

pulsacije religijske svesti

bojan jovanović

Ateistički duh savremene epohe i njegovu uverenost u neminovno odumiranje religije najsazetije je izrazio Niče svojom poznatom dijagnozom: »Bog je mrtav«. Preuranjenost ove dijagnoze potvrdilo je potonje vreme u kome je dolazilo do oživljavanja religioznosti. Čini se da je religija prebrzo proglašena mrtvom, i da se još ishitrenije nastojala da sahrani. Religiji kao i državi imanentno je odumiranje, ali svaka ishitrenost deluje u onom suprotnom, neželjenom pravcu produžavanja njihovog života. Pokazalo se da stari bogovi iako proglašeni mrtvima, to još uvek nisu, i da je vraćanje njima praćeno i novim oblicima verovanja. Poigravajući se sa navedenom Ničevom misli o smrti boga, jedan poznati pariški grafit u vreme burne šezdesetose iznad potpisa »Bog« duhovito je saopštio: »Niče je mrtav«. Postojanost religijskih ideja, predstava i verovanja, sagledanih i u kontekstu formiranja njihovih novih pojavnih oblika, ukazuje na delotvornost principa vraćanja istog koji aktualizuje značenje i zračenje religijskog arhetipa.

Smatrajući religiju bitnom odrednicom čoveka, Elijade joj daje i svojstvo svojevrsnog arhetipa koji i determiniše čoveka kao hommo religiosus. Čovek je i prema Jungovom mišljenju religiozno biće potvrđeno dosadašnjom tradicijom i kulturom, što govori da će takav i ostati samo što će vidovi njegove religioznosti biti drugačiji. Jedan od aspekata ovog vraćanja i oživljavanja religije istakao je i Maks Veber u pojavi »uspravljanja starih bogova iz njihovih grobova«. Međutim, za razumevanje celokupnog fenomena vitalnosti religije čini se u ovom kontekstu najrelevantnijom Foerbahova misao o grobu kao kolevci religije. Ukoliko je označena smrt boga bitna za uspostavljanje razlike između dotadašnje i nove kulture, onda se kolevka novih religijskih predstava i verovanja može potražiti, prema Foerbahovom putokazu, na grobu prethodnih božanstava. Pitanja o religiji bez boga, ili ateističkih religija aktualizuju mogućnost nekih elementarnih oblika religijskog života upravo u vremenu nakon verovanja u najviše božanske entitete koja iskazuju i najviši stadijum religijske svesti. Budući da se religija prvenstveno dovodi u vezu sa onim skupom odnosa, bitno drugačijih i različitih od uobičajenog profanog života, religijska praksa je u strožem smislu neodvojiva od pojmova verovanja i svetog.

Pojmovna distinkcija između religije i vere čini se u ovom kontekstu bitnom za razumevanje upravo onih pojava koja aktualizuju značaj primarnijih formi religijske svesti. Budući da je vera prvenstveno psihička kategorija koja implicira određeno poverenje, uverenje i nadu u neku racionalnu neupitnost njen sadržaj i kulturni kontekst određuje karakter i oblik verovanja. Neophodna za podržavanje onih temeljnih pretpostavki koje se ne mogu dovesti u pitanje, predmet verovanja i čini istinski emocionalni i životni oslonac. U tom smislu se u ovim sadržajima može govoriti kao o religijskim samo ukoliko su vezani za predstave o natprirodnom. Odnosno, religijsko verovanje je samo jedan od načina iskazivanja vere vezane za unutrašnji, dubinski, ontološki smisao ljudskog postojanja. Sa izraženom društveno-ekonomskom i političkom krizom došlo je i do raspađa upravo onih predstava u koje se do tada neopozivo verovalo. Kako je verovanje uvek određeno sasvim konkretnim sadržajem, vraćanje ranijim oblicima verovanja pokazalo se sasvim logičnim, opravdanim i životno opravdanim.

