

Anna Stypuła

Ojcobó(j)stwo : psychoanaliza a tradycja i religia żydowska

Barbarzyńca : pismo Koła Naukowego Etnologów UJ 13(3), 55-63

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Anna
Stypuła

psycholog z wykształcenia, antropolog z zamiłowania, etolog z konieczności. Studentka socjologii na UJ i uczestniczka studiów podyplomowych z zakresu mediacji i negocjacji. Interesuje się zagadnieniami z pogranicza wszystkich wyżej wymienionych dyscyplin, we wszelkich możliwych konfiguracjach. Obecnie większość cennego czasu pochłania jej przygotowywanie półrocznego Galgana do pracy w kynoterapii.

Ojcobó(j)stwo

Psychoanaliza a tradycja i religia żydowska

KSIĘGA RODZAJU: początki psychoanalizy

„**A** tak na marginesie – dlaczego psychoanalizy nie stworzył żaden spośród wszystkich tych pobożnych, dlaczego trzeba było czekać na zupełnie bezbożnego Żyda?”¹, zapytał raz Freud uczestników cotygodniowego środowego spotkania. Pytanie to domaga się próby udzielenia nań odpowiedzi, jest bowiem czymś istotnie intrygującym fakt, że nie tylko sam twórca psychoanalizy, ale też około 90% jego zwolenników oraz większość pacjentów w pierwszych latach działalności Freuda było pochodzenia żydowskiego². Nieunikniony wydaje się zatem wniosek, że musi istnieć jakiś związek między pochodzeniem żydowskim, które Freud stale podkreślał, a powstaniem psychoanalizy, niemniej rola tradycji żydowskiej, jako

podłoża przełomowej w dziejach psychologii teorii, nie została do tej pory w jednoznaczny sposób wyjaśniona. Część uczonych skłonna jest dostrzegać wyraźne powiązania między metodą psychoanalityczną a kabałą, zwłaszcza jeśli idzie o uwypuklanie pierwiastka męskiego i żeńskiego, sięganie do symboli i numerologii oraz zapożyczanie podstawowych terminów z Talmudu i księgi Zohar³. Teza ta jest jednak trudna do udowodnienia, tym bardziej że sam Freud nie tylko nie odebrał ortodoksyjnie żydowskiego wychowania ani nie umiał – jak jego ojciec – czytać po hebrajsku, ale też z całą stanowczością określał się jako ateista i w takim też duchu wychował swoje dzieci⁴. Zdarzyło mu się stwierdzić z przekąsem: „Żydzi w ogóle czcili mnie jak bohatera narodowego, chociaż moja zasługa dla sprawy żydowskiej ogranicza się do

¹ G. Markus, *Zygmunt Freud i tajemnice duszy*, PIW, Warszawa 1993, s. 165–166.

² *Ibid.*

³ D.M. Wulff, *Psychologia religii*, WSiP, Warszawa 1999.

⁴ G. Markus, *op.cit.*

tego jedynie, że nigdy nie ukrywałem swego żydowskiego pochodzenia”⁵.

Odczuwając przynależność do narodu żydowskiego, Freud odcinał się bowiem od swoich religijnych korzeni i starannie zacierał wszelkie ślady pokrewieństwa między psychoanalizą a judaizmem. Być może takie zależności rzeczywiście istniały, niemniej w interesie Freuda leżało, aby je ukryć, częściowo z powodu obawy przed oskarżeniem o nienaukowość, a częściowo w obronnej reakcji przed antysemityzmem⁶. Silne uprzedzenia antyżydowskie w środowisku wiedeńskim sprawiły, że Freud z wielką ulgą powitał w gronie żydowskich psychoanalityków Szwajcara – C.G. Junga, gdyż, jak pisał twórca psychoanalizy w liście do Karola Abrahama w roku 1908, „dopiero jego pojawienie się uchroniło psychoanalizę przed niebezpieczeństwem uznania jej za żydowską sprawę narodową”⁷. Nadzieje Freuda, który liczył na to, że Jung stanie się jego spadkobiercą i kontynuatorem, spełzyły na niczym: wkrótce między oboma uczonymi zarysowały się różnice zdań, które doprowadziły do rozwiązania ich krótkotrwałej współpracy. Kroplą, która przepełniła czarę goryczy, stała się odmowa Freuda udostępnienia Jungowi szczegółów ze swego prywatnego życia, które posłużyć miały za materiał do analizy marzeń sennych: mistrz zareagował na prośbę swego ucznia podejrzliwym spojrzeniem i oświadczył kategorycznie, że nie może ryzykować swego autorytetu, czym ostatecznie zraził do siebie Junga⁸.

