

נפשי חולת אהבתך

בעקבות פרויד:
שאלות על דת, תרבות ומצב הנפש

שמואל פאוסט

וינה, 1905. בבית־הכנסת הגדול נעים מתפללים יהודים אנה ואנה. באותה שעה, לא הרחק משם, בבית שברחוב ברגגאסה 19, נע בקדחתנות על כסאו יהודי אחר בשם זיגמונד שלמה פרויד. על שולחן העבודה עמוס הניירות והפסלונים העתיקים הוא שוטח את רשימותיו ומוסיף בכתב־יד מהיר הערה קצרה: "הדת כנוירוזה כפייתית – דת פרטית".

היה זה רעיון גולמי, שאותו פיתח פרויד שנתיים מאוחר יותר במאמר ניסיוני הנושא את השם 'פעולות כפייתיות וטקסים דתיים'. המאמר הקצר שפורסם בשנת 1907 ממשיך לכאורה את המחקרים הפסיכואנליטיים הקודמים שפרסם פרויד מאז חיבורו המכונן פשר החלומות (1900), ומציע דיון מפורט בחקר הניירוזה הכפייתית. למעשה, פרויד חודר באמצעותו לתחום חקר הדת, תחום שימשיך ויעסוק בו גם לאחר מכן בחיבוריו המאוחרים יותר: טוטם וטאבו (1913), עתידה של אשליה (1927), תרבות ללא נחת (1930), ובעבודתו האחרונה: משה האיש ואמונת הייחוד (1939). בתרגום העברי של הוצאת רסלינג צורף המאמר 'פעולות כפייתיות וטקסים דתיים' למאמר אחר, 'אבל ומלנכוליה', שכתב פרויד שנים לאחר מכן. בהמשך הדברים יהיה צירוף זה הזדמנות בעבורי כדי להציע פתח לדיון בנושאים מעולמה של החברה הדתית היום.

שמואל פאוסט הוא
דוקטורנט בתכנית
ללימודי פרשנות
באוניברסיטת
בר־אילן ומלמד
במרכז יעקב הרצוג

* נוסח מקוצר של מאמר זה ראה אור לראשונה במדור 'סופרים וספרים', הצופה, 7.1.2005.

תודעתו של פרויד התעצבה במאה התשע-עשרה. העניין שגילה בתופעה הדתית אינו יוצא דופן על רקע הגותם של קלסיקאים אחרים בני אותה מאה כדוגמת מרקס, אנגלס ופרידריך, שפעלו במחצית המאה, של הוגים בני-זמנו של פרויד, כגון הפילוסוף והפסיכולוג ויליאם ג'יימס בספרו המפורסם החוויה הדתית לסוגיה, וכן של הסוציולוגים הידועים אמיל דורקהיים ומקס ובר במחקריהם. רובם (להוציא ג'יימס) היו אנשים חילוניים שפעלו בכיוון הסקולריזציה וראו בדת את שורש החברה והתרבות. לפי תפיסה זו, ביקורת החברה צריכה להתחיל מביקורת הדת, שזכתה לכינויים "פיקציה", "אשליה", "תודעה כוזבת" או "אופיום להמונים".

בעקבות ניסיונותיו של פרויד, דנים החוקרים בקשר שבין חוויית הפרט ובין תופעות תרבותיות והיסטוריות כלליות. חוקרים רבים ניסו להסביר את החוויה הדתית במונחים פסיכולוגיים, ויש שקשרו אותה ישירות באופן הורה או אהוב כשההתגלות הדתית מהווה לו תחליף

המאמר 'פעולות כפייתיות' נכתב כשנה לאחר פרסום 'השיגיונות והחלומות בסיפור "גרדיווה" של ינסן', שבו חודר פרויד לתחום חקר הספרות ומבצע ניתוח פסיכואנליטי, בעייתי אמנם אך מרהיב, של יצירה ספרותית. בהמשך לא ימשוך פרויד את ידיו מעיסוק בתחומים נוספים כדוגמת אמנות, פילוסופיה, פוליטיקה, סוציולוגיה, אנתרופולוגיה, פרה-היסטוריה, פסיכיאטריה ועוד. כתביו הרבים והמגוונים של פרויד מעידים על סקרנותו הרבת-חומית ויצירתו רבת-האנפין של

יוצר ברוך כשרונות ושנוי במחלוקת, שהוא בה בעת מדען נועז וסופר מחונן.

