

ARTYKUŁY

„ZŁUDZENIE” PSYCHOANALIZY CZYLI CZEGO FREUD DOWIEDZIAŁ SIĘ O BOGU?

Dorota Jewdokimow
Instytut Kulturoznawstwa
UAM Poznań

„DELUSION” OF PSYCHOANALYSIS – THAT’S TO SAY WHAT FREUD INQUIRED ABOUT GOD?

Summary. In his psychoanalysis theory Freud returned many times to the problem of God. He was a person who didn't believe in God so he didn't ask about God (because for him God didn't exist), he asked about the idea of God. Freud tried to explain appearance of the idea of God in the human history and in the individual biography. According to Freud's theory, the basic element in development of religion was a murder of the father which took place in the remote past. In an individual biography the most important, in psychoanalysis conception, is relation between a father and a son because personal idea of God depends on figure of the real father. For Freud religion was a form of neurosis, in his work he indicated similarity between neurosis symptoms and rituals.

Zygmunt Freud – dla niektórych wielki wizjoner, dla innych szarlatan, przez jednych podziwiany, wręcz czczony, przez innych z równą siłą potępiany. Mimo że oceny i opinie dotyczące jego teorii okazują się tak skrajnie różne, jedno nie ulega wątpliwości: Z. Freud, jako ojciec psychoanalizy, stał się sprawcą zasadniczego przełomu w dziejach myśli ludzkiej, przełomu, którego konsekwencje sięgają czasów współczesnych. Znaczenia koncepcji Freuda nie była w stanie podważyć nawet ostra krytyka, realizowana już od momentu pojawienia się jego pierwszych prac, choć wielokrotnie trudno jej było odmówić słuszności, zwłaszcza gdy dotyczyła ona niektórych fragmentów jego koncepcji.

Patrząc na całokształt twórczości wiedeńczyka, można stwierdzić, iż w swych badaniach dążył on do stworzenia całościowej, totalnej wizji człowieka, nie zadowolając się jedynie frag-

Adres do korespondencji: Instytut Kulturoznawstwa, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza,
ul. Szamarzewskiego 89, 60–568 Poznań.

mentarycznymi wyjaśnieniami. Punktem wyjścia w pracy Freuda było sformułowanie koncepcji umysłu człowieka, opis jego struktury oraz mechanizmów funkcjonowania, co stanowi najwartościowszą część jego teorii. Jednak Freud nie ograniczył się w swej naukowej twórczości do sformułowania koncepcji umysłu i w dalszym etapie badań w obszarze jego zainteresowań pojawiły się elementy stanowiące kontekst życia ludzkiego, które, będąc wynikiem aktywności człowieka, jednocześnie stają się czynnikiem go kształtującym. Ta część teorii, ze względu na zjawiska objęte analizą, nazywana jest „filozofią kultury” Freuda, zaś pozostając w ścisłym związku ze sformułowaną wcześniej teorią umysłu tworzy wraz z nią „kulturową koncepcję człowieka”. „Kulturowa koncepcja człowieka” jest najbardziej kontrowersyjnym i krytykowanym fragmentem dorobku intelektualnego Freuda. Zarzuca się jej często niepoprawność metodologiczną, a co za tym idzie, wątpliwą wartość naukową.

Refleksja nad kulturą miała dla Freuda szczególne znaczenie, co wyraził bezpośrednio pisząc: „Po przejściu drogą okólną – co mi całe życie zajęło – przez nauki przyrodnicze, medycynę i psychoterapię, zainteresowanie moje wróciło do zagadnień kultury, które ongi przyciągały młodzieńca, w którym ledwie budziła się myśl (...) Ośrodkiem tego zainteresowania były wydarzenia historii ludzkości, oddziaływanie wzajemne natury człowieczej, rozwoju kulturalnego i owych pozostałości przeżyć prastarych, których czołową przedstawicielką jest religia (...). Poświęciłem im z psychoanalizy wychodzące, ale daleko poza nią wybiegające rozprawy...” (Freud, 1930, s. 94-95). Freud podkreśla tu istotne miejsce religii wśród innych zjawisk kultury, co też odnalazło swój wyraz w jego pracach, w których zjawisku religii poświęca stosunkowo wiele uwagi. Freud, w swych badaniach dotyczących sfery wierzeń religijnych, odbiega od ścisłej formuły naukowego ujęcia zjawiska, nadając im raczej charakter relacji prywatnego światopoglądu. Trudno jednocześnie w sposób jednoznaczny określić stosunek psychoanalityka do religii, gdyż wyraża on wobec niej zarówno ogromny szacunek, jak i niechęć. Przyznaje, że przyczyniła się ona do rozwoju człowieczeństwa, uznając ją za fakt o niezwykłym historycznym znaczeniu, jednocześnie jednak podkreśla jej zgubny wpływ i konieczność wyeliminowania przekonań religijnych.

