

Agnieszka Świdarska

## Z HISTORII PSYCHOANALITYCZNYCH ROZWAŻAŃ NAD OBRAZEM BOGA

### ON THE PSYCHOANALYTICAL CONSIDERATIONS ON GOD'S IMAGE

Doktorantka Instytutu Psychologii, Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Jagiellońskiego

*Autorka w swojej pracy dokonuje przeglądu rozważań nad obrazem Boga obecnych w pracach twórców i krytyków podejścia psychoanalitycznego. Charakteryzuje wpływ tych dyskusji i wypowiedzi krytycznych na rozwój teorii psychoanalitycznych, precyzowanie ich pojęć oraz wykazuje użyteczność efektów rozważań nad obrazem Boga dla wyjaśniania złożonych, dynamicznych sił wewnątrzpsychicznych zawiadających kształtowaniem się zaburzeń.*

#### psychoanalysis God's image

Summary: The author describes the history of a psychoanalytic point of view in the psychology of religion, especially the internal God Image as a central aspect of most religious beliefs in the Judeo-Christian Cultural Circle. She starts from the Freudian thesis, focused on the God Image as an effect of the Oedipal conflict and prevalence of paternal features contained in it. Then she shortly reports on the Jungian approach and Adler's view on the development and role of the God Image. She also describes the contribution of particular theorists from the British school of object relations, who noted the preoedipal roots of this internal image. At the end, she presents the modern, multifaceted, both developmental and structural approach to the God Image development and its functioning in the psyche – Ana-Maria Rizzuto's theory of the God Image and personal religiosity.

Psychoanalityczne rozważania nad religią i religijnością mają swój początek w pracach Zygmunta Freuda. Należy przy tym zaznaczyć, że nie on pierwszy poszukiwał źródeł wiary religijnej w projekcjach ludzkich pragnień i kompensacji poczucia bezradności. Nie on pierwszy wysunął także hipotezę o związkach religii z popędowością [1]. W swoich pracach Freud przedstawia dwie komplementarne koncepcje rozwoju religii jako zjawiska o wymiarze społecznym i religijnym: teorię filogenetyczną, traktującą o rozwoju religii w perspektywie rozwoju ludzkości, i teorię ontogenetyczną dotyczącą kształtowania się obrazu Boga i szeroko pojętej religijności u konkretnych osób. Pierwszą z nich, antropologiczną wizję powstawania religii, przedstawił w dwóch pracach: *Totem i tabu* oraz *Mojżesz i monoteizm* [1, 2]. Znacznie bardziej istotne z punktu widzenia zagadnień poruszanych w niniejszej pracy są rozważania nad ontogenetycznym rozwojem religii, niemniej koncepcja filogenetyczna stanowi ich istotne uzupełnienie [1, 4]. Poglądy Freuda na temat genezy religii i moralności opierały się w dużej mierze na ówczesnych teoriach antropologicznych i ewolucjonistycznych. Mimo przeważających głosów krytyki, wedle których były „czystą spekulacją”, znalazły one również zwolenników. Przykładowo, Christopher Badcock [5], autor syntezy klasycznej psychoanalizy i darwinizmu, twierdził, że są one prawdopodobnym i najbardziej pewnym wyjaśnieniem początków religii i kultury w ogóle.

Stanowiącą ramę teoretyczną niniejszej pracy teoria rozwoju wewnętrznego obrazu Boga i relacji z Nim, autorstwa Any-Marii Rizzuto [4], czerpie wiele z poglądów Freuda na temat ontogenetycznego rozwoju religijności [4]. Freud, chociaż nie wyjaśnia zasady, na jakiej miałyby się to odbywać, twierdzi, że ludzie dziedziczą wspomnienie „pierwotnego ojca” i związane z nim uczucia. Jego ślady pamięciowe łączą się według niego na pewnym etapie z reprezentacją realnego ojca z dzieciństwa i zostają uaktywnione. Wyparta, wraz z rozwiązaniem konfliktu Edypa, treść tych wspomnień zostaje wyrażona w chwili pojawienia się w życiu jednostki bardziej poznawczo uwarunkowanego i świadomego pojęcia Boga. Wypełnia się ono niejako zepchniętą do nieświadomości treścią i emocjami, włączając tym samym osobę w pewien „filogenetyczny układ”. Trzeba zaznaczyć przy tym, że preedypalne wspomnienia zostają nie tylko wyparte, lecz również ulegają sublimacji, tracąc tym samym swoją pierwotną, popędową naturę. Obraz ten zostaje także rozszczepiony, co doprowadza do wytworzenia się w umyśle jednostki nie tylko obrazu Boga — jako substytutu ojca — lecz także do powstania wyobrażenia diabła. Freud dodaje również, że stosunek danej osoby do wyobrażenia Boga podlega wahaniom i przemianom, równoległe do więzi z rzeczywistym obiektem, który był jego źródłem. Twierdzenia te otwierają tym samym drogę do rozważań Rizzuto nad dynamiką relacji religijnej [4]. Zatem człowiek, doświadczając kryzysowych sytuacji życiowych, nie tylko powraca do wiary w Boga, ale także może tę wiarę i jej obiekt, pod ich wpływem, przekształcać.