Nieufność, z jaką Freud odniósł się do szwajcarskiego współpracownika, miała cechować stosunek ojca psychoanalizy wobec wszystkich nie-Żydów: wprawdzie zależało mu na rozszerzeniu swoich idei poza wąski krąg żydowskich lekarzy, ale nie mógł pozbyć się wobec swych nieżydowskich zwolenników, takich jak Jung czy Ernest Jones, owej dozy dystansu i sceptycy-

zmu. Postawa ta po kłótni z Jungiem jeszcze się zaostrzyła⁹ i nie była całkowicie nieuzasadniona: jest swego rodzaju paradoksem, że to właśnie Junga posądza się o antysemityzm, a nawet – co jest już przesadą – o sympatie nazistowskie. Prawdopodobnie Jung nie tyle był antysemitą, co starał się za pomocą wątpliwych etycznie poglądów uzyskać przewagę nad Freudem¹⁰.

Antysemityzm, który stanowił podłoże zarówno powstania, jak i zerwania relacji między oboma uczonymi, wydaje się mieć kluczowe znaczenie dla rozwoju psychoanalizy jako takiej, i to na wielu płaszczyznach. Najbardziej oczywistą okolicznością, wywołaną silnymi, antyżydowskimi uprzedzeniami środowiska naukowego Wiednia, było wykluczenie Żydów z życia towarzyskiego i zmuszenie ich tym samym do skupienia się wokół osoby Freuda. Bardziej dyskusyjnym źródłem powstania psychoanalizy było postrzeganie Żydów jako odmiennych pod względem seksualnym. Fascynacja tą domniemaną odmiennością rozpowszechniła się nie tylko w nicoświeconej części społeczeństwa, ale też w środowisku medycznym. Potocznie uważało się, że na skutek obrzezania Żydzi wykazują dziką, a zarazem zaburzoną seksualność, stanowiąc ucieleśnienie zniewieścialej męskości, przeobrażającej się w szaleństwo czy histerię. Ten stereotyp nie mógł pozostać bez wpływu na wizerunek Żydów w ich własnych oczach. Próbując się odciąć od przypisanego im przez społeczeństwo stereotypu, Żydzi reagowali albo odrzuceniem tożsamości żydowskiej (czemu często towarzyszyła konwersja na chrześcijaństwo), albo – jak uczynili to zwolennicy psychoanalizy – rozszerzeniem antysemitckiego stereotypu na całość społeczeństwa, dopatrując się w lęku przed feminizacją na drodze kastracji cechy nie tyle żydowskiej, co uniwersalnej, dotyczącej seksualnego rozwoju każdego mężczyzny¹¹.

⁵ G. Markus, *op.cit.*, s. 167.

⁶ D.M. Wulff, *op.cit.*

⁷ G. Markus, *op.cit.*, s. 166.

⁸ D.M. Wulff, *op.cit.*

⁹ S. Frosh, *Psychoanalysis and Anti-Semitism*, [w]: „The Psychoanalytic Review”, 91/2004, s. 309–330.

¹⁰ D.M. Wulff, *op.cit.*

¹¹ S. Frosh, *op.cit.*, s. 309–330.

Wreszcie antysemityzm wywarł znaczący wpływ na samego ojca psychoanalizy. Wysłunięcie tak śmiałych tez jak te, które są zawarte w teorii psychoanalitycznej, wymagało nie lada odwagi i nie bez znaczenia pozostaje tu fakt, że sam Freud określał się mianem outsidera, upatrując źródeł takiej postawy życiowej w czterech czynnikach: ogólnie ambiwalentnym nastawieniu wobec nowości, negowaniu przez wiedeńskich lekarzy znaczenia czynników psychicznych, „hipokryzji kulturowej” społeczeństwa przestrzegającego tabu seksualności i antysemityzmie właśnie. Przejawy antyżydowskich uprzedzeń dotknęły Freuda podczas studiów na uniwersytecie i doświadczenia te, jak twierdził, zmobilizowały go do większego nonkonformizmu i niezależności w myśleniu, stając się podstawą odniesionego później sukcesu¹².

KSIĘGA WYJŚCIA: judaizm w ujęciu Freuda

Było to jednak pyrrusowe zwycięstwo. Do końca życia nie udało się Freudowi wyeliminować ciągłych napięć pojawiających się w związku z jego narodowością, zwłaszcza w okolicznościach rodzącego się nazizmu. Kontrowersyjny w swej wymowie tekst *Mojżesz, jego lud i religia monoteistyczna* jest w rzeczy samej próbą rozwiązania przez Freuda tego wewnętrznego konfliktu. W obliczu kryzysu tożsamości, rozdarcia między byciem Żydem i nie-Żydem Freud wraca do swych korzeni i usiłując przeciwstawić się nazizmowi, poszukuje źródeł antysemityzmu w historii narodu żydowskiego¹³.