Gubeći svetost ateističkog entiteta, oslobođena duhovna sila je aktuelizovala potrebu rekonstrukcije njene statusne neupitnosti. Ideja neupitnosti vezana za pojam svetog, kao drugog i drugačijeg iskustva realnosti najadekvatnije se može razumeti iz aspekta vernika. Ona je inherentna religiji koja i nije skup iskaza, već, kako smatra Lešek Kolakovski, »način života u kome se razumevanje, verovanje i obaveza pojavljuju zajedno u jednom jedinom činu«. Religijsko iskustvo karakteriše vrsta posebnosti i nesvodljivosti na bilo koji drugi referentni kontekst, što, naravno, podrazumeva i teškoće i (ne)mogućnosti odgovarajuće diskurzivno pojmovne artikulacije. Na ontološkoj utemeljenosti ovog iskustva zasniva se i inicijacija članova zajednice u religijsku istinu čiji je kontinuitet i opštevažnost bitna komponenta tradicijskog socijalnog i ličnog identiteta. Specifičnost religijskog iskustva ocrtaava realnost jednog drugog sveta dijametralno različitog od uobičajene profane stvarnosti. Uslov ovog religijskog iskustva je prethodno verovanje koje i otvara mogućnost njegove različite religijsko-ideološke upotrebe.

Kao izraz unutrašnje slobode, vera zasniva svoju realnu moć u ostvarenje čuda. Iskazujući se, kako veli apostol Pavle kao »čekanje onoga čemu se nadamo i dokazivanje onoga što ne vidimo«, vera utemeljuje religijsko iskustvo koje se samo potvrđuje čudom. Međutim, manifestovanje čuda u cilju zadobijanja širokih masa vernika ishodiči iz drugačije, obrnute perspektive ukinute unutrašnje slobode pojedinaca ima i sasvim drugačije implikacije. Čovekova slabost da se podredi i oslobodi sebe mogućnosti izbora, ali i odgovornosti za izvršen čin, ukazuje ne samo na sklonost »primanju hleba iz tuđih ruku«, već i na potrebu za zaštitom, za sigurnošću i po cenu ukidanja sopstvene individualnosti. Obećano ili manifestovano čudo je način afektivnog vezivanja i pridobijanja vernika čije odricanje od sopstvene individualnosti žrtveno isparava i omogućuje camerno-obscurni proces institucionalizacije religije. Samoukidanje lične slobode praćeno hipnotičkim zadovoljstvom podčinjavanja i služenja religijskoj ideji, ili zajednici ne postavlja, dakle, i pitanje odgovornosti pojedinaca posvećenih uobičajenju vere u životnu obavezu i dogmu. Osamostalivanjem religijskih institucija, uspostavljanje hijerarhije i sve veće udaljavanje njihovih posrednika od vernika

slabio je integracijski aspekt religije. Njena idejna i ideološka monolitnost, se rasparčavala u posebne crkve, sekte i verske pokrete. Potreba za institucionalnim osamostalivanjem, uspostavljanje neposredne kontrole nad svetim i pravo na svoje, drugačije viđenje i tumačenje određenih religijskih predstava iskazuje često različito parcijalnih interesa koji se upravo u domenu religijske prakse mogu najadekvatnije artikulirati.