Nie tylko traumatyczne wydarzenia mogą mieć wpływ na wiarę religijną. Według Freuda odbijają się na niej również poglądy nauczycieli i rozmaitych autorytetów, popularni w danej kulturze bohaterowie i przyjęte ideały. Nie muszą być one jednak włączane w obszar ego — ich wpływy bazują na zinternalizowanych reprezentacjach rodziców, które nadal pozostają obecne w psychice, zmieniając jednak swą formę [3]. W tym punkcie ontogenetycznej teorii rozwoju religii Freud kładzie podwaliny pod późniejszą teorię relacji z obiektem. Idea struktury superego wymaga bowiem wytworzenia się w umyśle jednostki odpowiedniego wyobrażenia obiektu reprezentującego rodziców już w okresie preedypalnym. Według Freuda proces internalizacji obiektów, który umożliwia funkcjonowanie superego i wpływa na późniejsze związki z ludźmi, wygasa w dzieciństwie. Ostateczna internalizacja tych wyobrażeń wiąże się właśnie z obrazem Boga. Rozważania Freuda dotyczące kształtowania się wierzeń religijnych skupiają się na roli w tym procesie związku między ojcem a synem, z pominięciem innych wczesnodziecięcych relacji. Przypisuje on płci męskiej kluczową rolę w rozwoju religii i moralności. Jego zdaniem kobiety przejmują od mężczyzn prawdy religijne drogą „społecznego dziedziczenia”. Poza tym krótkim stwierdzeniem Freud nie zajmuje się religijnością i wewnętrzną reprezentacją Boga u kobiet [4]. Spowodowane było to prawdopodobnie kulturowym kontekstem tworzenia jego teorii, a zwłaszcza, mimo jego ateistycznych przekonań, wpływami judaizmu [1].

Kontrowersyjne jest również spojrzenie Freuda na rolę, jaką odgrywa wiara w życiu jednostki. Religia służy według niego zaspokajaniu dziecięcej potrzeby poczucia bezpieczeństwa, która pojawia się w momencie uświadomienia sobie własnej bezsilności i bezbronności wobec naturalnych praw rządzących życiem i śmiercią, a także w konfrontacji z innymi ludźmi. Przywołanie obrazu wszechmogącego ojca przynosi ukojenie. Dlatego też Freud nazywa wiarę iluzją, a także wykazuje jej podobieństwa z nerwicą natręctw [6]. Uznaje, że wyzwolenie się od myślenia w kategoriach wiary jest atrybutem dojrzałej jed-

nostki, która nie wzbrania się przed konfrontacją z faktem kruchości ludzkiego istnienia. Kolejnym etapem w rozwoju ludzkości jest wyparcie myślenia religijnego przez myślenie naukowe. Występuje tu jednak pewna sprzeczność. Z jednej strony Freud postuluje, że każdy mężczyzna wykształca w sobie obraz Boga, od którego nie ma możliwości się uwolnić, z drugiej strony pisze o większej dojrzałości ateistów. Wyjaśnienie tej niekonsekwencji wykracza poza pracę o stricte naukowym charakterze i prawdopodobnie znajduje się w biografii Freuda [1]. Mimo osiągnięć innych psychoanalitycznych badaczy religii, którzy czerpiąc z prac Freuda odcinali się niejednokrotnie od jego koncepcji, podejście to miało niekwestionowany, negatywny wpływ na spojrzenie większości psychoterapeutów i psychologów klinicznych na wszelkie przejawy religijności. Nie bez znaczenia pozostawała tu również obecność objawów o treści religijnej w obrazie klinicznym wielu chorób psychicznych, a także częstość występowania zaburzeń psychicznych wśród przywódców religijnych i członków grup o takim charakterze [7].

Niezależnie od poglądów sporej części praktyków, psychoanalityczne rozważania nad religią rozwijały się w różnych kierunkach. Problemem religii interesowali się wielcy uczniowie Freuda: Jung i Adler. Żaden z nich jednak nie przyjął jego poglądu o bezpośrednim wpływie relacji ojca i syna na powstawanie wewnętrznego obrazu Boga. Jung, chociaż przejął od Freuda ideę dziedziczenia podstawy tego wyobrażenia i również umiejscowił jego źródło w wewnętrznym świecie jednostki, zasadniczo różnił się od niego w swoich poglądach na charakter tych zjawisk. Uważał obraz Boga za jeden z wielu archetypów, funkcjonujących w zbiorowej nieświadomości, zawierającej pozostałości doświadczeń gatunkowych ludzi oraz przedludzkich stadiów rozwoju filogenetycznego. Zaznaczył jednak, że nie ma on tak jak pozostałe archetypy charakteru wspomnienia związanego z przeszłymi doświadczeniami. Jest to swoista forma pozbawiona treści, pociągająca za sobą jedynie możliwość zaistnienia pewnych spostrzeżeń i działań, a nie dziedziczone wyobrażenie, rodzaj gotowości do ciągłego kształtowania podobnych obrazów i idei o mitycznym charakterze. Ich rola nie jest jednak do końca bierna: mogą aktywnie wywoływać powstawanie podobnych doświadczeń [8]. Nie wiąże on również powstawania obrazu Boga w umyśle jednostki z wczesnymi relacjami z obiektem. Wyobrażenie Boga u danej osoby nie jest według niego — jak dla Freuda — internalizacją, ale raczej wypełnieniem przez self formalnego archetypu. Uważa również, że religia jest czymś więcej niż tylko projekcją procesów psychicznych — są to niezbędne symbole wyrażające psychiczną pełnię i do niej prowadzące. Odchodzi tym samym również od negatywnego, freudowskiego obrazu religii jako ułud, od której dojrzejąc trzeba się uwolnić [8]. Adler z kolei, chociaż zgadza się z dziedziczeniem wyobrażenia Boga, postrzega Jego ideę jako pewną konkretyzację i interpretację ludzkiego pojmowania doskonałości. Umiejscawia tym samym obraz Boga w świecie metafizycznych wartości jako syntezę istnienia i tego, co postrzegane jest jako wartościowe. Nie odnosi się jednak do obrazu Boga jako zinternalizowanego wizerunku ojca czy jakiegokolwiek innej osoby znaczącej [za: 4].