בזמן מלחמת העולם הראשונה שירתו רוב תלמידיו של פרויד בצבא, ואף רשימת המטופלים בקליניקה התדלדלה מאוד. על אף מצב רוחו הקודר, ניצל פרויד את הבטלה הכפויה למחקר תאורטי ולכתיבת ספרו השאפתני על המטה-פסיכולוגיה. בתחילת 1915 החל לחבר ברצף מאמרים שאותם כינה "הרי-משמעות", ודיווח על כתיבתם לידידיו. קרוב לוודאי שאווירת המלחמה, בתוספת חוויות אישיות קשות שעבר באותה תקופה, גרמו לו לעסוק בסוגיית המוות. ב-1915 נשא פרויד בווינה הרצאה שכותרתה 'המוות ואנחנו', ובהמשך כתב את המאמר על אבל ומלנכוליה שפורסם רק בשנת 1917. לא כל המאמרים שכתב באותה העת זכו לגורל דומה. שבעה מתוך שנים-עשר המאמרים שחיבר באותה תקופה הושמדו על-ידו במחווה בלתי מוסברת. הספר המטה-פסיכולוגי הגדול לא הושלם מעולם.

התאוריות השונות שהציג פרויד שנויות במחלוקת, וחלקן אינן רלוונטיות עוד, אך בתשתיתן מונחות מספר אינטואיציות גאוניות שקשה לבטלן במחירי, והתפתחויות רבות בעולם הרוח והמדע במאה השנים האחרונות חבות להן את קיומן. להלן אבקש לסקור בקצרה את הרעיונות המרכזיים המופיעים בשני המאמרים השונים הללו, תוך ניסיון לחלץ מהתובנות הפרוידיאניות בסיס לדיון בתופעות תרבותיות.

‘אבל ומלנכוליה’ – על חוויית החילון

נאמן לשיטתו, המבקשת ללמוד על המצב הפתולוגי מתוך השוואה לתופעות שגרתיות דומות (למשל הדמיון שזיהה בין תופעת החלום התקנית ובין הפרעות נפשיות), פרויד משווה ב'אבל ומלנכוליה' בין תופעת האבל הרגילה ובין המצב הדיכאוני (מלנכוליה) הדורש טיפול, שאותו הוא מכנה "אבל פתולוגי".

האבל הוא תגובה לאובדן של אדם אהוב (או אובייקט שהוצב במקומו). תגובה זו מתבטאת ב"דאבון לב", אובדן עניין בעולם החיצוני והתמסרות בלעדית לזכרו של הנפטר. "עבודת האבל" הבריאה היא תהליך פשרה כואב בין ההכרה במציאות הקשה (הידיעה שהאובייקט האהוב אינו קיים עוד, ולפיכך הנטייה לנתק את "אספקת האנרגיה" ממכלול הקישורים לאובייקט) ובין הרתיעה הטבעית מהפרידה המתחייבת (שגוררת לעתים הכחשה והפניית עורף למציאות) ושמירה על המשך קיומו של האובייקט האבוד בנפש, בזיכרון, בציפייה.

לתפיסת פרויד, תהליך זה אורך זמן מסוים שלאחריו, עם השלמת עבודת האבל, נעשה האני – שצומצם ורוסן במהלך האבל – שוב חופשי. פרויד מציין, במעין ראיה לנורמליות של התהליך, את העובדה שאף-על-פי שהאבל מלווה בחריגה מההתנהגות הרגילה, הרי שלא יעלה על דעתנו לראות בו מצב חולני ולהעניק לו טיפול רפואי, מה שאין כן במצב המלנכולי.

האם נוכל להיעזר באותם מודלים פסיכואנליטיים כדי לתאר את חוויית החילון דווקא? אולי נוכל כן להבין טוב יותר את מצוקתם של שואלי השאלות וכן את התופעה התרבותית של יחסי קרבה וריחוק, אחיזה וניתוק, שבין האדם בן־זמננו לאלוהיו?

המלנכוליה היא בעלת מאפיינים זהים לאבל, אלא שאין היא בהכרח תגובה לאובדן ממשי אלא לאובדן בלתי ידוע לחולה עצמו, ונוסף בה מאפיין אחד גורלי – הפגיעה החמורה בדימוי העצמי. לא העולם נעשה בעבור החולה ריק וחסר משמעות, אלא הוא עצמו נעשה כזה. הזעם והתוקפנות מופנים כלפי פנים בתהליך המלווה בביקורת עצמית חמורה, בביטול עצמי, ברגש נחיתות, בתחושת אשמה ובביטויים פיזיולוגיים כמו נדודי שינה, הרעבה ופגיעה עצמית.

פרויד אינו מזכיר, וספק אם הכיר, את מנהגי האבלות שבמסורת היהודית. אלה דווקא מתאימים למדי לתפיסה הפסיכולוגית שלו את עבודת

האבל, הן ברגישות לתהליכי ההכרה, ההפנמה והעיבוד של האובדן, הן בתפיסת חלוקת הזמן לתהליכי המשנה (שבעה, שלושים, שנה) והן בציווי הסתגלות ומניעה שתכליתם פרידה הדרגתית מהנפטר, פרידה האמורה למנוע מצב של אבל פתולוגי – מלנכוליה.