Religija i svakodnevlje

Ukoliko se rezultat ove parcijalizacije religijske svesti sagleda kao neminovna posledica trošenja onog njenog aspekta saobraženog neposrednog funkcionisanju, onda se jasnije može videti i njena udaljenost od autentične duhovnosti svetog, određenog dijametralnom pojmovnom različitosti od uobičajenog, profanog konteksta. Određujući se specifičnošću svetog kao alternativa profanoj realnosti, religija ne ukida, već otvara mogućnost dovodenja u vezu ove dve realnosti u ravni prakse religije svakodnevlja. Za ovu praksu je karakteristična relativizacija nekada strogo utvrđenih granica svetog i profanog koje u kontekstu svakodnevlja dobijaju i nešto relativnije značenje. Iskazujući se kao oblik prihvatanja, prisvajanja i razumevanja upravo one stvarnosti koja je postala marginalizovana, nekontrolisana i slučajna, religija se za mnoge pojedince ne javlja kao radikalna alternativa. Društvena stvarnost koja pogoduje širenju religijskih ideja, novih verovanja i sve obilnijoj produkciji religiozne literature, predavanja, tribina i emisija, aktualizuje značaj religije i pojačava osećaj religioznosti. Poslovica da »bez nevolje nema bogomolje« potvrđuje se u oživljenom interesovanju za religiju. U tim okolnostima pojedinci se i opredeljuju najčešće za ono najbliže i najizraženije u svom duhovnom i čulnom horizontu. Kušajući prvu religiju, prvu sektu pojedinci nastoje zadovoljiti potrebu za jednim novim idejnim i emocionalnim iskustvom koje može biti presudno i za njihovo trajno vezivanje i posvećivanje verskom načinu života. Međutim, ovo iskustvo ima najčešće prolaznog obeležja, odnosno vremenski kratkog pripadanja određenoj verskoj zajednici, pokretu ili grupi nakon koga sledi vraćanje uobičajenim profanim vrednostima i integracija u dominantni sistem društvene i kulturne realnosti u potpunosti drugačije od realnosti njihovog prethodnog iskustva. Ovakav tip iskustva ima izvesna obeležja marginalne obradne faze prelaženja u novi status, jer u uspostavljanju zajedništva, solidarnosti i egalitarnosti dolaze do izražaja upravo oni principi komunitasa suprotni oficijalnim pravilima realnosti i društvene hijerarhije. U ovom kontekstu se i oživljeno interesovanje za religiju i formalno okupljanje oko crkava u vreme velikih crkvenih i narodnih praznika može razumeti kao površno kušanje tog iskustva »drugog« koje ne mora da ima i neke dublje motive i značenje povećane religioznosti.

Tolerantniji ton prati i komunikacijski impuls i s druge strane. Crkva, naročito katolička, je postala u savremenim uslovima manje dogmatiska, spremna da oslušne i odgovori zahtevima i potrebama mladih i novih vernika. Ne zasnivajući svoj koncept na radikalnoj alternativni postojećem društvenom i kulturnom modelu, ona svoj cilj okupljanja zainteresovanih i njihovog idejnog vaspitanja nastoji da ostvari suptilnijim sredstvima nego što je to činila u prošlosti. Postojeći model nudi se kao mogućnost jednog drugačijeg iskustva, posvećenja i ritualne prakse. Artikulisana kroz ideju za pripadanjem i posvećenjem višem entitetu, potreba za sigurnošću i solidarnošću u okviru određene verske zajednice ima u današnjim uslovima sasvim realnu psihološku, društvenu i kulturnu zasnovanost. Na ovim osnovama zadovoljavanja postojećim modelom potisnutih individualnih potreba može se sagledati i sadržaj stalne verske prakse u sferi privatnog života pojedinaca koji upravo u kontekstu njihove uspešne društvene integriranosti pokazuje svoju pravu funkciju liminalnog oslobađanja. Praksa društveno ne manifestne religioznosti omogućuje pojedincima da za kratko odlože svoju masku i nakon obavljene kriptu komunikacije sa svetim ponovo uspešno zaigraju u svojoj istoj ulozi.