W historii psychoanalitycznych rozważań nad religią i religijnością żadna z wielkich postaci psychoanalizy nie poświęciła tyle uwagi religii i etyce co Erik Erikson, twórca teorii rozwoju ego, żadna nie miała również tylu adwersarzy wśród teologów. Erikson [9] uważał, że doświadczenie religijne jest udziałem człowieka już w pierwszych miesiącach życia. Wtedy to osiąga on — lub nie — podstawową ufność i wiarę, oraz wykształca — lub nie — cnotę nadziei, która jest podstawową siłą ego. Właśnie te wczesne zdobycze stanowią

podstawę dojrzałej wiary. Rozwinięcie ich implikuje bezpośrednio również formowanie się w późniejszym okresie tożsamości. „Ojciec osobistej prehistorii”, czyli proces zachodzący między dzieckiem, matką i ojcem, determinuje zdolność człowieka do zaufania i wiary, w tym wiary religijnej [9]. Choć w dalszych rozważaniach Erikson łączy wykształcenie obrazu Boga z rozwiązaniem Freudowskiego konfliktu Edypa, wcześniej zdaje się dobitnie sugerować, że obraz ten zawiera w sobie cechy zarówno ojca, jak i matki oraz przepływu uczuć między nimi, a także w triadzie „matka, ojciec, dziecko”. Goodwin [10] rozumie to w ten sposób, że jeśli zaufanie między matką a dzieckiem nie zostanie osiągnięte „ojciec osobistej prehistorii” nie zostanie zinternalizowany i nie będzie dla dziecka dostępny jako potencjalny obraz Boga. W swojej pracy poświęconej Marcinowi Lutrowi [9], Erikson, mimo dominującej w życiu Lutra roli ojca, dostrzega także udział matki, zarówno w powstawaniu jego problemów, jak i rozwiązywaniu ich.

Obraz Boga odgrywa także według Eriksona bezpośrednią rolę w kształtowaniu się self i zdobywaniu indywidualnej tożsamości. Tak, jak dla ego opozycją jest środowisko zewnętrzne, tak dla self są nią inni, a zwłaszcza Bóg. Formowanie się poczucia tożsamości i self jest więc procesem psychospołecznym, który ma miejsce we wspólnocie, nie wyczerpuje się jednak we wspólnocie ludzi — obraz Boga jest ostatecznym gwarantem wykształcenia tego poczucia. Autor teorii rozwoju ego odcina się w ten sposób od negatywnego myślenia Freuda o religii. Nawet jeśli przyjąć, że religijność jest wyłącznie regresją, to jest to regresja w służbie rozwoju ego [1]. Prace Eriksona są interesujące dla celów niniejszego artykułu również dlatego, że pokazują, co się dzieje, gdy traumatyczne wczesnodziecięce doświadczenia implikują zarówno kryzys tożsamości, jak i problemy w sferze religijnej. Analizując życie Marcina Lutra pokazuje on wzajemne powiązania wczesnodziecięcych relacji z rodzicami, relacji religijnej i objawów bardzo przypominających symptomy zaburzenia osobowości z pogranicza. Na płaszczyźnie religijnej rozwiązywana jest konfliktowa relacja Lutra z rodzonym ojcem, co prowadzi do pokonania kryzysu tożsamości [9].

Znaczenie preedypalnych stadiów rozwoju dla formowania się obrazu Boga zostało dowartościowane również przez badaczy związanych z brytyjską szkołą relacji z obiektem. Wspólnym punktem poglądów badaczy znajdujących się pod wpływem teorii relacji z obiektem było umiejscowienie genezy rozwoju wiary religijnej we wczesnodziecięcych relacjach z osobami znaczącymi, a także odrzucenie tezy o jej permanentnej niedojrzałości i neurotyczności. Religia, chociaż łatwo ulega różnego rodzaju wypaczeniom, promuje jednak przeważnie dojrzałe związki z obiektami [1]. Chociaż nie poświęcił jej żadnej osobnej pracy, jako pierwszy wypowiedział się na ten temat Ronald Fairbairn [11]. On również przeciwny był sprowadzaniu wiary i rytuałów religijnych do ich psychologicznych mechanizmów, tak jak to czynił Freud. Uważał natomiast, że religia zawiera w sobie ukryte elementy teorii psychoanalitycznej. Język religijny opisuje często ważne psychologiczne założenia, takie jak zinternalizowanie przez dziecko „złych” obiektów, które następnie zostają wyparte, co czyni je dobrymi, a samo dziecko „złym”. Fairbairn wyjaśnia taką sytuację właśnie za pomocą metafory religii: *lepiej jest być grzesznikiem i żyć w świecie rządzonej przez Boga niż żyć w świecie rządzonej przez szatana. Grzesznik, który żyje w świecie rządzonej przez Boga, może być zły, ma on jednak zawsze pewne poczucie bezpieczeństwa, wynikające z faktu, że świat wokół niego jest dobry — „jeśli w niebie jest Bóg, nie ma obaw o ziemię”, i że zawsze jest szansa odkupienia grzechu* [za: 1].