Swoje studia rozpoczyna od charakterystyki ludu żydowskiego, który „z bezprzykładną siłą oporu stawiał (...) czoło nieszczęściu i przesładowaniu, rozwinął szczególne cechy charakteru

i – nawiasem mówiąc – zyskał sobie serdeczną niechęć wszystkich innych ludów”. Dociekając genezy owego oporu, „zaczniemy od jednej cechy charakteru Żydów, która rządzi ich stosunkiem do innych ludzi. Nie ma żadnej wątpliwości, że mają oni bardzo dobrą opinię o sobie, uważają się za szlachetniejszych, reprezentujących wyższy poziom, górujących nad innymi, od których dzieli ich także wiele z ich obyczajów. Przy tym ożywia ich szczególne zaufanie do życia, takie jakie daje tajemne posiadanie cennego daru; jest to pewien rodzaj optymizmu. Ludzie wierzący nazwaliby to zaufaniem do Boga”¹⁴, Freud zaś utożsamia ów skarb ze specyficznym przekonaniem Żydów o tym, że są narodem wybranym. Powstanie tego przeświadczenia jest, zdaniem Freuda, zasługą Mojżesza, Egipcjanina, który po śmierci faraona Echnatona, widząc odwrót swych rodaków od monoteistycznego kultu Atona, zdecydował się szerzyć porzuconą wiarę wśród Żydów: nie tylko nauczył ich religii i obrzędów (w tym obrzezania), ale też wyprowadził przy pomocy najbliższych współpracowników z Egiptu. Mojżeszowi udało się połączyć charakterystyczną dla każdego ludu pewnością co do własnej wyższości jako narodu, z religią: dzięki temu unikatowemu sprzężeniu Żydzi zyskali część boskiej wspaniałości, a zarazem dumę, ufność i poczucie bliskiego kontaktu z Bogiem. Wszystkie te cechy składają się na żydowskie poczucie wyższości jako narodu wybranego, co ma dwójakiego rodzaju konsekwencje. Z jednej strony pozwoliło Hebrajczykom przetrwać, bo trzymali się z dala od innych ludów¹⁵, z drugiej zaś stało się zarzewiem konfliktu z sąsiednimi narodami, wywołując w nich zazdrość będącą prototypem późniejszych uprzedzeń rasowych¹⁶.

Jednak początków religii jako takiej – w tym również i judaizmu – trzeba upatrywać nie tyle

¹² G. Markus, *op.cit.*

¹³ S. Frosh, *op.cit.*, s. 309–330.

¹⁴ Z. Freud, *Mojżesz jego lud i religia monoteistyczna*, [w]: Z. Freud *Człowiek, kultura, religia*, Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 203.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ S. Frosh, *op.cit.*, s. 309–330

w przeszłości, co w ludzkiej psychice, w bezradności małego dziecka szukającego poczucia bezpieczeństwa w osobie wywyższonego ojca¹⁷. Geneza religii wiąże się także ściśle z kompleksem Edypa, sprowadzającym się do żywionego przez dziecko płci męskiej pragnienia eliminacji ojca i zajęcia jego miejsca przy boku matki. Jest to motyw stale powtarzający się w pracach Freuda dotyczących religii. Najwyraźniej zaznacza się on w książce *Totem i tabu*, w której Freud¹⁸ wywodzi początki totemizmu z zabójstwa ojca popełnionego przez sprzymierzonych synów chcących objąć kontrolę nad zdominowaną przezeń hordą pierwotną i należącymi do niej kobietami. Po dokonaniu morderstwa i pożarciu ciała zabitego bracia, nie mogąc poradzić sobie z poczuciem winy i rozkładem społecznej struktury, ustanawiają zakaz zabijania totemicznego zwierzęcia będącego symbolem zgładzonego protoplasty.

Zdaniem kontynuatora myśli Freuda, T. Reika¹⁹, podobny, choć metaforycznie ujęty, przebieg zdarzeń zamieszczony został w Księdze Rodzaju: Jahwe jest tu Bogiem zamieszkującym drzewa, zaś Adam, przedstawiający symbolicznie sprzymierzonych braci, w celu zdobycia władzy zjada owoc z zakazanej jabłoni – totemicznego bóstwa (nadmienić tu należy, że powyższa opowieść biblijna była analizowana i interpretowana przez spadkobierców Freuda na wiele różnych sposobów – łącznie z upatrywaniem w Ewie personifikacji matki Adama, nadaniem wężowi znaczenia erotycznego czy utożsamieniem jabłek z piersiami kobiecymi, zaś ich spożywania z aktem kopulacji²⁰). U samego ojca psychoanalizy wątek ojcobójstwa pojawia się również w historii tradycji judeochrześcijańskiej, gdzie Jezus

zarazem uosabia powrót uśmierconego ojca, jak i wprawia w ruch koło zamachowe odwiecznego cyklu – religia synowska (chrześcijaństwo) morduje ojcowską (judaizm)²¹.

KSIĘGA KAPŁAŃSKA: religie autorytarne i humanistyczne Fromma

Także i Fromm²² widzi w przekazie biblijnym ślady wspomnień walki hordy pierwotnej z ojcem: są to takie momenty jak ten, w którym Adam zjada jabłko, by stać się jak Bóg, czy ten, gdy ludzie wspólnymi siłami wznoszą wieżę Babel.