Poglądy Freuda, dotyczące religii, rozproszone są w całej jego twórczości, a stają się głównym tematem takich prac, jak: *Totem i tabu* (1912-1913), *Przyszłość pewnego złudzenia* (1927), *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna* (1939). Referowanie całości refleksji nad zjawiskiem religii, z powodu jej obszerności, staje się w tym miejscu niemożliwe. Nie jest ono również konieczne, ze względu na określony tu cel, jakim jest próba oceny wybranych efektów rozważań teoretycznych Freuda oraz odpowiedź na pytanie sformułowane w tytule: czego Freud dowiedział się o Bogu?, a raczej: czego mógł się dowiedzieć, przybierając określoną perspektywę oglądu zjawiska. Ograniczę się zatem do przedstawienia jedynie fragmentów owej refleksji. Dokonam częściowej rekonstrukcji sposobu pojmowania procesu powstawania i rozwoju wierzeń religijnych, zarówno na płaszczyźnie filogenetycznej, gdzie kluczowym jest pojęcie „morderstwa pierwotnego”, jak i ontogenetycznej, wyjaśniającej powstanie prywatnego pojęcia Boga. Użyteczna tu będzie również prezentacja ujęcia natury i przejawów wierzeń religijnych poprzez ich porównanie z nerwicą natręctw.

*

Z. Freud, tworząc swą teorię religii, posługuje się myśleniem poprzez analogię, zestawiając i porównując zjawiska ze sfery kultury ze zjawiskami psychicznymi, punktem odniesienia dla stosowanych porównań czyniąc często przypadki zaburzeń psychicznych. Jest to uwarunkowane rodzajem materiału, który był podstawą badań prowadzonych przez psychoanalityka. Materiał

ten stanowiły relacje pacjentów, w większości neurotyków oraz biografie o dość charakterystycznym przebiegu, co może niekiedy sprawiać wrażenie, iż zostały one wybrane ze względu na swą wartość potwierdzającą stawiane hipotezy.

Prócz studiów przypadków Freud posługuje się również danymi historycznymi i antropologicznymi (np. *Totem i tabu*, *Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna*), by stworzyć swą hipotetyczną konstrukcję, wyjaśniającą proces powstawania religii na przestrzeni dziejów.

Z. Freud wyjaśnia pojawienie się i rozwój sfery religijnej na dwóch uzupełniających się płaszczyznach: na płaszczyźnie indywidualnej biografii jednostki oraz historycznego rozwoju ludzkości. To, co wspólne dla obu teorii (filogenetycznej i ontogenetycznej) rozwoju religijności, to ich centralny element, wokół którego toczy się cały proces rozwoju pojęcia Boga, a jest nim sławny kompleks Edypa.

W teorii filogenetycznej Freud wskazywał na ten moment w historii ludzkości, który stał się początkiem zarówno religii, jak i całej kultury. Tym początkiem było pewne zdarzenie, zrelacjonowane przez Freuda z niezwykłym wdziękiem, co działa na wyobraźnię czytelnika niczym fascynująca mroczna legenda, porażająca swą siłą sugestii. Opowieść ta została poparta wynikami badań wielu autorytetów, co potęguje jeszcze wrażenie jej autentyczności, tak iż trudno sobie wyobrazić, że mogło być inaczej. Przytoczone zostaje między innymi nazwisko K. Darwina i jego koncepcja, według której ludzie pierwotni żyli w hordach, na czele których stał potężny, zazdrosny ojciec, wzbraniający dostępu do samic, wypędzając swych dojrzewających synów, co stanowi punkt wyjściowy dla całej opowieści.