פרויד נמנע מדיון לא רק במנהגים היהודיים הקשורים באבל, אלא גם בכל הקשר קהילתי או תרבותי אחר. במאמר זה הוא עוסק בנקודת מבטו של הפרט בלבד. אולם

בעקבות ניסיונותיו של פרויד בעבודותיו האחרות (דוגמת 'פעולות כפייתיות וטקסים דתיים'), החוקרים דנים בקשר שבין חוויית הפרט ובין תופעות תרבותיות והיסטוריות כלליות. חוקרים רבים (כגון אולמן, מייזנר, ספירו, ברגין, בית הלחמי ונבו) ניסו להסביר את החוויה הדתית במונחים פסיכולוגיים, ויש שקשרו אותה ישירות באובדן הורה או אהוב (בילו, אליצור), כשההתגלות הדתית מהווה לו תחליף.

אבשלום אליצור עסק בקשר שבין חוויית אובדן קשה ואבל בלתי פתור ובין חוויית ההתגלות הדתית (ראו ביבליוגרפיה בסוף המאמר). קשר זה בא לידי ביטוי הן בתגובות אובדן קולקטיביות שהצמיחו לדעתו קבוצות דתיות והן בחוויית היחיד שלא השכיל לעבד כראוי את אובדנו של הורה – בעיקר האב – וכתרופה וכתחליף מתגלה לו דמות האל. ההתגלות כרוכה בשכנוע עצמי בקיומו של האל, שהוא הפעם נצחי ולא-חולף, וכך מתאפשר לו המשך ההתמודדות עם הקונפליקט. אליצור מתבונן בחווייתם של החוזרים בתשובה למיניהם, וכן מביא עדויות היסטוריות וציטוטים מקראיים התואמים את המודל שהציע לקשר שבין חוויית ההתגלות לאובדן ההורה, הן אצל מבשרי הדתות השונות והן אצל אבות האומה ונביאי ישראל.

מבלי להיכנס כאן לעומק הוויכוח אם אכן הציטוטים מהתנ"ך מהווים ראיה למודל, או שמא הם נענים ללוגוס מקראי פנימי (העשוי להלום מיתוסים וסיפורים היסטוריים אחרים), ומבלי להתפלמס כאן על הנחת היסוד שלפיה החוויה הדתית היא יצירה של נפש האדם, אני מבקש להשתמש באותם חומרים כדי לבצע את התרגיל המחשבתי ההפוך ולשאול את השאלה הבאה: האם נוכל להיעזר באותם מודלים פסיכואנליטיים כדי לתאר את חוויית החילון דווקא? אולי נוכל כך להבין טוב יותר את מצוקתם של שואלי השאלות וכן את התופעה התרבותית של יחסי קרבה וריחוק, אחיזה וניתוק, שבין האדם בן-זמננו לאלוהיו?

**חוויית התערערת האמונה
התמימה אצל היחיד,
במועד שבין תהיות על
אודות תוקף "אמונת
חכמים" ועד לכפירה
מוחלטת באל, יכולה
להיתפס על-ידו כחוויה
קשה של אובדן, ובהמשך
לתפיסת האל כדמות אב
- אף של התייתמות מאב**

חוויית התערערת האמונה התמימה אצל היחיד, במנועד שבין תהיות על אודות תוקף "אמונת חכמים" ועד לכפירה מוחלטת באל, יכולה להיתפס על-ידו כחוויה קשה של אובדן, ובהמשך לתפיסת האל כדמות אב – אף של התייתמות מאב. התהליך הפרטי שעובר על היחיד המתחלץ, או זה ההיסטורי שעבר על החברה המערבית כולה – ובתוכה היהודים – בשלוש מאות השנים האחרונות, הוא תהליך שראשיתו באובדן של "אובייקט" רב-משמעות ורב-נוכחות בחייהם, והמשכו אם כך צריך להתבטא בעבודת אבל בלתי נמנעת. "אלוהים מת!"; מכריז ניטשה, ומה עכשיו? איה תגובת המתאבלים? איזו צורה תלבש?

מבלי להתיימר להצבת סימני קריאה, נעלה כאן לדיון שתי תגובות מרתקות, שאנו עדים להתרחשותן בתהליך החילון. אין כאן ניסיון לטעון טענה סטטיסטית שאלה הם

פרויד, שבתפיסתו הדת היא יצירה אנושית וחוויה נפשית, מציין את קווי הדמיון בין הטקסיות הניוירוטית ובין פעולות הפולחן הדתי וכן את אחד ההבדלים הבולטים שביניהם

סוגי התגובה הנפוצים, אלא שבדוגמאות שיוכאו להלן קיימת בולטות מסקרנת בהקשר תהליכי האובדן שעליהם דיברנו.