Tym jednak, co rzeczywiście interesuje Fromma jako psychoanalityka, jest ewolucja obrazu Boga. Początek Starego Testamentu przedstawia Jahwe jako karzącego naczelnika plemienia²³, który domaga się od swoich wiernych bezwzględного posłuszeństwa. Zmiana tego wizerunku następuje, gdy Bóg decyduje się na zesłanie potopu i zawarcie z Noem przymierza. Tym samym, z chwilą gdy zobowiązuje się do przestrzegania danego człowiekowi słowa, Bóg przestaje być absolutnym władcą. Ograniczenie własnej potęgi najwyraźniej uwidacznia się w scenie targu Abrahama z Bogiem o zniszczenie Sodomy i Gomory: Abraham odwołuje się do zasad sprawiedliwości obowiązujących samego Boga²⁴. Dalszym etapem rozwoju idei Boga jest utożsamienie Go z regułami miłości i prawdy, które głosi i którymi sam jest związany. W ten sposób Bóg staje się bezimienną jednią, podstawą wszelkiego istnienia, którego imienia nie wolno i nie sposób wypowiadać.

Fromm²⁵ dostrzega tu podobieństwo między rozwojem społecznym a osobniczym: od

¹⁷ Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, PWN, Warszawa 1975.

¹⁸ Z. Freud, *Totem i tabu*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1993.

¹⁹ D.M. Wulff, *op.cit.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ S. Frosh, *op.cit.*, s. 309–330.

²² E. Fromm, *Dogmat Chrystusa i inne pisma*

religioznawcze, Wydawnictwo Tekst, Lublin 1992.

²³ E. Fromm, *Szkice z psychologii religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1966.

²⁴ E. Fromm, *Psychoanaliza a religia*, Rebis, Poznań 2000.

²⁵ E. Fromm, *Szkice...*

stadium bezradnego przywiązania do bogini Matki przez posłuszeństwo wobec Ojca – boga, aż po dojrzałość, gdy dorosły człowiek utożsamiony zostaje ze swymi rodzicami. Ewolucja religii monoteistycznej przebiega więc od obrazu Boga, który tak jak ojciec kocha i karze dziecko-człowieka, do idei Boga jako symbolu ludzkich dążeń i wartości; nie jest to już osoba, do której człowiek zwraca się z błagalną prośbą, bowiem, zdając sobie sprawę z własnej ograniczoności i niemożności pojęcia Boga, człowiek wierzy nie tyle w Boga, co w zasady przez Niego reprezentowane. Bóg przestaje być zewnętrzną mocą, a staje się zasadą urzeczywistnianą w życiu, nabiera poetyckiego i symbolicznego znaczenia²⁶.

Tym samym u źródeł judeochrześcijaństwa leżą oba wyróżnione przez Fromma²⁷ typy religii. Pierwszym jest religia autorytarna, zakładająca istnienie sił wyższych od człowieka, którym ludzie, słabi i źli, muszą się bezwzględnie podporządkować: nieposłuszeństwo wobec Boga jest ujmowane w kategoriach grzechu i karne z całą surowością. W ślad za Feuerbachem Fromm widzi w owych siłach projekcję najwyższej cenionych cech, której rezultatem jest ubożenie samych ludzi. Przeciwnością powyższego światopoglądu religijnego jest religia humanistyczna, która dokonuje afirmacji człowieka jako istoty zdolnej do rozwinięcia o własnych siłach swego potencjału rozumu i miłości. W takim ujęciu grzechem staje się niewykorzystanie owych możliwości, które w religii autorytarnej są kategoriycznie tłumione. Poczucie winy, właściwe typowi autorytarnemu, zastąpione zostaje radością charakterystyczną m.in. dla starotestamentowych psalmów, przykazań Talmudu czy ruchu chasydzkiego²⁸.

Widać zatem, że Fromm, wychowany w rodzinie rabinackiej o starych tradycjach²⁹, tak

jak sam założyciel psychoanalizy, oddalił się od swoich religijnych korzeni. Religia jest dla niego swoistą koniecznością dziejową niezbędną dla przetrwania człowieka, w sytuacji gdy w filogenetycznym rozwoju gatunku do minimum ograniczony został zwierzęcy instynkt na rzecz rozwoju świadomości. Stanowi ona wszelki, właściwy pewnej grupie ludzi, system myślowy i etyczny, który dostarcza jednostkom ramy orientacyjnej oraz przedmiotu, w który mogą wierzyć³⁰. Nic dziwnego zatem, że określając się mianem teisty, Fromm³¹ neguje świętość Biblii, twierdząc, że „nie została [ona] napisana przez jednego człowieka ani też nie podyktował jej Bóg: wyraża się w niej raczej geniusz narodu, który przez wiele pokoleń walczył o swe życie i wolność”³² i który ofiarował ludzkości szereg norm i zasad zachowujących swoją wartość przez tysiąclecia.