Rozumując tak Fairbairn dowartościowuje praktyki religijne jako swego rodzaju sposób radzenia sobie z wewnętrznymi problemami, a także — poszukiwania i wyrażania prawdy o samym sobie. Nie rozwinął on jednak znacząco wątku powstawania obrazu Boga w ludzkiej psychice [11]. Późniejsze prace ucznia Fairbairna — Harry’ego Guntripa [12] jeszcze bardziej dowartościowały zarówno wpływ wczesnodziecięcych relacji z matką, jak i pozytywną rolę wiary w życiu człowieka. Uznał on, że najważniejsze w religii jest doświadczenie osobistego związku, które wyzwala od cierpień związanych ze „złymi” obiektami i integruje strukturę psychiczną. Chociaż to „kosmiczne poczucie złączenia” wydaje się w jakiś sposób pokrewne opisywanemu przez Freuda „oceanicznemu uczuciu”, czyli stanowi o nieograniczonej subiektywności, związanej z dziecięcym narcyzmem, pełni ono jednak w pracach Guntripa zupełnie inną rolę w życiu jednostki. Nacisk kładziony jest na jego rozwojowy potencjał, a nie regresywny charakter. Jeśli religijność czy wiara ulegają wypaczeniu, to dzieje się tak na skutek niedojrzałych i neurotycznych tendencji jednostki, sam obraz Boga ma jednak zawsze pozytywne znaczenie [13].

Wśród psychoanalitycznych badaczy religii warto wspomnieć również Donalda Woodsa Winnicotta [14]. Sugeruje on, że religia zawiera obiekty przejściowe, służące — co zostało opisane wcześniej — tworzeniu iluzorycznych, pośredniczących obszarów doświadczenia, które pomagają w syntezie elementów rzeczywistości wewnętrznej i zewnętrznej, dzieląc te funkcje z innymi przejawami kultury i twórczości. Zakłada, że nikomu nie udaje się raz na zawsze dokonać przejścia do pełnej akceptacji rzeczywistości. Istnieje zatem potrzeba posiadania pośredniej sfery doświadczenia, która przenika cały świat ludzkiej kultury, a zwłaszcza sztuki i religii. Zaniechał on jednak szczegółowych rozważań na temat jej rozwoju [14].

Wątek preedypalnych korzeni wiary został w pełni wykorzystany dopiero przez Anę-Marię Rizzuto [4]. Będąc między innymi pod wpływem poglądów psychoanalitycznych badaczy — a zwłaszcza Freuda oraz właśnie Winnicotta — na religię stworzyła ona złożoną koncepcję powstawania reprezentacji Boga, obejmującą nie tylko rozwój reprezentacji Boga, ale też jej dynamiczne i strukturalne aspekty.

### **Psychoanalityczna teoria obrazu Boga Any-Marii Rizzuto**

Amerykańska psychoanalityczka pochodzenia argentyńskiego, Ana-Maria Rizzuto, nie była zainteresowana procesem rozwoju religii na przestrzeni wieków ani też postulowanym przez wcześniejszych teoretyków przekazywaniem nieświadomego obrazu Boga przez pokolenia. Pomięła zatem w swoich rozważaniach sporą część dziedzictwa twórcy psychoanalizy. Nie wchodziła również w dywagacje o ontogenetycznym statusie Boga, uważając to za pole dociekań teologów i filozofów. Głównym tematem, którego dotyczyła jej koncepcja, nie było zatem zjawisko religii, lecz jej centralny, w kulturze judeochrześcijańskiej, aspekt — obraz Boga i jego rozwojowe, epigenetyczne kształtowanie się, przekształcanie i „używanie” go w toku ontogenezy. W centrum jej zainteresowania znalazł się rozwój nieświadomej reprezentacji Boga na przestrzeni życia jednostki, psychologiczne podstawy wiary lub jej braku, którego w przeciwieństwie do Freuda nie wiązała bezpośrednio z emocjonalną dojrzałością [4].