Vrlo kompleksan fenomen vere kao uslova religijskog iskustva pokazuje se u verovanju kao način dohovnog posredovanja sa izgubljenim osloncem u sebi ili van sebe. Budući da religijski sadržaji ne moraju da imaju i transcendentnu formu, njihovo oživljavanje u kontekstu savremene kulture posebno je značajno za onaj psihološki aspekt vere koji se ogleda u realnosti njenih predstava poistovećenih sa dušom. Identifikovana sa predstavom, duša nije objekat saznanja i viđenja, već sam način poimanja i viđenja sveta. Zato se i verovanje u realnost određenih predstava može sagledati iz arhetipske psihologije koja, prema Demisu Hilmanu, otkriva da duša nije stvar po sebi, već prvenstveno stanovište prema stvarima. Projektujući u svet ovo stanovište, naknadnim ritualnim postupcima mi samo nastojimo da uspostavimo određenu ravnotežu sa tim otuđenim delom sebe. U krajnjoj instanci svaki religijski ritual je način uspostavljanja komunikacije čoveka sa samim sobom. Simboličnost rituala se zato iskazuje kao višak značenja koji se ne može potpuno redukovati niti do kraja racionalno protumačiti. Njegova istinitost i pojavnost nisu međusobno suprotstavljene, ukoliko se sagledaju u njihovom preobražaju. Proces koji je započeo neposrednom projekcijom, dobija na kraju u introjekciji sasvim suprotan smer. Iščekavajuća religija ostavlja tragove svoje realnosti u oživljenim obrascima kojima nastojimo umiriti sopstvenu nesigurnost, otvorenu upitnost i stalnu zagonetnost kao jedini modus ljudskog postojanja.

Negacija boga, u tom smislu, ne znači i njegovo potpuno osporavanje, jer se predstava o njemu vraća kao potisnuta duhovnost. Smrt boga, naime, nije mogla istim proglasom pretvoriti i čoveka u ateistu. Odbacivanje i negiranje religije nije uvek značilo, niti je moglo da znači i njeno potpuno osporavanje. Određeni religijski sadržaji manifestnom partijskom, državnom i društvenom negacijom samo su promenili formu u ravni nove sekularizovane religioznosti. U novim socijalističkim zemljama koje su se obračunavale sa religijom, ateizam je postao nova religija, zvanična ideologija je samo zamenila dotadašnju veronauku, a

kult ličnosti voda revolucije ili novih državnika je došao umesto dotadašnjeg kultnog odnosa prema Bogu. Vera u Boga je supstituisana je verom u harizmatičkog vodu prema čijim se posmrtnim ostacima država kulturni odnos kao prema svetim moštima. Novi rituali i mitovi zamijenili su nekadašnje obrede i tradicionalne priče. Navedeni supstituti samo su još jednom pokazali moć religijskog jezika kao dominantnog ideološkog idioma u kontekstu društveno, kulturno i individualno neprevaziđenih potreba za ovom vrstom komunikacije i lične sigurnosti. Proklamovani ateizam se ovim dokazuje kao vrsta jednog novog, sekularizovanog verovanja čiji oblici imaju utoliko izraženiji religijski karakter, ukoliko dolaze kao njen društveni i ideološki primereniji supstituti. Tako se umesto normalnog, prirodne evolucije i uspostavljanja najadekvatnijeg odnosa pijateta i distance prema tradicionalnim sadržajima religijske svesti kao jednog od bitnih činioca u procesu konstituisanja etničkog i kulturnog identiteta, religija nasilno odbacivala i potpuno uklanjala iz dotadašnjeg života kao navodno prevaziđen i ideološki nepoželjan oblik svesti. Ovakav čin značio je samo način promovisanja novih ideoloških supstituta u ravni religijski realno neprevaziđene relatičnosti i njene neukinute neupitnosti.