Fromm, podobnie jak Freud, uwypukla zatem etyczny wymiar religii, podważając jednocześnie tezę, jakoby ojciec psychoanalizy był jej zagorzałym przeciwnikiem: tym, co krytykował Freud, miał być jedynie jej aspekt teistyczny-nadprzyrodzony³³. Twierdzenie to można potraktować jako swoisty eufemizm, gdy zważy się na sceptyczny stosunek Freuda do obrzędowości żydowskiej i wrogie nastawienie wobec religii rzymskokatolickiej, którą zwykł utożsamiać z antysemityzmem z racji jej rozpowszechnienia wśród mieszkańców Wiednia³⁴. Drugim poglądem kwestionowanym przez Fromma jest mniemanie, jakoby Jung, w przeciwieństwie do Freuda, był zwolennikiem religii: „gdybyśmy mieli podsumować stanowiska Freuda i Junga, powiedzielibyśmy, że Freud przeciwstawia się religii w imię etyki – a więc ostatecznie zajmuje stanowisko, które można nazwać religijnym. Inaczej Jung – nadaje on bowiem religii charak-

²⁶ E. Fromm, *Szklęce...*

²⁷ E. Fromm, *Psychoanaliza a...*

²⁸ E. Fromm, *Mieć czy być?* Rebis, Poznań 1995.

²⁹ M. Chałubiński, *Fromm*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993.

³⁰ E. Fromm, *Mieć...*, s. 2008.

³¹ Z. Freud, *Totem...*

³² *Ibid.*, s. 150.

³³ E. Fromm, *Psychoanaliza a...*

³⁴ D.M. Wulff, *Psychologia...*

ter zjawiska czysto psychologicznego, a równocześnie wynosi nieświadomość do rangi zjawiska religijnego”³⁵.

KSIĘGA LICZB: symboliczne interpretacje Junga

Istotnie, Jung nie przyznawał religii jako takiej racji bytu czy też prawomocności roszczeń do prawdy. Nie budziło jego najmniejszych wątpliwości, że „Bóg jest (...) faktem psychicznym, a nie fizycznym, tzn. że jego istnienie da się stwierdzić tylko psychicznie, nie zaś fizycznie”³⁶. Jest to fakt niezwykle istotny dla ludzkiej egzystencji, ale ogranicza się on do indywidualnego doświadczenia, nie mając nic wspólnego z rzeczywistością zjawisk nadprzyrodzonych.

Interpretacje tekstów biblijnych autorstwa Junga są niejasne i mają bardziej osobisty niż naukowy wydźwięk. Jedną z najbardziej znanych, a zarazem najbardziej kontrowersyjnych publikacji jest *Odpowiedź Hiobowi*, w której Jung³⁷ przedstawia Boga jako pełnego sprzeczności: z jednej strony jawi się On jako tyran, który gwałcąc swoje prawa i dopuszczając się jawnej niesprawiedliwości, odbiera Hiobowi cały jego majątek, potomstwo i zdrowie. Z drugiej strony Jahwe ukazany zostaje jako Bóg pragnący kochać rodzaj ludzki i być przezeń uwielbianym. Owa dwoistość Boga, z której On sam nie zdaje sobie sprawy, zostaje przez Hioba dostrzeżona i ujawniona. W ten sposób rozpoczyna się proces ewolucji Boga, który stopniowo począł wyzbywać się swoich mrocznych cech oraz despotycznych gestów i „w rezultacie względnego ograniczenia roli szatana Jahwe, utożsamiający się ze swym jasnym aspektem, stał się dobrym bogiem i kochającym ojcem. Wprawdzie nie zapomniał swego gniewu i potrafi jeszcze karać, ale robi to już sprawiedliwie”³⁸.

Psychologia Junga, skoncentrowana wokół archetypów definiowanych jako „formy lub obrazy natury kolektywnej, które pojawiają się na całym świecie jako części składowe mitów, a zarazem jako autochtoniczne i indywidualne wytwory pochodzenia nieświadomego”³⁹, skłonna jest przez pryzmat owego centralnego pojęcia analizować treści tradycji religijnych, wyławiając ze świętych tekstów szereg archetypowych symboli (liczb, kolorów, zwierząt, imion boskich) i odnosząc przedstawione w nich wydarzenia do psychicznych właściwości ludzkiej natury. W ten sposób trzy pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju stają się dla zwolenników Junga metaforycznym odzwierciedleniem procesu indywidualizacji, tj. specyficznie pojmowanej samo-realizacji, której punktem dojścia jest osiągnięcie jaźni, czyli centrum osobowości będącego instancją nadrzędną wobec świadomego ego. Wspięcie się na najwyższy poziom rozwoju oznacza zrównoważenie wszystkich, często wzajemnie sprzecznych i biegunowo odmiennych, elementów psychiki.