Rizzuto uznała, że osiągnięcia teorii relacji z obiektem i znaczenie, jakie przypisały one relacjom z obiektami pierwotnymi, zmuszają do zrewidowania poglądów Freuda na temat kształtowania się obrazu Boga. Uznała, że odkrycia dotyczące emocjonalnego i poznawczego rozwoju w okresie preedypalnym, zwłaszcza zdolność dziecka do intelektualnej i emocjonalnej stałości w relacji z obiektem, poprzedzają konflikt Edypa, a zatem wpływają nie tylko na rozwój superego, ale też biorą znaczący udział w kształtowaniu się nieświadomej reprezentacji Boga. Chociaż nie ma pełnej zgodności, w jaki sposób do tego dochodzi (prenatalnie czy postnatalnie), umiejętność ta obecna jest w ciągu pierwszych paru miesięcy życia. Integrowanie i przynajmniej częściowe „używanie” wczesnych doświadczeń jest koniecznym warunkiem zaistnienia pierwszych interakcji między dzieckiem a opiekunami, które są przedmiotem obserwacji i psychoanalitycznych rekonstrukcji. Zdolność reprezentowania jest bezpośrednio związana z procesem syntezy bodźców z otoczenia oraz zasadą wielofunkcyjności [4]. Wszystkie reprezentacje, w tym reprezentacja Boga, mają zatem swój początek w różnego rodzaju doświadczeniach — od receptorycznych po pojęciowe — i noszą w sobie potencjał do nadawania im różnych znaczeń. Wszystkie reprezentacje, w tym mająca jednak nieco inny status reprezentacja Boga, mogą być zatem używane w dynamiczny sposób w procesie integracji self [17, 18]. Znaczenie, rodzaj i różne aspekty danej reprezentacji zależą od intrapsychoicznego kontekstu syntetycznego momentu, w którym reprezentacja jest „używana”. Biorąc pod uwagę te założenia, wczesne — przykładowo dotykowe — komponenty reprezentacji mogą się pojawiać w kontekście znacznie późniejszych okresów rozwojowych. W ciągłym procesie integracji self wszystkie dotychczasowe poziomy rozwoju mogą być obecne równocześnie. Wiąże się to bezpośrednio z tzw. nieśmiertelnością obiektu [19].

Kontakt wzrokowy w trakcie karmienia uznawany jest za pierwszy wyraz prawdopodobnie wyłącznie ludzkiej zdolności symbolizowania. Według Winnicotta właśnie w momencie jego nawiązania tworzy się przestrzeń przejściowa [14]. Charakter tej pierwszej interakcji wpływa następnie na całokształt późniejszego życia psychicznego jednostki, w tym, według Rizzuto, na jej rozwój religijny [4]. Trzeba jednak zaznaczyć, że matka jest w nim obecna, by dostarczać dziecku reprezentacji jego self. W tym sensie oczy i cała twarz matki są pierwszym „lustrem” dziecka [20]. Jest to jego pierwsze doświadczenie wpływające bezpośrednio na kształtowanie się obrazu Boga, posiadającego również odzwierciedlającą funkcję. Gdy rozwój przebiega prawidłowo, dziecko zaczyna stopniowo wchodzić w fazę różnicowania self i obiektu oraz osiągnięcia ich całościowych reprezentacji, które będąc transformowane i rozwijane w różnych kierunkach pozostaną obecne w psychice przez całe życie.

Według Freuda jedna z tego rodzaju transformacji ma miejsce w okresie rozwiązywania konfliktu Edypa: dziecko transformuje obraz ojca w obraz Boga poprzez sublimację instynktownych pragnień wobec niego i jego „uwznioślenie”. Freud sugeruje przy tym, że dziecko nie ma motywu, by „uwzniościć” wyobrażenia matki i innych znaczących obiektów. Dysponując aktualną wiedzą, a także wynikami przeprowadzonych przez siebie badań, Rizzuto nie może zgodzić się z takim poglądem. Żaden z badanych przez nią w bostońskim szpitalu stanowym pacjentów nie wyprowadził swojej reprezentacji Boga z jednego źródła. Mimo że w większości przypadków można było wskazać dominujące źródło, niekiedy nie był to obraz ojca. Nie bez znaczenia pozostał także fakt, że osoby, u których konflikt

Edypa był minimalnie nasilony, lub też wątki preedypalne były dominujące, również rozwijały obraz Boga. Rizzuto dochodzi więc do wniosku, że twierdzenie o kluczowej roli imago ojca oraz konfliktu Edypa w formowaniu się obrazu Boga nie ma uzasadnienia. Rozwiązanie kryzysu edypalnego rzeczywiście kończy pewien etap rozwoju, po którym następuje wyparcie do nieświadomości różnych treści, niemniej obraz Boga bierze w tym procesie udział jako jeden z elementów, które zostają zintegrowane z psychiką jednostki, a nie jak twierdził Freud jest jego rezultatem. Libido skierowane na reprezentację Boga ulega sublimacji, ale jej cechy zależą w większym stopniu od typu rozwiązania konfliktu Edypa i „kompromisów”, jakie dziecko zawarło ze swymi „edypalnymi obiektami”, a nie samego faktu przejścia tej fazy rozwoju. Rozwiązanie tej kryzysowej sytuacji konsoliduje bardziej realistyczną wiedzę dziecka o samym sobie i rodzicach bądź opiekunach i zmusza je do zmodyfikowania reprezentacji self. W momencie tym jednak obraz Boga ma już „długą historię”. Rizzuto odrzuca także twierdzenia twórcy psychoanalizy o roli sublimacji w kształtowaniu się obrazu Boga i rozumieniu tego procesu jako jakościowej zmiany libido, czyli pozbawienia go intencji (celu) i seksualnego charakteru. Według niej pogląd ten jest tautologią i nie daje się pogodzić z podstawowymi metazałożeniami psychoanalizy [4]. Ponadto rozważane przez nią przypadki kliniczne potwierdzają obecność w obrazie Boga pozostałości ze wszystkich faz rozwoju, od oralnej po falliczną. Rizzuto dochodzi więc do wniosku, że formowanie się obrazu Boga jest procesem związanym z reprezentacjami wczesnodziecięcych relacji z obiektem, naznaczonym stanem emocjonalnym jednostki, przeważającym w momencie jego formowania się. W tym kontekście reprezentacja Boga jawi się jako konieczny i powszechny produkt relacji między dzieckiem a jego rodzicami bądź opiekunami w kulturze judeochrześcijańskiej, a także wśród wyznawców innych religii. Może ona stać się podstawą świadomej wiary, jeśli jednostka zostanie do niej nakłoniona i dokona takiego właśnie wyboru. Nawet jeśli się odrzuci wiarę, czyli pewną lojalność wobec tej reprezentacji, potencjalnie pozostanie ona dostępna przez całe życie. Spojrzenie takie wyklucza twierdzenie Freuda na temat ateizmu jako dowodu dojrzałości psychicznej jednostki.