סוג אחד הוא תגובות דקדנטיות המאופיינות בהתבהמות ובהשחחה מוסרית במובן המיני, וכן בהרס עצמי, הבאות במקרים מסוימים לאחר הניתוק מהדת. לעתים מדובר ממש ב"מסעות" של התנסות זללנית, המבקשת כאילו להשלים שנים של חסכים, אמיתיים או מדומים, בעיקר בתחום המיני אך גם בתחומים נוספים. התנסויות בלתי מאוזנות ובלתי מבוקרות אלה מובילות תכופות

לתחושות רפלקסיביות קשות ולפגיעה עצמית במובן הנפשי. האם אפשר לראות באלה תגובות-נגד פתולוגיות של אנשים במצב דיכאוני?

תגובות מסוג אחר מתאפיינות באימוץ נלהב של אמונות אחרות – פוליטיות, תרבותיות, אמוניות או אינטלקטואליות (שמודל ההזדהות שלהן שונה, ולרוב הפוך מזה של המקובל בחברה הדתית). המתבונן מן הצד יכול לעתים לזהות את אותו להט שאפיין קודם לכן את האמונה הדתית (במקרים אחרים, תזהה התבוננות מעודנת את הלהט כהתפרצות של חסך קודם בלהט אמוני). האם אך מקרה הוא שבתולדות הרעיונות וההיסטוריה החברתית הובלו מהפכות חברתיות, אינטלקטואליות ואחרות על-ידי יהודים שהם עצמם, או למצער הדור שקדם להם, תססו ונצרפו בלהט בית-המדרש? ובלשון הפסיכולוגיה, האם אפשר לראות בסוג תגובה זה אקט של המרה? של מציאת תחליף לאובייקט האבוד כסוג של השלמת האבל על אובדן האל, או ריפוי ממצוקת המלנכוליה?

פרויד עוסק במאמר גם במושג האמביוולנציה, החשוב לענייננו. משמעותו היא הדו-ערכיות שמהותה יחסי האהבה-שנאה והניתוק-אחיזה שבזיקת הסובייקט לאובייקט שאבד. כמו כן הוא נוגע בראשיתה של המשגת המנגנון הנפשי המפורסם (החלוקה הסטרוקטורלית לסתמי, אני ואני-עליון) שאותה יפתח בהמשך דרכו, כאשר יתאר כיצד אצל המלנכולי "חלק אחד של האני מתייצב מול חלק אחר", חלק שהוא 'דשות' ביקורתית-עצמאית "אשר בדרך כלל מכונה 'מצפון'". מצבו הקונפליקטואלי של המאמין בן-זמננו ניתן לכאורה לתיאור באמצעות מושג "סכסוך הדו-ערכיות", או האמביוולנציה. אפשר להזכיר בהקשר זה אמביוולנציה ידועה, שלפיה נרון המאמין המודרני לחיות לנצח בשניות שבין היותו, נניח, רציונליסט ובין אמונתו שהיא בהגדרה לא-רציונלית. או המאמין הפוסט-מודרני המצוי במתח שבין היותו ספקן מטיבו החי בהכרה של אי-ודאות בסיסית ובין דרישת היציבות הוודאית והמהותנית שביסוד התפיסה המקובלת של הדת. ה"סכסוך" הזה דווקא הוא מרכיב יסודי בחוויה האנושית, והוא-הוא המצב התקין והבלתי נמנע מבחינה נפשית. לשיטת פרויד, משמעותו

של פתרון קיצוני, נזירי, לסכסוך היא בקצה האחד התאבדות פתולוגית קיצונית (האובייקט מכניע את ה"אני", או בלשון רשב"י, "אהבה מקלקלת את השורה") או, בקצה השני, התאבדות רוחנית, שבה ה"אני" מכניע את האובייקט. האומנם יהיה אפשר להשליך מהתיאור הנפשי גם לתיאור התופעה התרבותית־הדתית, באופן המאפשר להציב ייצוגים של קבוצות ספציפיות בחברה הישראלית על הסקלה שבין "מאובדות קיצונית" (ביטול מוחלט של האני לטובת האידאולוגי) ובין "התאבדות רוחנית" (החפה מכל אובייקט טרנסצנדנטי)?

ייתכן שיש בספקולציות שהועלו לעיל משום קריאה לחוקרים לדון בשאלה המרכזית של חוויית החילון מנקודת ראות פסיכואנליטית, וכן בשאלות המשנה המסתעפות ממנה. מכל מקום, אעצור בשלב זה של הצבת האופציות האלטרנטיביות הגלומות בניתוחיו של פרויד בתחום זה, כדי לעבור לסקירת המאמר השני המופיע בקובץ.