Początkiem tego procesu, tak jak został on przedstawiony w Genesis, jest „pojawienie się ego z niepodzielnej całości – ciemności i pustki przed stworzeniem ziemi, oraz stopniowego różnicowania się i integracji. Pierwszym poważnym zagrożeniem dla coraz bardziej złożonej jaźni, symbolizowanej przez mandałę ogrodu, jest wyjście z Adama jego kobiecej strony, Sophii lub mądrości, co poprzedził akt ofiary (oddanie żebra). Dopiero po spotkaniu z wężem (który symbolizuje wiedzę lub pojawiającą się świadomość) i poprzez uległość wobec pokusy zjedzenia jabłka (co symbolizuje pełnię i samo-realizację) Adam uświadamia sobie swą ludzką indywidualność i napięcie między świadomością i nieświadomością. »Grzech« Adama i Ewy nie

³⁵ E. Fromm *Psychoanaliza a...*, s. 52–53.

³⁶ C.G. Jung *Odpowiedź Hioba* [w]: C.G. Jung *Psychologia a religia*, Książka i Wiedza, Warszawa 1970, s. 364.

³⁷ C.G. Jung *Odpowiedź Hiobowi*, [w]: C.G. Jung, *Psychologia a religia*, Książka i Wiedza, Warszawa 1970.

³⁸ *Ibid.*, s. 309.

³⁹ C.G. Jung, *Psychologia a religia*, [w]: C.G. Jung, *Psychologia a religia*, Książka i Wiedza, Warszawa 1970, s. 143.

jest więc czymś godnym potępienia, lecz reprezentuje wzrost świadomości, który w rezultacie oddziela ego od jaźni. Począwszy od tego momentu Raj (jaźń) staje się (...) iluzorycznym celem symbolizującym nową pełnię⁴⁰. Powyższa interpretacja wydarzeń w Edenie, będąca dziełem kontynuatorów Junga, odbiega wyraźnie od tradycyjnych, psychoanalitycznych interpretacji tekstów biblijnych. W obu jednak wypadkach opowieść o początkach rodzaju ludzkiego ujmowana jest w kategoriach metafory procesów zachodzących we wnętrzu człowieczej psychiki.

KSIĘGA POWTÓRZONEGO PRAWA: analiza rytuałów

Do wcześniejszego fragmentu Pisma Świętego odnosi się dokonana przez Fromma⁴¹ analiza tradycji szabatu. Fromm dostrzega tu dwie sprzeczne tendencje: chociaż szabat jest czasem odpoczynku i jako taki jest wartościowany pozytywnie, to temu odpoczynkowi towarzyszy szereg uciążliwych zakazów, których złamanie grozi sankcjami charakterystycznymi dla najcięższych przestępstw. Przepisy obowiązujące pobożnych Żydów w czasie szabatu są, zdaniem Fromma, typowe dla rytuałów żałobno-pokutnych, a ich centralnym nakazem jest wymóg powstrzymania się od wykonywania jakiegokolwiek pracy. Jest to jednak praca specyficznie rozumiana: „pracę wykonuje nie ten, kto się trudzi lub tworzy wartości ekonomiczne, lecz ten, który oddziałuje w budującym lub niszczącym sensie na przyrodę. To znaczy, że natura została uznana za tabu i każda zmiana, choćby tylko przestrzenna, rzeczy i ludzi to zabroniona praca⁴². Geneza szabatowych przykazań odnosi się do samych początków świata, gdy Bóg – niezwykły ojciec zaślubiony z Matką Ziemią – wypoczywa po stworzeniu człowieka. Ten

wypoczynek nie jest dla Fromma niczym innym jak równoważnikiem „bycia martwym” i stanowi nawiązanie do zabójstwa ojca. Tym samym dla rolniczego ludu, jakim byli Żydzi, uprawa ziemi utożsamianej z aspektem maczynym, staje się symbolem kazirodztwa. Pierwotny charakter szabatu nie jest więc pozytywny (w znaczeniu dnia poświęconego na odpoczynek), lecz negatywny (ucieleśniając rezygnację z kazirodczego ujarzmiania natury). Nie znaczy to jednak, że aspekt pozytywny zostaje całkowicie wyeliminowany, przeciwnie, odpoczynek po pracy stanowi przywrócenie harmonii z okresu przebywania w łonie matki: „o ile pierwotnie szabat miał być pokutą za grzech pierworodny, za ojcobóstwo i skłonności kazirodcze, zaś zakaz pracy miał być z jednej strony karą za grzech, a z drugiej zapobiegać nowym impulsom do kazirodztwa, to z czasem środki zapobiegawcze szabatu nabierają coraz bardziej charakteru spełnienia. Poprzez regresję do stopnia pregenitalnego kazirodztwo zostaje jednak spełnione: dzień pokutny, w którym człowiek musi zrezygnować z pracy, staje się dniem przyjemności, harmonii człowieka z przyrodą, dniem, który daje akurat spełnienie tego, co miało być zabronione⁴³.”

