato na podlagi preteklosti ustvari podobo o sebi kot popolnoma ubogljivem otroku ali pa kot hudobnem in torej popolnoma nesprejemljivem otroku – obe podobi pa s temi karakteristikami lahko najdeta svoje mesto v mnogih sektah in skrivljenih oblikah različnih religiozних praks. Nezdruva, skrivljena religija ali religija, ki si jo ustvari posameznik kar sam, lahko spodbuja posameznika, da sprejme eno ali kar obe obliki tega osebnostno destruktivnega stališča in obenem proizvede podobo Boga, ki velja kot prednostni temelj, na podlagi katerega se lahko posameznik identificira s temi obrambnimi pozicijami. Posameznik, tako imenovana pasivna osebnost, najde podobo Boga, ki je »kozmični zbiralec njenih napak«, v skladu s pokornim in prilagodljivim posameznikom. V odnosu s takšno podobo Boga potem ta oseba ponovno odigrava enake oblike vedenja, ki samo še potrjujejo njene nezadovoljive odnose z drugimi; tudi v svojem zunanjem svetu ostaja namreč prilagodljiva in nikoli ne zmore zadovoljiti svoje okolice, ki v njej vedno išče samo napake (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 15–24).

Lahko bi rekli, da bo ta posameznik vedno znova odigral psihoorganski skript, ki ga je začel pisati v odnosu s svojo materjo, tudi v povezavi z odmaknjanim in kritičnim Bogom. Lahko celo rečemo, da bo ta posameznik dojemal svojo usodo in usodo okolice kot nekaj, čemur mora biti vedno infantilno pasivno pokoren, vedno se bo na vso moč trudil, da bi se ji podredil, in to na vseh področjih (Cummings in Davies 2010, 29–47; Robins 2010, 39–56); zavrnil ali zanemaril bo svoje samouresničenje in se podrejal zahtevam drugih, vse do tega, da bo tudi Boga in religijo dojemal samo še kot skupek vedno novih prepovedi. Religija mu v tem pogledu omogoča, da ostaja za vedno identificiran s prilagajajočim stilom delovanja. Pri tem bo ostajal za vedno neodziven oziroma mu nikoli ne bo treba sprejeti ali tvegati nobene odgovornosti za svoje samouresničenje. V sebi bo prepričan, da bi takšna sebičnost povzročila pravi božji bes, in bo to tudi vedno znova doživljal. Na podlagi svojega lastnega izkustva in doživetij iz mladosti bo namreč vedel, da ga lahko vsaka njegova pobuda privede do strahovite bolečine zavrženosti (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 11–17). Vendar dokler se takšen posameznik ne bo soočil s samim seboj, bo lahko doživljal že čisto nedolžen odpor drugih proti njemu kot globoko zavrženost, ki ga lahko popolnoma pogubi, izkušal bo pravo prekletstvo bolečih afektov in bo zato na novo obtoževal samega sebe, to pa bo uporabil kot obrambo proti nesprejemljivim afektom ponovne zavrženosti.

### 3.1 Notranji uvid

Šele ob globokem soočenju s samim seboj, z notranjim uvidom (Siegel 2007, 37–49; 2010, 45–63; 2011, 57–71) in z odkritjem milosti, ki jo ponuja odrešenjski proces, je ta posameznik zmožen poleg sprememb, ki se dogodijo v njegovih od-

nosih do drugih, začeti novo pot. S tem je dana tudi možnost, da posameznik na novo ovrednoti in predela odnos do Boga, do Boga, ki piše svojo zavezo v njegovo srce, in postane avtonomno odgovoren, namesto da se še dalje prilagaja. To je milostni preobrat v njegovem življenju, ki lahko postane radikalno drugačno, če seveda ta posameznik začne sodelovati z milostjo (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 17–19). Tako lahko religiozna transformacija od vdanosti zahtevnemu Bogu, prevedena v osebno odgovornost, ki odseva globok psihološki preobrat od identifikacije ali z doživljanjem ničvrednega in osramočenega jaza, polnega krivde, privede do samouresničenja jaza (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 8–17; Robins 2010, 112–119; Siegel 2011, 76–82). Ta Bog ni več zahtevni in nadzorujoči kaznovalec, ampak Bog oče, ki spodbuja in spoštuje človekovo iniciativnost. Tudi moralnost ne pomeni več slepega sledenja zahtevam, ampak vključuje razvoj osebne vesti in čuta odgovornosti. V tem smislu Bog lahko postane temelj moralne avtonomije posameznika, ki se svobodno prepusti božji milosti.