Z. Freud rozpoczyna swą relację „zdarzenia pierwotnego” dość nieprecyzyjnie, od słów: „Pewnego dnia...” Świadomy pojawiającej się tu nieścisłości, zamieszcza w przypisie wyjaśnienie użytego tu sformułowania, pisząc: „Nieokreśloność, konieczność streszczania się i kondensacji przedstawionego materiału faktograficznego w moich powyższych wywodach pozwalam sobie uznać za wymogi wstrzemięźliwości wynikające z samej natury przedstawianego tu przedmiotu. Co się tyczy materii naszych dociekań, to byłoby równie bezsensowne dążyć do precyzji wywodu, jak również domagać się jakichś pewników” (Freud, 1998, s. 361). Zatem już na wstępie autor ostrzega, iż nie odnajdziemy w jego koncepcji precyzji i rzeczy pewnych. Po tej dygresji przechodzi do właściwej opowieści: „...wyznani bracia połączyli swe siły, zabili i zjedli ojca, a w ten sposób położyli kres hordzie ojcowskiej (...). Fakt, że nie tylko zabili, ale też zjedli swą ofiarę, wydaje się czymś oczywistym w wypadku dzikich kanibali. Gwałtowny ojciec pierwotny był niewątpliwie budzącym zazdrość i lęk wzorem dla każdego z braci. Teraz utożsamili się z nim, spożywając go, przy czym każdy z nich przyswoił sobie część jego siły” (Freud, 1998, s. 361). Pojawia się tu ambiwalencja, polegająca na współistnieniu przeciwstawnych tendencji uczuciowych, nienawiści i miłości, w stosunku do osoby „ojca pierwotnego”. Treść owej postawy jest tożsama z postawą uczuciową dzieci i neurotyków wobec osoby ojca, co dla Freuda stanowi dowód słuszności stawianej hipotezy. Bracia „nienawidzili ojca, który – jakże potężny – był im zawadą na drodze do zaspokojenia ich pożądań seksualnych i ich pragnienia władzy, ale również kochali go i podziwiali” (Freud, 1998, s. 361), co w sposób istotny wpływa na dalszy ciąg wydarzeń. „Atoli kiedy już go usunęli, a w ten sposób zaspokoili swą nienawiść i urzeczywistnili pragnienie utożsamienia się z nim, wówczas musiały się ujawnić stłamszone czułe pobudki. Doszło do tego w formie skruchy, ukształtowała się świadomość winy” (Freud, 1998, s. 362). Ze „świadomości winy syna” wyłoniły się następnie dwa tabu totemizmu, odpowiadające pragnieniom związanym z kompleksem Edypa. Stworzono substytut ojca w formie totemu i wprowadzono zakaz zabijania zwierzęcia totemicznego oraz, w potępieniu własnego czynu, odmówiono dostępu do

kobiet, tworząc zakaz kazirodztwa. Pojawienie się totemizmu miało fundamentalne znaczenie dla całej kultury, stało się początkiem formowania się pojęcia Boga, było pierwszą próbą stworzenia religii. „Religia totemiczna zrodziła się ze świadomości winy synów jako próba złagodzenia jej i – przez późniejsze posłuszeństwo – zjednania skrzywdzonego ojca. Jak się okazało, wszystkie późniejsze religie stanowiły próby rozwiązania tego samego problemu, różniły się jedynie co do stanu kultury, w którym były podejmowane, i co do wybranych metod; ale wszystkie te religie stanowią zmierzające do tego samego celu reakcje na to samo wydarzenie, od którego bierze początek kultura, które zaś odtąd nigdy nie dało spocząć ludzkości” (Freud, 1998, s. 363).

Całość przedstawionej konstrukcji hipotetycznej pozwala nam wyciągnąć jednoznaczny wniosek, iż to człowiek wykreował postać Boga. Następuje tu znamienne przekształcenie zdania z Księgi Rodzaju: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz”, w zdanie, które stało się naczelną ideą przyswiewającą teorii religii Freuda, „człowiek stworzył Boga na swój obraz” (Rizzuto, 1990, s. 381).