Dodatkowo Rizzuto opisuje zjawisko „przeciwwiary”, która również jest pewnym rodzajem lojalności wobec posiadanej reprezentacji Boga. Kształtuje się ona, przykładowo, gdy jednostka tworzy obraz Boga obdarzony demonicznymi cechami i przeciwstawia go wyidealizowanemu obrazowi rodziców. Na wytworzenie się tego typu relacji religijnej mają wpływ wszystkie wcześniejsze doświadczenia rozwojowe, począwszy od fazy symbiotycznej. Wiara, lub jej brak, może być zatem rozumiana jako swego rodzaju wyraz osiągniętej w danym momencie przez jednostkę równowagi w relacji do obiektów pierwotnych i osób znaczących. Zaznacza również, że reprezentacja Boga zawiera nie tylko realne wizerunki rodziców, lecz także ich wyobrażenia o wyidealizowanym lub budzącym lęk charakterze. Dzieje się tak, ponieważ reprezentacje obiektów nie są jedynie „biernymi bytami w umyśle”. Angażują one nie tylko pamięć, ale całokształt procesów psychicznych jednostki.

Tutaj ujawnia się jeszcze jedna zasadnicza różnica pomiędzy teorią Freuda a poglądami Rizzuto. W koncepcji Freuda obraz Boga pojawia się w wyniku rozwiązania konfliktu Edypa i w tym samym momencie kreowany jest wewnętrzny świat obiektów, który pozostaje zamknięty i nie podlega zmianie inaczej niż poprzez psychoanalizę. Chociaż jest to zdaniem Rizzuto w przypadku wielu osób adekwatne twierdzenie, nie jest to jednak uniwersalna

cecha ani obrazu Boga, ani też innych obiektów. By wyjaśniać powstawanie reprezentacji Boga w ten sposób, trzeba zredukować ją do rodzaju reprezentacyjnej „skamieliny”, zatrzymanej na pewnym etapie rozwoju. Zmiana w reprezentacji Boga, jaka następuje w okresie rozwiązywania konfliktu Edypa, nie polega, zdaniem Rizzuto, na zmianie jakościowej libido, ale w wyniku działania wielu kompleksowych czynników, o zarówno seksualnym, jak i nieseksualnym, tak reprezentacyjnym, jak i pojęciowym charakterze.

Z perspektywy rozwojowej, po kryzysie edypalnym, pojawiają się jeszcze dwa, istotne dla kształtowania się reprezentacji Boga, momenty. Pierwszym z nich jest pokwitanie, kiedy to wykształca się zdolność myślenia abstrakcyjnego (faza operacji formalnych) [17]. Zdolność ta pociąga za sobą możliwość zrozumienia pojęcia Boga, która wykracza poza Jego nieświadomą reprezentację. Pojęcie to związane jest z zasadami logicznego wnioskowania i chociaż pozwala na intelektualną integrację wiary, wnosząc nowy wymiar do obrazu Boga, nie wzbogaca go jednak emocjonalnie. W końcowym okresie adolescencji natomiast staje wobec potrzeby zintegrowania reprezentacji self tak, by pozwalała ona na dokonywanie ważnych wyborów życiowych, dotyczących przyszłego zawodu czy małżeństwa. Związane jest z tym również zrewidowanie reprezentacji rodziców czy opiekunów oraz reprezentacji Boga. W ten sam sposób każdy kryzys życiowy czy „punkt zwrotny” — choroba, śmierć, awans, zakochanie czy też narodziny dziecka — dostarcza podobnej możliwości przekształcenia obrazu Boga. Rizzuto akcentuje w tym punkcie zasadę nadeterminacji i wielofunkcyjności każdego procesu psychicznego, jakim jest według niej także symboliczny, będący wynikiem twórczej kreacji, obraz Boga [4].