Realna društvena, istorijska i kulturna osnova svih religijskih sadržaja upućuje i na njihovu dublju povezanost sa svakodnevnim, uobičajenim, i profanim. Svakodnevni život je, prema Anriju Lefevru, način čovekovog posredovanja između prirode i društva. Smatrajući da se ovaj život ne iscrpljuje ovakvim posredovanjem, Agnès Heler ga određuje celokupnošću »aktivnosti koje karakterišu reprodukciju pojedinaca i svaki put stvaraju mogućnost za društvenu reprodukciju«, naglašavajući i to da sadržaja i struktura svakodnevnog života nisu istovetni u svakom društvu i za svakog pojedinca. Različitost svakodnevne zavisi od društva koje se reprodukuje kroz samoreprodukciju pojedinaca, pri čemu je, prema ovoj autorki, bitna odlika kompleksa ovih delatnosti u određenoj fazi života dimenzija kontinuiteta »iz dana u dan«. Reprodukcija pojedinca je uvek reprodukcija konkretnog istorijskog pojedinca određenog institucijama društva čiji je on član. Budući da ovaj skup usvojenih i praktičnih aktivnosti podrazumeva i ponašanja koja transcendiraju sredinu i omogućuju vezu sa celinom sveta svakodnevica, prema Helerovoj, »posreduje da se dođe do nesvakidašnjeg i istovremeno je njegova pripremna škola«, odnosno »doživljaj svakodnevno stvara u čoveku spremnost da doživljuje slično »abreagiranje« nesevakodnevnih poslova — sve do katarze«. Uslovljenost nesvakidašnjeg svakidašnjim, svetog profanim ukazuje na oblik njihove međuzavisnosti koja, prema navedenim mišljenjima, realnost uobičajenog sagledava prvenstveno kao determinantu svih drugih i drugačijih oblika života. Međutim, iz nešto drugačije perspektive sagledana ova međuzavisnost se ne ukazuje tako jednodimenzionalno određujuća, jer kao što smo videli, prolazno religijsko iskustvo i periodična religijska praksa predstavljaju vrlo značajne činioce uspešne integracije pojedinaca i njihovog društvenog funkcionisanja upravo u egzistencijalnoj ravni njihovog uobičajenog, svakodnevnog života. U tom smislu se i iskustvo nesvakidašnjeg i svetog može razumeti ne isključivo u dimenziji svoje uslovljenosti svakidašnjim, već i kao faktor koji uslovljava i omogućuje životnu svakidašnjicu.

IVERJE PRAZNOVERJA

Razlika između profanog i svetog nije, dakle, tako stroga i jednodimenzionalno determinišuća. Ovaj aspekt njihovih relativizirajućih odnosa potvrđuju i određeni ritualni postupci čije izvodenje ne pretpostavlja i određenu svetu prostorno-vremensku realnost. Naime, njihovo inkorporiranje u svakodnevne znači, u izvesnom smislu, i njihovo obredno hladjenje u kontekstu današnje recepcije sadržaja nekada znatno izraženijeg ritualnog čina. Ovaj blag oblik religije srećemo danas kod najvećeg broja pojedinaca savremenog (ateističkog) društva u vidu konstantne prakse praznoverja. Ova praksa delom pripada pojavi kriptoreligioznosti savremenog čoveka jer se odvija izvan postojeće žive religijske prakse institucionalizovanih verskih zajednica. Realni psihički i društveni koreni praznoverja mogu se dovesti u vezu sa smanjenom delotvornošću velikih religijskih sistema kao jednog od posledica procesa ateizacije. Budući da je verovanje u novom društvenom i kulturnom kontekstu postalo prvenstveno privatna stvar pojedinca, praznoverje se i javlja kao vid izneverenog verovanja. Upućen konačno na verovanje bez posrednika, odnosno religioznost bez crkve, pojedinac preuzima stvar vere u svoje ruke posežući uglavnom onim što mu je na dohvat, bez dubljeg poimanja njegovog značenja i smisla. Vraćanjem starim, paganskim oblicima magijsko-religijske prakse, u praznoverju se istovremeno negira i potvrđuje vera. Praznoverje je vera koja to jeste i nije, jer se formalno upražnjavanje vezuje samo tankom niti za veliki galaktički sistem tradicionalnih magijsko-religijskih predstava i shvatanja. Shvaćeni kao otpaci, iverje tih jedinstvenih sistema, praznoverice kao primer jedne ne celovite misli sadrže, zapravo, iste karakteristike i osobenosti paganstva.