Oczywistym jest, iż dane przedstawione w przytoczonej opowieści nie podlegają weryfikacji. Ze względu na brak materiałów potwierdzających czy zaprzeczających jej autentyczności, nie można z pewnością uznać ich za informacje pewne, przed czym przestrzegał sam autor. Konstrukcja owa często jest ignorowana przez badaczy, ze względu na swą kontrowersyjność i brak oparcia w danych empirycznych, bądź traktowana jako czysta spekulacja: „Większość antropologów kulturowych oraz religioznawców – zarówno współczesnych Freudowi, jak i żyjących obecnie – kategorycznie odrzuca ową teorię. Tacy naukowcy, jak Wilhelm Schmidt, A. L. Kroeber czy Bronisław Malinowski uważają tezę Freuda o prymitywnej hordzie, w której synowie zabili i pożarli ojca, za czystą spekulację” (Wulff, 1999, s. 275). Pewne wątpliwości budziły (i budzą) również założenia o dziedziczeniu cech oraz istnieniu nieświadomości zbiorowej, będące podstawą koncepcji Freuda, gdyż to właśnie za sprawą mechanizmu dziedziczenia miało odbywać się przekazanie „świadomości winy syna” oraz Obrazu Ojca Pierwotnego na kolejne generacje, aż po czasy współczesne. Obraz Ojca Pierwotnego podlegał na przestrzeni dziejów kultury pewnym przekształceniom, by ostatecznie uzyskać postać Boga – Ojca religii monoteistycznych (Freud, 1995).

Wyobrażenie Boga w kulturze, według przekonania Freuda, zachowuje swój edypalny charakter oraz genezę, podobnie jak wyobrażenie indywidualne, opracowane w teorii ontogenetycznej.

*

Podstawowym elementem kształtującym indywidualną religijność jednostki staje się struktura i przebieg fazy edypalnej rozwoju dziecka. Kompleks Edypa przyjmuje tu pozycję kluczową, jest elementem dynamizującym i tworzącym obraz Boga w umyśle człowieka, obraz, który jest, zdaniem psychoanalizy, projekcją postaci rzeczywistego ojca. „Atoli, psychoanalityczne badanie poucza nas, że każdy człowiek tworzy boga na obraz ojca i że nasz osobisty stosunek do boga zależy od tego, jaki mamy stosunek do fizycznego ojca: stosunek ten ulega wahaniom i zmienia się ojciec, bóg zaś w gruncie rzeczy nie jest niczym innym, jak wywyższonym ojcem” (Freud, 1998, s. 365). Prywatne pojęcie Boga kształtuje się w momencie, kiedy przeżywanie kompleksu Edypa u dziecka jest najbardziej intensywne, gdy stosunek syna do ojca znamionuje charakterystyczna ambiwalencja uczuć. Dziecko podziwia ojca, postrzega go jako postać wszechmocną, która jest w stanie zapewnić mu poczucie bezpieczeństwa, z drugiej zaś strony nienawidzi go, gdyż to on stanowi przeszkodę na drodze do realizacji infantylnych pragnień seksualnych, związanych z obiektem matki. Zazdrość i nienawiść w stosunku do kochanego ojca zostają wyparte przez dziecko jako treści zagrażające, stając się źródłem głębokiego poczucia winy i grzechu, a co za

tym idzie – potrzeby pokuty za „popelnione” pragnienia. Owe treści często odnajdują swój wyraz w postaci postawy religijnej. W kontekście wyników badań psychoanalizy wszelkie przejawy religijności należy traktować jako symptomy nerwicy, której rdzeń stanowi kompleks Edypa.

Z. Freud w swojej koncepcji wyraźnie podkreśla szczególny wpływ relacji interpersonalnych na rozwój indywidualnej religijności, co stanowiło cenną wskazówkę dla dalszej refleksji nad religią. Ponadto rozważania nad relacją między dzieckiem i rodzicami, czynione w kontekście zachowań religijnych, zostały w późniejszym okresie rozwinięte i poszerzone, dając podstawy do rozwoju teorii relacji z obiektem (Rizzutto, 1990, s. 381-421).