דומני שלא קשה להסכים עם פרויד לגבי הדמיון המסוים שבין הפעולה הכפייתית של הניירוטי ובין הפעולה הריטואלית־הדתית של המאמין. ייתכן שתבונה זו אף עשויה לשפוך אור מסוים על אופי פעולתו של המנגנון הדתי

'פעולות כפייתיות וטקסים דתיים' – על "עצבות דתית"

פרויד מוצא, כעניין ידוע ומוכן מאליו, דמיון רב בין המנגנון הדתי־התרבותי ובין הפתולוגיה הכפייתית של הפרט, או במילים אחרות, בין פעולותיו של האדם הניירוטי ובין פעולותיו הריטואליות של האדם הדתי.

הפעולה הטקסית הניירוטית מורכבת ממעשים קטנים ("תוספות, הגבלות, תקנות") המתממשים בפעולות מסוימות של חיי היומיום באופן אחיד בכל עת או בשינויים קבועים. היא יכולה להיות קשורה בפעילויות של התלבשות והתפשטות, הליכה למיטה וצחצוח שיניים ההופכות לכפייתיות מרגע שמתלוות להן תוספות קטנות, או משנעשו קצביות באמצעות הפסקות וחזרות. עונשה של כל סטייה מהטקסיות הוא חרדה בלתי נסבלת, הכופה מיידית את השלמת החסר. החולה הכפייתי מנהל על־ידי מערכת איסורים פנימית שמקצתם מוחלטים ומקצתם נעשים מותרים רק על סמך קיום טקס קבוע מראש.

פרויד, שבתפיסתו הדת היא יצירה אנושית וחוויה נפשית, מציין את קווי הדמיון בין הטקסיות הניירוטית ובין פעולות הפולחן הדתי: ההקפדה על ביצוע כל פרט ופרט וחרדת המצפון בעקבות מחדל, וכן את אחד ההבדלים הבולטים שביניהם – האופי

הפרטי הרחוק מעין זר של הפעולה הכפייתית לעומת הפומביות והאופי הקהילתי של הטקס הדתי.

מה שנדמה בתחילה כהבדל מהותי נוסף – המשמעויות הסמליות וההגיוניות של פרטי הטקס הדתי בניגוד לפרטים חסרי ההיגיון והילדותיים של הטקס הנוירוטי – יתפוגג לדעת פרויד מרגע שהטכניקה הפסיכואנליטית תחל את פעולתה. החקירה הפסיכואנליטית תחשוף את הגילומים הישירים או הסמליים של הפעולות הכפייתיות, המבטאים חוויות ומחשבות טעונות רגשית, ותראה שהן הגיוניות ומשרתות את האישיות (בדומה אולי לעבודת החלום). פרויד מדבר על התפוגגות ההבדל המדומה, אך למעשה הוא מבקש להפוך את היוצרות. הפעולה הכפייתית הנדמית כילדותית וחסרת פשר היא בעלת ההיגיון במערך הנפשי, ואילו הטקס הדתי הוא המכוון כלפי משאלות לב ילדותיות ועוסק לדעתו בסימבולים ויצירי דמיון אינפנטיליים.

הבדל נוסף לכאורה נעוץ בכך שתפקיד הפעולה הכפייתית הוא לתת ביטוי למניעים לא־מודעים, והחולה בעצם אינו מכיר את משמעותה של הפעולה. אך פרויד מסייג מיד את הגדרת ההבדל ומציין שגם האדם הדתי, שאיננו איש דת מובהק או חוקר דתות, מבצע בדרך כלל את הטקס הדתי בלי לתהות על משמעותו ובלי להכיר במניעים האמיתיים המובילים אליו. הנה לפנינו עוד תובנה הפותחת פתח למאמר נפרד בסוגיית תפקודו של האדם הדתי הממוצע, "מצוות אנשים מלומדה".

עוד משווה פרויד בין תודעת האשמה הלא־מודעת (פרויד מודע לניסוח הפרדוקסלי הזה) של החולה ובין תודעת האשמה והחטא של "האנשים האדוקים"; ובין דיכוי היצר וההרחקה של ההתעוררות היצרית המצויים בבסיס הנוירוזה ובין הוויתור על התעוררויות יצריות מסוימות, לא רק במובן המיני, אלא בעיקר ויתור על יצרים אנוכיים במסגרת הדתית. פרויד אינו סבור שהשוואה זו היא חידוש עצום. אדרבה, הוא טוען שאת התופעות של תודעת האשמה וחרדת הציפייה לעונש אנו מכירים מתחום הדת עוד לפני שנעשו מוכרות בתחום הנוירוזה(!).