Drugą, obok wymogu obchodzenia szabatu, cechą dystynktywną Żydów jest, w opinii Fromma⁴⁴, obrzezanie. Także i ono doczekało się psychoanalitycznej interpretacji, stając się, z racji swego przesunięcia w czasie do okresu dzieciństwa, nośnikiem lęku kastracyjnego: „kiedy dziecko jest już większe i dowiaduje się, że w niemowlęctwie zostało poddane obrzezaniu, może to wywołać obawę przed nowymi karami ze strony ojca⁴⁵. W ten sposób syn na długi czas dostawał się pod władzę ojca, zaś samo obrzezanie, zamiast przynosić dumę, której doznaje młody człowiek w wyniku przejścia tego inicjacyjnego rytuału w okresie dojrzewania, prze-

⁴⁰ D.M. Wulff, *op.cit.*, s. 388.

⁴¹ E. Fromm, *Dogmat Chrystusa i inne pisma religioznawcze*, Wydawnictwo Tekst, Lublin 1992.

⁴² *Ibid.*, s. 62.

⁴³ *Ibid.*, s. 70.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ B. Bettelheim, *Rany symboliczne, rytuały inicjacji i zazdrość męską*, Czytelnik, Warszawa 1989, s. 297.

kształciło się w narzędzie degradacji potencjału id. W wymiarze społecznym wyznaczenie momentu obrzezania w tak młodym wieku i ograniczenie udziału w tym rycie jedynie do mężczyzn mogło stanowić „krok na drodze prowadzącej do ustanowienia paternalistycznego monoteizmu” (idem), nadając płci męskiej magiczną moc płynącą z przymierza z Bogiem. Próba zrozumienia istoty obrzędu obrzezania odsyła Bettelheima do Starego Testamentu, w którym widzi on szereg dowodów na świeżo zdobytą (lub jedyne postulowaną) przez mężczyzn dominację nad kobietami: przesłankami świadczącymi o prawdziwości tej tezy ma być chępliwy ton wypowiedzi Jahwe zapewniających o męskiej wyższości, jak również modyfikacja mitu o stworzeniu świata (wbrew wszelkiej logice to z mężczyzny stworzona zostaje kobieta), która służyła podkreśleniu wagi supremacji mężczyzn, rzutując ją w przeszłość. Jednocześnie zachowały się ślady wierzeń związanych z Boginią Matką, widoczne w uwarunkowaniu zawarcia małżeństwa poddaniem się przez mężczyznę obrzezaniu: „w języku hebrajskim etymologiczne znaczenia słowa oznaczającego obrzezanie i słowa oznaczającego ojca żony są tak bardzo zbliżone, iż narzuca się myśl, że niegdyś jedno słowo oznaczało i jedno, i drugie”⁴⁶.

Innym przykładem specyficznych dla judaizmu praktyk są przepisy żywieniowe, wywodzące się, zdaniem F. Fromm-Reichmann⁴⁷, z totemizmu: totem, razem z innymi zwierzętami wyposażonymi w członki symbolizujące rodzicielski fallus (np. poroże), staje się składnikiem pożywienia, ale jego konsumpcja, uświadamiająca zagrożenie związane z tym śmiałym aktem, obwarowana jest licznymi zasadami. Zakaz łącznego przygotowywania oraz spożywania

mięsa i mleka sprowadza się do radykalnego rozdzielania jedzenia mięsa, uważanego za akt identyfikacji z totemem, od picia mleka (matki) symbolizującego z kolei kazirodztwo.

Do koncepcji hordy plemiennej Freuda nawiązuje także Reik⁴⁸, analizując przeznaczenie i genezę noszonych przez Żydów filakterii. Owe rytualne przedmioty mają być niczym innym jak pozostałością po zwyczaju noszenia skóry zabitego zwierzęcia celem przejścia jego mocy: rogi tefilah to rogi byka, tefilah umieszczany na ramieniu jest odpowiednikiem kopyt, a skórzane części filakterii to zredukowana do minimum skóra zwierzęcia. Używanie filakterii staje się więc identyfikacją z ofiarą zbrodni z przeszłości – przekształconym w totem ojcem-bogiem. Nieco innej interpretacji dokonuje Langer⁴⁹, utrzymując, że w kształcie noszonego na głowie tefilah ujawnia się jego falliczny charakter, zaś w połączeniu z sześciennym schowkiem, symbolizującym narządy kobiece, wyobraża stosunek płciowy.

Tenże Langer⁵⁰ upatrywał także seksualnej symboliki w kształcie zawieszanej przy drzwiach żydowskich mieszkań mezuzy, nie jest jednak w swych interpretacjach konsekwentny: mezuzza może zarówno nawiązywać swą formą do fallusa ojca, jak i wyobrażać żeńskie genitalia (jako że nie tylko przypomina o ograniczeniach, ale i umieszczana jest przy otworze wejściowym będącym w wielu kulturach symbolem kobiecych narządów płciowych).

MIDRASZ: komentarz do psychoanalitycznego pięcioksięgu

Taki brak konsekwencji jest częstym, lecz niejedynym grzechem psychoanalityków. Analizy

⁴⁶ *Ibid.*, s. 308.