Jednakże omawiana tu część koncepcji Freuda, prócz swych cennych elementów wykazuje również pewne słabości. Szczególnie podkreślane tu znaczenie relacji ojciec – syn będzie wskazywało na całkowicie męskie źródło religijności, przy jednoczesnym pominięciu postaci kobiety. Freud w sposób nieprecyzyjny wyjaśnia rozwój religijności kobiety, mówiąc jedynie, że jest ona skutkiem dziedziczenia społecznego. Jeszcze mniej satysfakcjonujący jest jego opis roli matki w procesie formowania się postawy religijnej u dziecka, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę kultury matriarchalne, gdzie osoba kobiety powinna mieć ogromne znaczenie. Również w teorii filogenetycznej, mimo wyczerpującego opisu procesu deifikacji ojca w kulturach patriarchalnych, nie odnajdujemy prób wyjaśnienia powstawania bóstw macierzyńskich. „Nie umiem powiedzieć, jakie miejsce w tej ewolucji zajmowały wielkie bóstwa macierzyńskie, które być może powszechnie poprzedzały bóstwa ojcowskie” (Freud, 1998, s. 366).

Brak możliwości pełnego i satysfakcjonującego wyjaśnienia miejsca i roli kobiet w rozwoju religii wskazuje na pewne ograniczenia koncepcji Freuda. Ograniczony zasięg prezentowanej teorii ujawnia się również na poziomie doboru materiału, na którym ona bazuje. Badania nad indywidualną religijnością wspierały się przede wszystkim na studiach klinicznych osób zaburzonych psychicznie oraz biografiami charakteryzujących się specyficznym przebiegiem procesu rozwojowego, uwarunkowanym relacją syn – ojciec. Dla zilustrowania owej specyfiki przytoczę jej wyrazisty przykład, w postaci studium własnej choroby psychicznej D. P. Schrebera, analizowanego przez Freuda. Relacja D. P. Schrebera z ojcem miała charakter znacznie odbiegający od normy, ze względu na osobę Schrebera – ojca, który był sławnym w Niemczech ortopedą zajmującym się gimnastyką leczniczą. „W książkach Schrebera – ojca można znaleźć opisy drakońskich metod wychowawczych oraz sadystycznych aparatów ortopedycznych, polecanych i prawdopodobnie stosowanych wobec własnych dzieci. Książki zawierały opisy metod wychowawczych mających zapewnić prawidłowy rozwój dziecka oraz opis technik mających skutecznie zapobiegać masturbacji dzieci” (Wulff, 1999, s. 246). Relacja ojciec – syn przybiera w tym przypadku skrajną formę o charakterze patologicznym, co w konsekwencji mogło wpłynąć na ukonstytuowanie się określonego obrazu Boga w umyśle Schrebera, potwierdzając jednocześnie tezy Freuda. Jednak skrajność owego przykładu sprawia, że nie możemy uznać go za coś powszechnego. Freud częściej zajmował się właśnie takimi skrajnymi przypadkami o charakterze patologicznym niż przykładami osób zdrowych, zdrowych w tym sensie, że ich relacje wczesnodziecięce przybierały postać mieszczącą się w normie. Freud, zajmując się w swej pracy osobami zaburzonymi, najczęściej neurotykami, postrzegał ich religijność w kategoriach symptomu, co często mogło mieć swoje pokrycie w rzeczywistości. Jednak ryzykowne może być uogólnianie wniosków, pochodzących z badań nad religijnością ograniczonej grupy neurotyków (mężczyzn), na całość populacji. Teoria Freuda może być adekwatna i mieć dużą moc wyjaśniającą jedynie w stosunku do określonych przypadków przejawów religijności, lecz nie jest w stanie wyjaśnić ich wszystkich.