Do czynników odpowiadających za ukształtowanie się reprezentacji Boga należy zatem, według Rizzuto, charakter preedypalnych relacji dziecka, w których cechy osobowości rodziców bądź opiekunów, ich własne reprezentacje Boga, rozwinięte w dzieciństwie, a także swego rodzaju „mitologia” związana z przyjściem dziecka na świat (dziecko jako „dar od Boga” bądź też „biologiczny wypadek”) oraz rozmaite trudności w związku z każdą ze znaczących osób, wpływają na pomyślne lub niepomyślne przejście fazy separacji—indywiduacji, tak jak jest ona rozumiana przez Margaret Mahler [22], i zmierzanie do stałości relacji z obiektem. Rizzuto widzi w tym okresie początek dialektycznego procesu, rozgrywającego się pomiędzy reprezentacjami wczesnych obiektów a reprezentacją self. W rezultacie tego procesu kształtuje się reprezentacja Boga, będącego „jak” rodzice, ale „większego” i „potężniejszego” niż ktokolwiek inny. Wiedza, którą rodzice przypisują Bogu i fakt, że może On, w powszechnym w kulturze judeochrześcijańskiej pojęciu, robić rzeczy, których oni nie mogą — przykładowo przewidywać intencje — wywiera na dziecku ogromne wrażenie, które przyczynia się do antropomorficznej formy Jego reprezentacji. Jest ona dodatkowo umacniana przez obserwowanie praktyk religijnych rodziców, którzy okazują temu nadludzkiemu bytowi szacunek i zwracają się do niego o wsparcie. Bóg jawi się również jako „superego” danej wspólnoty i prawodawca, któremu zarówno dziecko, jak i jego rodzice, będący dla niego „najpotężniejszymi widzialnymi istotami”, są zmuszeni się podporządkować. W tym punkcie instytucjonalnie rozumiana religia oraz szeroko rozumiana kultura, w której dziecko żyje, zaczynają mieć ponownie wpływ na kształtowanie się reprezentacji Boga [4].

Realny sens przypisywany reprezentacji Boga zależy, według Rizzuto, od jej dialektycznego związku z reprezentacjami self i rodziców. Dlatego też w wielu przypadkach



jednostka nie może w pełni zintegrować wyobrażeń o sobie i świecie bez wyobrażenia istnienia Boga. Reprezentacja self pozostaje w dialektycznej interakcji z reprezentacją Boga tak, że ta ostatnia staje się konieczna dla jej podtrzymania.

Poza preedypalną sytuacją psychiczną dziecka oraz ogólnym, socjokulturowym kontekstem wychowania, znaczący wpływ na formowanie reprezentacji Boga ma, według Rizzuto, również rozwój poznawczy, a zwłaszcza rosnące zainteresowanie przyczynowością. Około trzeciego roku życia dziecko staje się zdolne do formułowania animistycznych poglądów na temat przyczynowości — wchodzi w tak zwany wiek pytań [21]. Poprzez nieustanne zadawanie pytań dotyczących przyczyn różnych zjawisk, chce ono dotrzeć do ostatecznej odpowiedzi i nie jest usatysfakcjonowane „naukowymi” wyjaśnieniami. Niekończący się łańcuch poszukiwania przyczyn finalizuje się w pojęciu nadnaturalnej istoty — Boga. Dziecko nie mogąc znaleźć satysfakcjonującej odpowiedzi lub też chcący świadomie przekazać mu swoją wiarę rodzice, opiekunowie bądź też inna z osób znaczących odpowiada dziecku, że wszystko jest dziełem Boga. Staje się On od tej pory tematem głębokich rozmyślań, które powiązane są z myśleniem dziecka o ważnych dla niego osobach. Wtedy też pojawia się pierwsza świadoma reprezentacja Boga [4, 21]. Rozpalone intelektualną ciekawością dziecko kreuje obraz Boga w sieci wywyższonych rodzicielskich reprezentacji, swoich przesadnych pragnień posiadania nadzwyczajnych mocy, swojej potrzeby miłości i czułości, strachu przed separacją i utratą miłości, swoich impulsów seksualnych, a także fantazji na temat pojawiania się dzieci i rodziców oraz rozmaitych zjawisk przyrody.

Dodatkowo, na pierwszą reprezentację Boga wpływają okoliczności momentu, w którym pojawia się po raz pierwszy Jego świadome, zintelektualizowane pojęcie. Pozornie nieistotny zbieg okoliczności może zostać przy udziale procesu pierwotnego połączony z obrazem Boga i trwale go zabarwić. Przykładowo, burza będąca tłem pierwszej rozmowy o Bogu, może skojarzyć z Nim uczucie przerażenia. Rodzaj reprezentacji Boga, jaki jednostka kreuje na pierwszych etapach rozwoju, jest złożonym rezultatem wszystkich tych czynników: preedypalnej sytuacji psychicznej, osobowości rodziców bądź opiekunów, trudności, jakich jednostka doświadcza w kontaktach z osobami znaczącymi, rozwoju poznawczego i kulturowego, religijnego, społecznego i intelektualnego tła wychowania, zwykłego przypadku, a także docenianego, choć nie wyróżnianego przez Rizzuto, konfliktu Edypa [4].

Niemniej pierwsza reprezentacja Boga nie pozostaje jedyną. Jak wszystkie reprezentacje obiektów, nie może ona zostać całkowicie wyparta. Dialektyczny proces, odpowiedzialny za formowanie reprezentacji Boga, trwa według Rizzuto całe życie. Każdy nowy etap kształtowania się tożsamości związany jest ze specyficznym religijnym kryzysem, którego rozwiązanie wymaga przebudowy reprezentacji self, reprezentacji osób znaczących, a co za tym idzie — również reprezentacji Boga. Ulegają one gruntownej przebudowie i transformacji angażujących całą ludzką psychikę. Dzieje się tak nie dlatego, że postulowana przez Freuda sublimacja nie powiodła się, lecz dlatego, że obraz Boga ma dynamiczny, aktywny charakter. Według Rizzuto założenie to wyjaśnia zmiany, jakie niejednokrotnie zachodzą w obrazie Boga w trakcie, pozornie niezajmującej się tą sferą życia, psychodynamicznie zorientowanej psychoterapii. Przebudowa reprezentacji self i osób znaczących pociąga za sobą zmiany w nieświadomej reprezentacji Boga. Pogląd ten koresponduje z faktem odnalezienia przez Rizzuto w obrazach Boga badanych reprezentacji z późniejszych niż falliczne stadiów rozwoju.