לאור קווי הדמיון הללו הופך פרויד בעיני עצמו לחוקר תולדות הדתות, ובהפלגה נועזת אל קדמות העולם הוא טוען טענה מרחיקת לכת על עצם היווצרותה של הדת. הוא מפרש את נוירוזות הכפייתיות כמקבילה פתולוגית להתהוות הדת. את הנוירוזה הוא מכנה "דת אינדיווידואלית" ואת הדת – "נוירוזת כפייתיות אוניברסלית".

גם ללא קבלת מכלול רעיונותיו (הנשענים בעיקר על היכרותו עם העולם הנוצרי), דומני שלא קשה להסכים עם פרויד לגבי הדמיון המסוים שבין הפעולה הכפייתית של הנוירוטי ובין הפעולה הריטואלית־הדתית של המאמין. ייתכן שתובנה זו אף עשויה לשפוך אור מסוים על אופי פעולתו של המנגנון הדתי. העובדה שבעיות פסיכולוגיות מקבלות תוכן דתי ומופיעות בהקשרים דתיים אצל חולים דתיים, אינה מלמדת דבר מעבר לכך שתכנים אלה משמעותיים בחייהם או לפחות מהווים מרכיב אחד מתוך מכלול התכנים המעסיקים אותם. אצל מטופל אירופי מסוים בראשית המאה הקודמת הופיעו התסמינים הכפייתיים באופן סדרי ההאזנה למוסיקה או בנימוסי השולחן שלו, ואילו אצל מטופל בוגר ישיבה יופיעו טקסים כפייתיים הכרוכים בנוהגי התפילה

והנחת התפילין שלו (לדוגמאות, הסברים ודיון בקשר – או היעדר הקשר – שבין דתיות להפרעות נפשיות, ראו מאמרה של לאה מלמד ‘אורתודוקסיה ובריאות נפשית’, אקדמות יד). מעבר לפיקנטריה שבהבאת דוגמאות אינדיווידואליות משעשעות עד מטרידות של שלל התנהגויות נירוטיות בעליל שתוכנן הוא דתי, או המאפיינות אנשים דתיים מזן מסוים, מטרידה השאלה התרבותית הכרוכה בנוירוזה קולקטיבית: האם ישנה דרך להגדיר מהי דתיות בריאה לעומת דתיות נירוטית?

הבה נהיה קונקרטיים. חינוך דתי המבוסס על רגש אשמה מתמיד אינו תורם לבניין אישיות בריאה ולא לעיצוב דתיות בריאה. זה למעלה מעשרים שנה מהדהדות באוזני מילותיו הפומביות האחרונות של אחד מגדולי הרבנים בירושלים שדרש באוזניו, תלמידי הישיבה הצעירים, את מה שהתברר כדרשתו האחרונה בטרם החזיר באותו לילה את נשמתו לבוורא. היו אלה דברי הגמרא במסכת ברכות: “אם רואה אדם שיסורין באין עליו – יפשפש במעשיו, פשפש ולא מצא – יתלה בכטול תורה”, שעליהן חזר שוב ושוב בקצב ובמבטא יידישאי. למחרת ליוונו אותו, יחד עם כל תושבי ירושלים, למנוחת עולמים. ומה יעשה נער הנחשף לדברי רב אחא: “אין הצדיקים נפטרים מן העולם, אלא בעון ביטול תורה ללמדך שהצדיק נתפס בעון דורו”, ולא יתמלא באשמה נוראה ובפחד גדול?

תחושות האשמה, החרדה, ההתבטלות והנחיתות, המלנוכויות והנפיתיות כאחד, בתוספת תפיסה פשטנית של תורת הגמול, כל אלו ואחרות מולידות את ה"עצבנות הדתית" הידועה, שהיא בעלת ממדים נירוטיים לא מבוטלים

זוהי כמובן דוגמה לפסגת תודעת האשמה. לא די שהחניך הצעיר חי בתחושה מתמדת של התנהלות תחת עינו של “האח הגדול”, בדמות מוריך חינוכי, משגיח, רב, ר"מ, ראש הישיבה, שהם כולם כמובן רק ייצוגים ארציים לעין האמיתית הצופה בכל מעשיו; לא די שהוא חש אשמה ובושה על כל הרהור או קושיה העולים בתודעתו, הרי שגם אם הפנים את מערכת החוקים במלואה והזדהה עימה, והוא נקי במעשיו, זך בלשונו וטהור במחשבותיו – עדיין ניצבת לפתחו אשמת ביטול התורה האולטימטיבית שדומה בעיניו שאין כל דרך להשביע את רעבונו.