Z. Freud rozpatruje społeczne zjawisko religii jako formę nerwicy powszechnej, która chroni i zabezpiecza jednostkę. Mówi on, iż „człowiek pobożny cieszy się poważną ochroną przed niebezpieczeństwem wystąpienia pewnych schorzeń nerwicowych; to, że wziął na siebie nerwicę powszechną, odsuwa odeń zadanie wykształcenia nerwicy osobistej” (Freud, 1998, s. 152). Psychoanalitik dostrzegł istotną analogię, zachodzącą na poziomie objawów, między religią a nerwicą natręctw. Religia według niego „wprowadza przymusowe ograniczenia, jakie może tworzyć tylko nerwica natręctw” (Freud, 1998, s. 151). Rytuały religijne oraz zachowania charakterystyczne dla nerwicy natręctw „cechuje wielkie zaangażowanie, tak aby nie pominąć żadnego, drobnego nawet detalu: oba działania są wykonywane w izolacji od innych zachowań prezentowanych w codziennym życiu; oba zachowania muszą zostać wykonane w całości i bez żadnych przerw; zaniechanie rytuałów lub czynności przymusowych wiąże się zwykle z występowaniem lęku i poczuciem winy” (Wulff, 1999, s. 247). Psychoanalitik, tworząc owe błyskotliwe porównanie, czynił to uwzględniając jedynie warstwę formalną zjawiska religii, pomijając jego warstwę znaczeniową, która jest diametralnie różna niż w zachowaniach neurotycznych. Rytuał religijny charakteryzuje się tym, iż każdy jego element pozostaje znaczący, obdarzony określonym sensem, podczas gdy zachowania typowe dla nerwicy natręctw są pozbawione sensu. Dodatkowo, w religii istotną, wręcz podstawową kategorią jest wolna wola, zaś wszelki przymus, co znamienne dla nerwicy natręctw, stanowi jej wypaczenie.

*

Ostateczny kształt koncepcji religii stworzonej przez Freuda wynika w dużej mierze z przyjętej perspektywy oglądu analizowanego zjawiska, związanej ze światopoglądem wiedeńczyka. Freud, co sam podkreślał, patrzył na świat oczyma „niewierzącego Żyda”, co szczególnie wyraźnie wpłynęło na efekty jego pracy analitycznej w momencie, gdy w kręgu jego zainteresowań pojawiło się zjawisko religii. Dla Freuda całkowicie obce było wszelkiego rodzaju doświadczenie religijne, lecz mimo to nie wykluczał jego istnienia u innych, o czym pisze w swej odpowiedzi na słowa R. Rollanda. Rolland, relacjonując dla psychoanalitika swe przekonanie o źródle religijności twierdzi, że „jest to uczucie, które mógłby nazwać doznaniem >>wieczności<<, uczucie nieograniczoności i bezmiaru nasuwających na myśl ogrom oceanu” (Freud, 1992, s. 57). Freud w odpowiedzi na to pisze: „Ja bowiem nie potrafię odkryć w sobie tego >>oceanicznego<< uczucia. Naukowa analiza uczuć nie jest rzeczą łatwą. Można na przykład starać się opisać ich fizjologiczne przejawy, kiedy to się jednak nie udaje (...) to nie pozostaje nic innego, jak ograniczyć się do tej treści wyobraźniowej, która skojarzeniowo wiąże się najbardziej z uczuciem. (...) Na samym sobie nie mogę się przekonać o pierwotnym charakterze tego rodzaju uczucia. Ale dlatego właśnie nie ośmielam się twierdzić, że w tej postaci nie występuje ono u innych” (Freud, 1992, s. 58). Freud zjawisko pozostające poza jego doświadczeniem stara się wyjaśnić, ograniczając się do korzystania z dostępnych mu środków, w sposób naukowy, nie wykluczając jednocześnie możliwości innego sposobu jego ujęcia przez osoby, które go doświadczyły.

Na kształt teorii Freuda, prócz próby ściśle naukowego jej formułowania, miało też wpływ judaistyczne pochodzenie autora. Pojęcie Boga, którym posługuje się Freud w swej intelektualnej pracy, wydaje się być bliskie wizji Boga Starotestamentowego. Starotestamentowy Bóg Żydowski jawi się w dużej mierze jako surowy, groźny i karzący, wzbudzający poczucie winy i napominający o grzeszności człowieka, wzbudzający lęk przed karą i potępieniem, wymagający wobec własnych synów. Znamienna jest również ambiwalencja wobec jego postaci, polegająca na

współistnieniu tęsknoty i podziwu oraz silnej obawy. Podobny obraz Boga pojawia się w koncepcji Freuda. Wystarczy przypomnieć postać „zazdrosnego, potężnego ojca”, którego surogatem, po dokonaniu morderstwa, stał się totem, podczas gdy siłą dynamizującą proces rozwoju religii pozostaje „poczucie winy syna”. Wylaniają się tu podstawowe kategorie winy, posłuszeństwa, potrzeby pokuty, charakterystyczne dla wyznania mojżeszowego. Podobne kategorie określają indywidualny rozwój religijności, gdzie wiele mówi się o karze i lęku przed nią oraz o potędze i surowości ojca.