Ta milostni božji poseg omogoča, da na primer posamezniki, ki so bili zlorabljeni, zanemarjeni ali zavrženi, nagnjeni k dojetanju Boga, ki jih nenehno obsoja, začnejo dojemati Boga na drugačen način; s tem se v njih vedno močnejše utrjuje prepričanje, da niso gnusni, neprimerni, nevredni ljubezni in pozornosti. Vsako religiozno učenje je zato zanje samo še novo potrdilo, da so vredni odpuščanja in torej ne zaslužijo več pogubljenja in prekletstva. Pred tem milostnim posegom božje milosti so namreč Boga ti posamezniki, namesto da bi ga dojemali kot odpuščajočega dobrega očeta, vedno znova doživljali kot nekoga, ki jih bo obsodil in zavrget. Velikokrat pa se zlorabljeni počutijo krive delno zato, ker čutijo, da so sami zakrivali ali zapeljali tistega, ki jih je zlorabil, in delno zato, ker preobrnejo jezo in bes nase, vendar pa se z milostjo odrešenjskega procesa lahko to v vsej polnosti spremeni. Drugače povedano, to je eden od načinov, kako se zlorabljene osebe znebijo strahovite bolečine in besa zaradi zlorabe in se v dojetanju sebe kot gnusne, grde in zlobne osebe začnejo sprejemati kot osebo, ki zasluži ne več zlorabo, ampak drugačno življenje; to jim omogoča bolj funkcionalno soočenje z odnosi, v katere vstopajo. Fairbairn (1958, 83–97) bi ta proces oziroma to dinamiko poimenoval moralni obrambni mehanizem nasproti zlobnim osebam. Posameznik se na začetku raje doživlja kot zlobnega in gnusnega, kakor da bi živel v okolju zlobnih drugih. Tako posameznik ali otrok prevzame nase vso težo zlobe, ki je navzoča v zlorabljalajočih drugih, in s tem, ko naredi sebe za zlobnega, obvaruje svojo okolico te zlobe, saj je lažje živeti kot zlobna oseba v svetu, kakor da bi bil prepuščen na milost in nemilost zastrašujočemu in nepredvidljivo zlobnemu svetu. Pozneje pa začne prek milostnega božjega posega dojemati sebe kot vrednega ljubezni in sprejetja (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 21–27).

### 3.2 Moč religioznega izkustva

Če se tu povrnemo k težkim afektom in z njimi povezani psihoorganski strukturi, ki jo doživljajo zlorabljeni posamezniki, potem je jasno, da ta zlorabljaljoča dinamika notranje interakcije ne dovoljuje zadovoljitve osnovnih potreb po odnosu oziroma razvoja kohezivne osebnosti in zato ta posameznik ostaja izredno ranljiv

in nagnjen k depresiji in k fragmentaciji. Tudi zgolj površno religiozno izkustvo in tem pogledu ne zmore proizvesti varnega in empatičnega odnosa in večina analitikov se strinja, da se osebnost začne razvijati šele, ko posameznik doseže emocionalna uglašenost, ki naj bi bila vzpostavljena že v zgodnji interakcije z materjo. Ta interakcija pa je v skladu s sakralnim doživljanjem milostne božje navzočnosti. Čeprav je lahko jezik posameznika z izkrivljenim ali poškodovanim dojetjem sebe brez ljubezni in odpuščanja, je prav terapija, ki vodi v globlje religiozno izkustvo, tisti kontekst, ki izkustvo, obarvano z jezo in z zavračanjem, transformira in ozdravi. Govorimo o ozdravitvi globokih in temeljnih doživljanj, ki so bila ponotranjena v teh posameznikih in tam čakajo na milost ozdravljenja. K temu dodajmo: če se ta posameznik še tako trudi, da bi sam uredil vse to in se očistil svoje zlorabljalno zgodovino, je tu nujen božji poseg, božji poseg milosti, ki dokončno preustvari posameznikovo notranjost. Pri tem pa mora Bog vstopiti v življenje vsakega, ki se iskreno trudi za očiščenje in za spreobrnjenje, tudi če religioznih vsebin izrecno ne prepozna kot religiozna oseba.