לתחושות האשמה וחרדת העונש המוכנות באמצעות החינוך, ישנם קרובי משפחה נוספים ידועי חולי בדרגות שונות: החשש מפני החדש, הפחד מפני כל שינוי, יראת הפסיקה. ה"חשש" (שזכה להגייה מיוחדת ושהפך למטבע לשוני הלכתי פופולרי בעיקר בנושאי כשרות, חלקם מופרכים לחלוטין – בעיקר בהקשר החמץ) בוחר לו מפעם לפעם אזורי שליטה חדשים, לעתים תחת הכותרת “חשש מה יאמרו” – בהקשרי שידוכים ועניינים חברתיים אחרים; חשש “הענקת לגיטימציה”, שהוא הטעוץ המשתק והאולטימטיבי בכל דיון ובכל סוגיה חברתית (מעמד האישה, זרמים ביהדות, סוגיית הגיור ועוד), כשאין טעוץ הלכתי קביל אחר; חשש הפוסק מפני קהלו וכיוצא באלה.

תחושות האשמה, החרדה, ההתבטלות והנחיתות, המלנכוליות והכפייתיות כאחד, בתוספת תפיסה פשטנית של תורת הגמול, כל אלו ואחרות מולידות את ה"עצבנות הדתית" הידועה, שהיא בעלת ממדים נזירטיים לא מבוטלים. במקרים רבים, גורמים בעלי עוצמה אלה גוברים על משמעותם הרוחנית העמוקה והנסתרת של הסמלים, הטקסים, המנהגים והחוקים הדתיים. המשמעויות נעלמות מן העין בסבך הפחדים, הדמיונות והתחושות הקמאיות האופפות אותן.

**הגאולה, לדעת הרב קוק,
תבוא באופן דיאלקטי
נשתתזג נבואת הכללים
עם חוכמת הפרטים
ותכיר בגדולתה. הגאולה
הנפשית, על-פי פרויד,
נעוצה בחשיפת המשמעות
המקורית ובווייתור על
"קטנויות" הפרטים**

בסוף מאמרו הקצרצר עורך פרויד עוד השוואה מעניינת בין הנזירות ובין הדת. הטקס הכפייתי מתמקד בסמל שולי שהוא בעצם תחליף לעיקר. במאמר הוא מפרש את מקרה האישה שהיתה מסוגלת לשבת רק על כורסה אחת בלבד ובקושי לקום ממנה, כסמל לפרט מחיי נישואיה. הכורסה מסמלת את בעלה, החי בנפרד ממנה, וההסבר שלה להתנהגותה הכפייתית ולפיו "קשה להיפרד מדבר שעליו הורגלה לשבת" – מתייחס בעצם לפרידה מבעלה. המכניזם הנפשי שבאמצעותו מתבצעת ההסמלה הוא ההתקה, התקה מהעיקר אל התחליף השולי (מהבעל אל הכורסה). בסופו של דבר נטיית

ההתקה הופכת לאובססיה ועלולה להוביל להפיכת הפרט השולי לבעל דחיפות וחשיבות עליונה, עד שהחולה מרוכז בו בלבד ואיננו מודע עוד למשמעות המקורית. פרויד טוען ש"אין להתכחש לעובדה, כי בתחום הדת מתקיימת נטייה דומה להתקת הערך הנפשי" (עמ' 40). עם הזמן, העיסוק הטקסי בפרטי הפרטים הקטנים שנועדו לסמל רעיון כלשהו "דוחק הצידה את תכניה המחשבתיים של הדת". על תיאור הבעיה הדתית, מוסיף פרויד הסבר לפתרונות ההיסטוריים של בעיה זו: "משום כך מתנסות הדתות ברפורמות המתחוללות במידיות פתאומית, כשהן עמלות ליצור מחדש את מסכת הערכים המקורית".

פרויד נתפס על-ידי רבים כאויב הדת. אם מסיטים את מעטה ההגדרה הפוליטית הזאת, אפשר להודות שלכמה מאמירותיו העקרוניות על אודות הדת ישנה משמעות אוניברסלית, המציבה בפניה כמה אמיתות שיש לבחון אותן בתשומת לב. ידיעותיו ביהדות היו מעטות, ותפיסת הדת שלו ינקה בעיקר מהדת ומהתרבות הנוצרית וממחקרים שקרא על אודות הדתות הפרימיטיביות. בספרו האחרון, משה האיש ואמונת הייחוד, שפורסם בשנת מותו, 1939, הוא ניסה להתמודד במוכן כלשהו גם עם יהדותו. הספר, שהיה פרוכטיבי, מתמיה ומעורר מחלוקת בלשון המעטה, לא חשך את שבטו לא מהנוצרים ולא מהיהודים. ההשערה הפרועה וחסרת התימוכין הממשיים שעליה ביסס את ספרו ושנסמכה על כתבי אחרים היתה שמשה המקורי היה למעשה אציל מצרי ושהעברים הקדמונים רצחו אותו במעין אקט של רצח-אב בהיותם במדבר. על אף אזהרות רבות ועצות ידידותיות הרגיש פרויד שהוא חייב לכתוב את הפרק

האחרון של הספר ולפרסם אותו עוד בחייו, והוא עמד במשימתו למרות מחלתו. ייתכן שזו היתה הנוירוזה הכפייתית הדתית הפרטית שלו.