Praznoverje i sujeverje se smatraju sinonimima, pa ih zato i može moći naći kao zajednički naziv i bliže određenje pojma supersticioznosti koji upućuje na odgovarajući latinski koren. Međutim, nešto supstancialnija distinkcija ukazuje i na izvesne razlike. Dok se praznoverje dovodi u vezu sa sporadičnim događajima, sujeverje ima obeležje tipičnih univerzalnih situacija često vezanih i za određena religijska verovanja. Kogzistirajući uporedo sa razvijenim oblicima religije, praznoverice nisu indikator njihovog kvarenja, već način reaktualizacije neposrednih i primarnih oblika magijsko-religijske svesti. Potreba za neposrednom komunikacijom sa natprirodnim dobija često oblik mističkog iskustva sa poznatim entitetima religijskih sistema. Postojeće crkvene institucije odlučno odbijaju mogućnost ovakve komunikacije proglašavajući ih nepoželjnim, bezbožnim i jeretičkim. Nije, međutim, nepoznato da se tokom vremena ovakvi stavovi ublažavaju i da nekad sujeverna mesta postaju zvanična crkvena svetilišta.

Praznoverni oblik privatne religioznosti počiva na verovanju u magijski princip uzročno posledične veze između dva i više događaja. Prema logici repetitivne magije simultano ili određenim redosledom odigrani događaji ponoviti se po istom ovom obrascu. Pojedinačni dokazi potkrepljuju uverenost u postojanje ne samo određenih pravila, već i izvesnih simbola kao uzročnika i nagoveštaja zle sreće ili povoljnog ishoda. Praksi novog paganskog nasleđa pripadaju kako »znanja« o prirodi tih znakova, tako i načini njihovog izbegavanja ili proizvođenja, radi ostvarenja nekog konkretnog cilja. Posebno značenje ovim postupcima daju situacije neizvesnosti u kojima se posebna pažnja obraća na usaglašavanje svih bitnih činilaca i njihovom podređivanju određenom znaku i njegovom magijskom naboju. U okolnostima životne i egzistencijalne neupitnosti, upravo takva simbolička realizacija je psihološki efikasnija od bilo koje racionalne interpretacije. U njoj dolazi do izražaja strategija paganskog diskursa koja sumnja u institucionalizovanu veru iskazuje oživljavanjem vrednosti arhajskog i tradicijskog nasleđa. U ovoj reaktualizaciji dolazi do nesvesnog povezivanja sa velikom tradicijom i aktiviranjem magijskog modela mišljenja zasnovanog na osnovnim principima homeopatije i kontagioznosti. Međutim, sagledane u komunikacijskoj ravni praznoverice predstavljaju i vid svedenog, automatizovanog odnosa prema zaboravljenom osnovnom značenju tih religijskih sadržaja i nekadašnjoj duhovnosti magijsko-animizovane realnosti. Primer ovakvog odnosa su uobičajene izreke i poslovice koje čuvaju izvesne arhajske predstave jezikom prenošene često i po inerciji, pa zato i korišćene bez pune svesti i znanja o njihovom nekadašnjem pravom značenju. Njihov nekadašnji magijsko-religijski kontekst je vremenom zaboravljen, tako da njihova današnja upotreba predstavlja samo refleks jednog davnog arhajskog nasleđa. Oslobođajući se svog nekadašnjeg sadržaja, ove reči su postale slobodnije za jednu drugu i drugačiju upotrebu u kontekstu stvaranja i prenošenja novih poetskih, umetničkih i estetskih značenja.