Zato so potrebni včasih meseci in meseci intenzivne terapije, preden ta oseba začne doživljati, da jo nekdo, v tem primeru terapevt, razume, in prek tega spet lahko zaživi. Samo v tem kontekstu ta posameznik počasi začne razumevati, kaj se je v resnici zgodilo, in prepozna osnovne telesne senzacije, ki mu šele omogočijo, da se prebudijo tudi afekti, ki so bistveno povezani z zlorabo, regulacija teh afektov pa šele omogoči spremembo (Rothschild 2006, 49–59; 2010, 29–43). Če se posameznik ne sooči z zlorabo, predvsem na podlagi telesa – telo namreč pomni vse in se ne moti –, lahko celo leta in leta trdega dela nenadoma samo še poglobijo samozaničevalno prepričanje posameznika, ki se ima za ničvrednega in gnušnega. Temeljni problem, ki tu nastane, je namreč, kako odpustiti sebi, saj je ta oseba prepričana, da jo preveva gnus in zloba oziroma da je včasih kar gnus in zloba sama. To se dogaja, vse dokler se ne izroči v naročje Boga, se prepusti njegovi milosti in dopusti, da jo Bog s svojo milostjo sam očisti. Temeljno izkustvo, ki je izkustvo zlorabe, pa ustvari podobo oddaljenega in jeznega Boga, ki nenehno omogoča takšnim posameznikom, da svoje potrebe obdržijo odcepljene od zrcaljenja in od empatije, skupno z bolečinami in jezo, ki je povezana z izdajstvom in zavrnjenostjo. S tem pa posameznik tudi ostaja ubogljiv, žrtvujoč se otrok v svoji družini in obenem v religiozni skupnosti, ki ji pripada. Ta neusmiljeni, zahtevni Bog dalje pomeni umanjkanje jaz-objektov, nujno potrebnih za razvoj močnega in integriranega jaza, ki bi se lahko razvil na tej podlagi (Rizzuto, Meissner in Buie 2004, 17–32).

#### 4. Sklep

Kakor smo videli, je terapevtski odnos proces, ki omogoča, da posameznik v sakralnem ali psihoorganskem prostoru med terapevtom in posameznikom – v vsej globini ta proces spominja na odnosom med materjo in otrokom – sprejme najprej svoje telo oziroma se najprej sooči s telesnimi senzacijami; te senzacije so namreč

najbolj zanesljiv vir, na podlagi katerega je mogoče priti do temeljnih afektov in jih regulirati. Tako posameznik ne potrebuje več svoje arhaične navezave na ka-znujoče in fragmentirane dele svoje osebnosti. Terapevt postane posrednik milo-sti, ki omogoči posamezniku, da se spremeni. Vsekakor pa je temu treba dodati še dejstvo, da morata terapevtski transfer in desnohemisferska komunikacija med posameznikom in terapevtom postati bistveni del terapije, ki vključuje terapevto-vo psihoorgansko strukturo kot instrument za regulacijo težkih psihoorganskih stanj posameznika, kakor to zagovarja relacijska družinska paradigma. Spremem-be v posameznikovem psihoorganskem svetu lahko vedno vplivajo tudi na njego-vo dožemanje sakralnega in religije na splošno, saj je jedro vsake terapije, da pre-budi intuitivni del posameznikovega dožemanja, tako imenovani šesti čut, in s tem v zvezi tudi sedmi čut, ki je nosilec religioznega in sakralnega. S tem pa je vsekakor povratno tudi dana možnost psihološke transformacije.