⁴⁷ F. Fromm-Reichmann, *Das jüdische Speiseritual*, 1927, [w]: *Imago* 13, s. 235–246, za D.M. Wulff *Psychologia religii*, WSiP, Warszawa 1999.

⁴⁸ T. Reik, *The Prayer Shawl and the Phylacteries of the Jews*, [w]: T. Reik, *Dogma and Compulsion*, 1951, za D.M. Wulff, *Psychologia religii*, WSiP, Warszawa 1999.

⁴⁹ G. Langer, *Die jüdischen Gebetsriemen*, 1930, [w]: *Imago* 16, s. 435–485, za D.M. Wulff, *Psychologia religii*, WSiP, Warszawa 1999.

⁵⁰ G. Langer, *Zur Funktion der jüdischen Turpfosterolle*, 1928, [w]: *Imago* 14, s. 457–468, za D.M. Wulff *Psychologia religii*, WSiP, Warszawa 1999.

podejmowane w ramach tej orientacji teoretycznej charakteryzują się z jednej strony daleko posuniętą dowolnością skojarzeń, z drugiej zaś ich zdolności interpretacyjne są znacząco zawężone w wyniku koncentracji psychoanalizy na seksualnym wymiarze ludzkiego życia czy też – jak to było w przypadku Junga – na wyszukiwaniu archetypicznych symboli.

Cechująca myśl psychoanalityczną swoboda toku rozumowania i wysoki poziom abstrakcji uniemożliwiają *de facto* naukową weryfikację tworzonych w tym nurcie prac, co jest głównym zarzutem wysuwany z pozycji naukowych przeciwko psychoanalizie jako takiej. Z kolei rezultatem ześrodkowania uwagi na kilku wybranych motywach jest – w przypadku badań nad judaizmem – nie tylko ograniczenie pola zainteresowania do pierwszych ksiąg Starego Testamentu, z silnym zaakcentowaniem opowieści o początkach świata i nieposłuszeństwie pierwszych rodziców, ale także stronniczość analizy nastawionej *a priori* na wyłuskanie znaczeń dowodzących prawdziwości wcześniej przyjętych założeń. W wyniku takiego postępowania wywody psychoanalityków ocierają się często o groteskę właściwą pracom von Dänikena i zupełnie lekceważąc prawdę historyczną, prowadzą meandrami niezupełnie klarownych wyjaśnień do błędnych bądź trudnych do zweryfikowania konkluzji. Te hipotezy psychoanalityków, które odnoszą się do konkretnych zjawisk czy wydarzeń z przeszłości, bywały często podważane przez specjalistów zajmujących się daną dziedziną wiedzy. Tak stało się np. z dokonaną przez Freuda rekonstrukcją powstania judaizmu – teza, jakoby ta tradycja religijna wywodziła się w prostej linii od kultu boga Atona, spotkała się z ostrą krytyką historyków. Podobnie przypisanie Mojżeszowi narodowości egipskiej jest czystą

spekulacją niemającą najmniejszych podstaw w wiedzy historycznej⁵¹. Jednak w pracach psychoanalityków więcej niż konkretnych odniesień jest rozważań o charakterze abstrakcyjnym, które przyjmuje się na zasadzie wiary, a nie na mocy dowodów naukowych.

Niewątpliwie wkład psychoanalizy w rozwój zarówno psychologii, jak i samej cywilizacji europejskiej jest niebagatelny. Jeśli więc Freud stawiał się w jednym rzędzie z Kopernikiem i Darwinem, twierdząc, że jego tezy w takim samym stopniu wpłyną na dzieje świata co prace tych dwóch uczonych, to nie sposób odmówić mu odrobiny satysfakcji. Przez długi czas psychoanaliza była w psychologii główną orientacją teoretyczną. Zdyskredytowana później przez naukowców o pozytywistycznym nastawieniu, dziś wraca do nauki w nowej formie, znajdując uzasadnienie niektórych ze swych tez (zwłaszcza dotyczących funkcjonowania nieświadomości) w badaniach neurologicznych.

Jest więc swoistym paradoksem, że psychoanaliza, osiągając tak potężny wpływ na dzieje zachodniej kultury i nauki, nie przysłużyła się tradycji, z której wyrosła. Nie dość, że określono ją mianem „żydowskiego wynalazku”, kolejnego chwytu tego podstępnego narodu dążącego do przejęcia władzy nad światem, to jeszcze sama odwróciła się od judaizmu i podążając tokiem głoszonych przez siebie tez, dokonała rękoma swych żydowskich twórców symbolicznego zabójstwa własnego ojca, nie tylko ostro krytykując ojcowską religię i tradycję, ale też przypisując jej niejednokrotnie dyskredytujące właściwości. W ten sposób psychoanaliza, powołana do życia jako odpowiedź na antysemityzm, sama stała się jednym z jego narzędzi, tworząc kolejny z wielu paradoksów obecnych w dziejach narodu żydowskiego.

⁵¹ D.M. Wulff, *op.cit.*