Bóg w koncepcji Freuda pozbawiony jest odniesienia transcendentnego, nie jest rozpatrywany w kategoriach istniejącego Bytu Absolutnego. Bóg analizowany jest jako określone wyobrażenie ludzkiego umysłu, wyraz pragnień człowieka, rzutowanych na zewnątrz w postaci pojęcia Boga. Właśnie pojęcie Boga, którego jedynym źródłem jest umysł, stanowi właściwy przedmiot rozważań teoretycznych Freuda. Freud nie pyta o Boga Absolutnego, a o przejawy tego, co nazywa się „Istotą Wyższą” na poziomie psychiki ludzkiej, koncentrując się całkowicie na tym wymiarze.

Ujęcie relacji Bóg – człowiek przedstawione przez Freuda w sposób oczywisty jest odmienne od ujęcia prezentowanego przez myśl chrześcijańską, wspartego na podstawach antropologii trychotomicznej. W Pierwszym Liście do Tesaloniczan czytamy: „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa” (1Tes 5; 23). W słowach tych zawarte jest podstawowe założenie antropologii chrześcijańskiej, mówiące o człowieku jako o jedności trzech elementów: ducha, duszy i ciała. Duch (*pneuma, spiritus*) to, według Orygenes, „obecny w człowieku pierwiastek boski” (Kłoczowski, 2001, s. 63). Nie jest on zatem elementem człowieka, ale pozostaje z nim w ścisłym związku. „Wobec duszy duch spełnia funkcje nauczyciela, kształci poczucie odpowiedzialności moralnej, uzdalnia do poznawania Boga i do modlitwy” (Kłoczowski, 2001, s. 63). Duch pozostaje tym, co umożliwi człowiekowi wejście w kontakt z Bogiem i jego rzeczywiste doświadczenie. Kolejny składnik, jakim jest dusza (*psyche, anima*), Orygenes określa jako jedność dwóch składników, dynamizmów: wyższego i niższego. „Niższy dynamizm w duszy znalazł się tam na skutek pierwszego upadku człowieka; to obecna w człowieku stała pokusa, aby oderwać się od ducha, a zwrócić się do ciała, którą w następnych wiekach teologia nazwie „pożądliwością” (Kłoczowski, 2001, s. 64).

Z. Freud, inaczej niż myśl chrześcijańska, prezentuje człowieka w jego dwóch wymiarach: fizycznym i psychicznym, nie uwzględniając wymiaru duchowego, co niesie za sobą określone konsekwencje. Poprzez wykluczenie istnienia sfery duchowej człowieka (w jej chrześcijańskim rozumieniu) wyklucza się jednocześnie możliwość kontaktu i doświadczenia Boga jako bytu rzeczywistego. Człowiek ograniczony do *psyche* i *soma* jest w stanie kontaktować się jedynie sam ze sobą, ze swoimi pragnieniami i lękami. Podejmując chrześcijański sposób rozumienia istoty człowieka, powiemy, że: dusza człowieka nie może przejawiać dążności do ducha, odrywa się od tego dążenia, zaczyna dominować w niej niższy dynamizm, zwrócony do ciała – pożądliwość. W kategoriach antropologii trychotomicznej, taki człowiek jest człowiekiem „chorym”, takim go też widział Freud, jednak przyczyny takiego postrzegania były całkowicie różne. Różnie też rozumiana jest droga do „uzdrowienia” takiego człowieka. Myśl chrześcijańska będzie określała „uzdrowienie” jako przywrócenie ducha, odzyskanie pierwiastka boskiego w człowieku, wyrwanie „obrazu Boga” ze stanu jego „ontologicznego milczenia”, by umożliwić kontakt i doświadczenie Boga. Dla Freuda człowiek zdrowy to taki, który w sposób racjonalny potrafi zrezygnować z duchowości i religii, będących w istocie iluzją zapewniającą poczucie bezpieczeństwa, taki, który jest w stanie „obyć się bez pociechy, jaką daje mu złudzenie religii” i stanąć twarzą