semantika i emocije vojin matic

Kao u mnogim ispitivanjima porekla tako se i u studijama govora pošlo kao da je dat čoveku a ne kao da se razvijao specifično a ne samo tehnički. Pošlo se od razvijenog govora i fonetskog pisma kao što je nastalo na zapadu, nezavisno od razvoja kulture. Tek kad su se počeli dešifrovati zaboravljeni jezici postalo je jasno da je u njima pre fonetskog postojalo i piktografsko pismo. Pismo koje je označavalo niz pojmova vezanih za tu sliku. Ono je nastalo od svetih reči u kojima se krije magična moć, psihološki fiksirana još iz vremena animizma. Takve simbolične pismena nalazimo već u paleolitu i srećemo slične u doba pojave prvih pismenosti. To je slika reči kao ona za koju biblija kaže »ne uzimaj ime Gospodnje uzalud« kao i ona putem koje je Bog stvorio svet, čemu se kasnije daje filozofski smisao.

Kao što se verovalo da su prvi krici koje su žreci uzvikivali u obrednim igrama nosioci magične moći tako se i prvi pismeni znaci smatrali njenim nosiocima. Ti usmeni i pismeni magički znaci ostali su fiksirani u okviru kulture pa su ljudi naučili da u govoru i pisanju stvaraju emocionalne gradacije teksta da bi postigli ubednost i estetski efekat kod sagovornika ili čitaoca.

Takve su reči, verovalo se, bile moćni pokretači koji su delovali kao pomoć ili zaštita zbog čega su im upućivane molbe. Još i danas kada su ljudi u velikoj nevolji i bolu uzvikuju ime svoga boga ili majke, pokazuju krst ili neki drugi znak, rogove, ili proklinju i psuju kao da će im to olakšati položaj.

Takve su reči i one koje se upotrebljavaju u bajalicama ili tantrama. Ako su se te reči neutralisale u sopstvenoj kulturi pojedinci ih traže u nekoj drugoj u kojoj se smatra da još, nisu izgubile svoju moć.

Kada su se ti inicijalni krici grupnom identifikacijom počeli jednoobrazno artikulirati u nekoj kulturnoj zajednici, oni su se standardizovali i postali sredstva govornog sporazumevanja. To isto biva i sa početnim slikama koje postaju grafeme. One ne znače kao i prve reči određen objekat ljubavi njegovoj projekciji ili substitutu, slično kao što je u dečjoj psihologiji prva reč situacione prirode. Pred kraj prve godine ona je upućena najčešće majci ali može da znači: »ne napuštaj me«, »nahrani me« i još mnoge druge stvari. To su reči koje čovek i u najranijim obredima upućuje božanstvima, projekcijama svoga objekta, prvo rečju a posle i pismenim znakom. I one su prvobitno situacioni znaci da bi se tokom razvoja obreda razvili u magičnu formulu pa i molitvu.

Govorom se čovek osloboda napetosti koja nastaje pojavom govorne potrebe. Ona može da izrazi želju za nečim da se nešto učini, ili neslaganje sa nekim stanjem ili tvrdnjom. Mišljenjem ili govorom čovek reaguje na dejstvo objekta dok su reči samo argumentacije koje teže cilju, zadovoljenje te potrebe. U slučaju smetnje u postizanju cilja pojačava se napetost, čovek pada u vatru, menja ton i vrši izbor pejorativnih reči sa ciljem da učutka suparnika koji mu ne dozvoljava da u svojoj argumentaciji postigne utisak koji bi ga zadovoljio. Slika cilja može da je i nesvesna iako je moguće kratko je formulirati, argumentacija teče iz svesnog rezervoara znanja nataloženo u Ja.

Radi se o otklanjanju smetnji da se dođe do cilja pri čemu se smatra da argumentima treba učutkati sagovornika. To se postiže izazivanjem anksioznosti kod njega koju doživljava kao neku vrstu ugrožavanja ličnosti. Ono se postiže postidujući sagovornika nedostatkom ili nemogućnošću nalaženja argumenata ali i egzistencijalnim ugrožavanjem. Između jedne i druge reakcije prelaz je fluidan. Sposobnost pronalaženja argumenata koji će učutkati drugog u stvari je psihološki mehanizam koji