## Reference

- Allen, Jon G.** 2013. *Mentalizing in the development and treatment of attachment trauma*. London: Karnac Books.
- Bollas, Christopher.** 1987. *The shadow of the object: Psychoanalysis of the unthought known*. New York: Columbia University Press.
- Bruschweiler-Stern, Nadia, Karlen Lyons-Ruth, Alexander C. Morgan, Jeremy P. Nahum, Louis W. Sander, Daniel N. Stern Stern, Alexandra M. Harrison in Edward Z. Tronick.** 2010. *Change in psychotherapy: A unifying paradigm*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Carlson, Jon, in Len Sperry, ur.** 2010. *Recovering intimacy in love relationships: A clinician's guide*. New York, NY: Routledge.
- Clulow, Christopher.** 2005. Partnership and marriage. V: Eric Rayner, Angela Joyce, James Rose, Mary Twyman in Christopher Clulow, ur. *Human development: An introduction to the psychodynamics of growth, maturity and ageing*, 213–230. London: Routledge.
- Cummings, E. Mark, in Patrick T. Davies.** 2010. *Marital conflict and children: An emotional security perspective, The Guilford series on social and emotional development*. New York, NY: Guilford Press.
- Fairbairn, William R. D.** 1958. On the nature and aims of psychoanalytic treatment. *International Journal of Psychoanalysis* 39:374–385.
- Fishbane, Mona DeKoven.** 2013. *Loving with the brain in mind*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Fonagy, Peter, Gyorgy Gergely, Elliot L. Jurist in Mary Target.** 2007. *Affect regulation, mentalization, and the development of the self*. New York: Other Press.
- Fosha, Diana, Daniel J. Siegel in Marion F. Solomon, ur.** 2009. *The healing power of emotion: Affective neuroscience, development, and clinical practice*. New York: W. W. Norton & Company.
- Kim, Sohye, Peter Fonagy, Jon Allen in Lane Strathearn.** 2014. Mothers' unresolved trauma blunts amygdala response to infant distress. *Social Neuroscience* 9, št. 4:352–363.
- Kohut, Heinz.** 1984. *How does analysis cure?* Chicago: University of Chicago Press.
- Mitchell, Stephen A.** 1988. *Relational concepts in psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- . 2000. *Relationality: From attachment to intersubjectivity*. New York: The Analytic Press.
- . 2002. *Can love last? The fate of romance over time*. New York: W. W. Norton & Company.
- Poulton, James L.** 2013. *Object relations and relationality in couple therapy: Exploring the middle ground*. New York: Jason Aronson.
- Rizzuto, Ana-Maria, William W. Meissner in Dan H. Buie.** 2004. *The dynamics of human aggression: Theoretical foundations, clinical applications*. New York: Brunner-Routledge.
- Robins, Susann P.** 2010. *Exploring intimacy: Cultivating healthy relationships through insight and intuition*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Rothschild, Babette.** 2006. *Help for the helper: The psychophysiology of compassion fatigue and vicarious trauma*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2010. *8 keys to safe trauma recovery*. New York: W. W. Norton & Company.

- Scharff, Jill S., in David E. Scharff.** 2014. *Psychoanalytic couple therapy: Foundations of theory and practice*. London: Karnac Books.
- Schore, Allan N.** 2003. *Affect regulation and the repair of the self*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2012. *The science of the art of psychotherapy*. New York: W. W. Norton & Company.
- Siegel, Daniel J.** 2007. *The mindful brain: Reflection and attunement in the cultivation of well-being*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2010. *The mindful therapist: A clinician's guide to mindsight and neural integration*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2011. *Mindsight: The new science of personal transformation*. New York: Bantam Books.
- Siegel, Daniel J., in Marion F. Solomon.** 2013. *Healing moments in psychotherapy*. New York: W. W. Norton & Company.
- Steinberg, Laurence.** 2014. *Adolescence*. 10. izd. New York: McGraw-Hill.
- Stern, Daniel N.** 1995. *The motherhood constellation: A unified view of parent-infant psychotherapy*. New York: Basic Books.
- . 1998. *The birth of a mother*. New York: Basic Books.
- . 2004. *The present moment in psychotherapy and everyday life*. New York: W. W. Norton & Company.
- . 2010. *Forms of vitality: Exploring dynamic experience in psychology, arts, psychotherapy and development*. New York, NY: Oxford University Press.