■ ■ ■

באותה שעה עצמה שבה ניסח הד”ר זיגמונד פרויד את הרהוריו על אודות פרטי הפרטים של הטקסים הדתיים ותוכניהם המחשבתיים, ישב ספון בחדרו שביפו הרב אברהם יצחק הכהן קוק וזרע בחרדת קודש את הדברים הבאים: ”במשך הזמן הרב נתגבר עסק החכמים על עסק הנביאים... ארכו הימים והכללים החלו להתרופף, נבלעו בהפרטים ולא יראו החוצה” (’חכם עדיף מנביא’, זרעונים, אורות, עמ’ קיט). פרטי הפרטים של המצוות המעשיות בלעו זה מכבר את משמעותן המקורית. הגאולה, לדעת הרב, תבוא באופן דיאלקטי כשתמזג נבואת הכללים עם חוכמת הפרטים ותכיר בגדולתה. הגאולה הנפשית, על-פי פרויד, נעוצה בחשיפת המשמעות המקורית ובוותור על ”קטנוניות” הפרטים. אפשר לבכר את חוכמתו האינטואיטיבית של הראשון על-פני האינטואיציה החכמה של האחרון ולהכריז כי ”חכם עדיף מנביא”, ובכל זאת, דומה שזה כזה מציבים גם בפני האדם הדתי כן-זמננו כבואה העשויה לשמש לו לבחינה עצמית תקופתית. זה כזה מציעים לשומעיהם לשאוף למערך איזונים שהוא המידה הבינונית והדרך האמצעית והישרה, לבריאות הגוף, הנפש והרוח.

הסינתזה המבוקשת שבין חוכמה לנבואה התקיימה, לדעת הרב קוק, בעבר באופן חדר-פעמי, רק בדמותו של משה. בעוד פרויד מחטט בגנאלוגיה הספקולטיבית של משה נסיך מצרים ומבצע בו רצח-אב במדבר, חזה הרב קוק בהמשך דבריו שם את החיזיון הבא: ”על כן באחרית הימים שצמיחת מהלך שיבת אור הנבואה תתחיל להופיע... אז שנאת הפרטים תתגבר... עד אשר... כבכורים מלאים טל וחיים יצאו הניצוצות של התחלת אור הנבואה מנרתיקם, וזו תכיר בכללה את גדל פעולת החכמה... ונשמתו של משה תשוב להופיע בעולם”.

ביבליוגרפיה

אבשלום אליצור, ’מבשרי אֶחָזָה אֱלֹהִים: התבוננויות פסיכודינמיות בחוויית ההתגלות ובאמונה הדתית’, א-ב, שיחות, יד, 2 (2000), טו, 2 (2001).
(<http://faculty.biu.ac.il/~elitzua/articles-h.html>) =

אבשלום אליצור, לפני ולפנים: עיונים פסיכואנאליטיים במקרא וביהדות, תל-אביב 1988.

פיטר גיי, פרויד: פרשת חיים לזמננו, תרגמה מאנגלית עדי גינצבורג-הירש, תל-אביב תשנ”ד.

וויליאם ג’יימס, החוויה הדתית לסוגיה, תרגם יעקב קופליביץ, ירושלים תשי”ט.

מקס ובר, האתיקה הפרוטסטנטית ורוח הקפיטליזם, תרגם מגרמנית ברוך מורן, תל-אביב תשמ"ד.

לאה מלמד, 'אורתודוקסיה ובריאות נפשית – היבטים קליניים ותאורטיים', אקדמות, יד (תשס"ד), עמ' 75-86.

זיגמונד פרויד, אבל ומלנכוליה; פעולות כפייתיות וטקסים דתיים, תרגם מגרמנית אדם טננבאום, תל-אביב 2002.

זיגמונד פרויד, כתבי זיגמונד פרויד, 5 כרכים, בתרגומם (לסירוגין) של חיים איזק ואריה בר, תל-אביב תשכ"ו.

זיגמונד פרויד, משה האיש ואמונת הייחוד, תרגם משה אטר, תל-אביב 1978.

הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, ירושלים תשכ"א.

צ'רלס קימן, התאוריה הסוציולוגית הקלאסית, תל-אביב תשל"ט.