w twarz z „trudem życia i okrutną rzeczywistością.” Niezwykle pomocna staje się na tej drodze nauka. Freud wyznaje: „Wierzmy, że dzięki pracy naukowej można się czegoś dowiedzieć na temat rzeczywistości świata, za sprawą czego wzrasta nasza siła i podług czego możemy urządzić nasze życie” (Freud, 1998, s. 156-160). W słowach tych Freud podziela główne przeświadczenie racjonalizmu zakładające, że „najwartościowszą władzą poznawczą człowieka jest rozum”. Nie chodzi tu jednak o rozum jednostkowy a „o rozum wzorzec, a zatem optymalny cel, którego realizacja jest postulatem domagającym się nieustannego spełnienia. Wiąże się z tym nie tylko przypisywanie rozumowi najwyższej wartości, ale i nadzieja, jeśli nie pewność, na urzeczywistnienie tej wartości *in concreto*, czego znakiem ma być stale doskonalone poznanie, rozwój nauk, cywilizacji, kultury itd.” (Stróżewski 1994, s. 401).

*

Autor *Przyszłości pewnego złudzenia* bezpośrednio postuluje konieczność rezygnacji z religii i zastąpienia jej prawdą rozumu. Wiarę w Boga zastępuje wiarą w rozum i jego nieograniczone możliwości. W tym miejscu należy zadać wciąż powracające pytanie: czy wiara w rozum nie jest w istocie kolejnym złudzeniem? „Czy racjonalizm [rozumiany tu jako postawa przyznająca rozumowi największą wartość poznawczą – D. J.] jest w stanie wyjaśnić wszystko, co wyjaśnienia wymaga, a przy tym dokonać tego w zgodzie wyłącznie z własnymi pryncypiami. (...) Krótko – czy potrafi wyjaśnić wszystko, co dane jest do wyjaśnienia” (Stróżewski, 1994, s. 413). Czy jego moc wyjaśniająca jest nieograniczona? Czy wśród wszystkich zjawisk jest w stanie wyjaśnić również religię, nie łamiąc przy tym swych podstawowych zasad? Na postawione pytania trudno odpowiedzieć pozytywnie, choćby ze względu na ograniczenia, z jakimi spotkał się w podejmowanych próbach wyjaśnienia religijności sam Freud.

„Granice racjonalności” wydają się nam dzisiaj oczywiste. Wiemy, iż rozum nie jest w stanie wyjaśnić wszystkiego, ale wiemy także, że rozum może wyjaśnić nam wiele. Zatem utrata wiary w absolutną moc poznania rozumowego nie zamyka nam drogi do poszukiwań prawdy, „ukazuje natomiast ekspandujący horyzont przygody intelektualnej, w której powinny współistnieć szacunek dla rozumu i otwarcie na tajemnicę” (Życiński, 1993, s. 315).

LITERATURA CYTOWANA

- Bettelheim, B. (1994). *Freud i dusza ludzka*. Warszawa: Jacek Santorski & Co. Agencja Wydawnicza.
- Kłoczowski, J. A. (2001). *Drogi człowieka mistycznego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Freud, Z. (1992). *Kultura jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, Z. (1995). *Mojżesz i monoteizm*. Tłum. Jan Doktor. Warszawa: Czytelnik.
- Freud, Z. (1998). *Przyszłość pewnego złudzenia*. W: Z. Freud (red.) *Pisma społeczne* (s. 125-161) Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, Z. (1998). *Totem i tabu*. W: Z. Freud (red.) *Pisma społeczne* (s. 360-395). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Rizzutto, A-M. (1990). *Freud*. W: K. Jankowski (red.) *Psychologia wierzeń religijnych* (s. 381-421). Warszawa: Czytelnik.
- Rosińska, Z. (2002). *Freud*. Warszawa: PW „Wiedza Powszechna”.
- Stróżewski, W. (1994). *Istnienie i sens*. Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Wulff, D. M. (1999). *Psychologia religii*. Warszawa: WSiP.
- Życiński, J. (1993). *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*. Warszawa: PWN.