W przeciwieństwie do Freuda, Rizzuto nie utożsamia reprezentacji Boga z fundamentem, na którym została ona zbudowana. Podkreśla jej twórczy charakter i dostrzega w niej nową oryginalną jakość, zawiera ona jednak często różne komponenty, które służą uspokojeniu i przywróceniu komfortu. Mogą one dostarczać inspiracji i odwagi lub też wzbudzać strach daleko bardziej niż realni rodzice bądź opiekunowie. Pozostając pod wpływem poglądów Winnicotta, Rizzuto nadaje obrazowi Boga cechy obiektu przejściowego zapośredniczającego rzeczywistość wewnętrzną i zewnętrzną, integrującego doświadczenie. Rzeczywistość nieistniejących obiektów, w tym obrazu Boga, będących wynikiem ludzkiej, twórczej aktywności psychicznej, ma zatem pewien regulacyjny potencjał, podobny do tego, jaki posiada otoczenie społeczne. Pozbawienie człowieka tej sfery życia prowadzi do psychicznego zubożenia. Mówiąc o regulacyjnym potencjale reprezentacji Boga, Rizzuto dopuszcza zatem możliwość istnienia wiary u ludzi, którzy nie są ani na tyle infantylni, ani zregresowani, by budzić podejrzenie, że ulegają dzieciennym iluzjom lub też przeżywają wciąż na nowo swoje dziecięce traumy. Osoby zdolne do dojrzałej wiary odnawiają wciąż swoją reprezentację Boga tak, by była ona zgodna z ich aktualną, świadomą i nieświadomą sytuacją emocjonalną, a także stopniem rozwoju poznawczego i co za tym idzie — stopniem rozwoju relacji z obiektem. Specyfika obrazu Boga jako obiektu przejściowego polega, poza jego ścisłym związkiem z preedypanymi reprezentacjami osób znaczących, właśnie na tym, że niekoniecznie, tak jak inne obiekty przejściowe, traci on z czasem swoje znaczenie — owszem może on nie podlegać zmianom rozwojowym i stać się anachroniczny. Utrwalenie reprezentacji Boga w niezmiennym kształcie jest jednak jednym z wypaczeń, którym może ona ulec, a nie dowodem prawidłowego rozwoju i pomyślnego rozwiązania konfliktu Edypa, jak widział to Freud [1].

Inną przyczyną trudności w tej sferze może być konflikt między nieświadomą reprezentacją Boga, mającą swoje korzenie w dzieciństwie, a Jego późniejszym, świadomym, a od okresu pokwitania abstrakcyjnym, pojęciem. Konflikt ten może uniemożliwiać ich integrację i blokować regulacyjną funkcję wiary. Dzieje się tak przykładowo, gdy w wyniku traumatycznych, wczesnodziecięcych doświadczeń, człowiek wyposaża obraz Boga w cechy o demonicznym zabarwieniu, przypisywane przecież diabłu, co jest nie do pogodzenia z doktrynami większości zachodnich systemów religijnych i samo w sobie stanowi źródło cierpienia [13].

Podsumowując, w koncepcji Rizzuto nieświadoma reprezentacja — czy też obraz — Boga rozumiana jest jako obiekt należący do pośredniej sfery doświadczenia, sfery iluzji i zjawisk przejściowych, będący efektem złożonego i dynamicznego procesu, wywodzącego się ze wczesnodziecięcych relacji z rodzicami bądź opiekunami, ich powszechnym i koniecznym produktem. Tak rozumiany obraz Boga, podobnie jak wszystkie inne obiekty przejściowe, jest potencjalnie dostępny przez całe życie, niezależnie od świadomej postawy wobec wierzeń religijnych. Posiada pewien regulacyjny potencjał, jakkolwiek może również ulegać zaburzeniom i być źródłem cierpienia.

### Piśmiennictwo

1. Wulff DM. Psychologia religii. Warszawa: Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Spółka Akcyjna; 1999.
2. Freud Z. Człowiek imieniem Mojżesz a religia monoteistyczna (tekst integralny). Warszawa: KR; 1994.

3. Freud Z. W kwestii psychologii gimnazjalisty. W: Pisma psychologiczne. Warszawa: KR; 1997.
4. Rizzuto A-M. The birth of the living God: a psychoanalytic study. Chicago: University of Chicago Press; 1997.
5. Badcock CR. The problem of altruism: Freudian – Darwinian solutions. Oxford: Basil Blackwell; 1986.
6. Freud Z. Moje poglądy na temat roli seksualności w etiologii nerwic. W: Freud S. Dzieła, t. V. Warszawa: Wydawnictwo KR; 1999.
7. Grzymała-Moszczyńska H. Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii. Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego; 2004.
8. Jung CG. Freud a Jung. W: Jung CG. Psychologia a religia. Wybór pism. Warszawa: Książka i Wiedza; 1970.
9. Erikson EH. Young man Luther: a study in psychoanalysis and history. New York: W. W. Norton Inc.; 1958.
10. Goodwin A. Freud and Erikson: Their contributions to the psychology of God-images. Pastoral Psychology 1998, 47; 2: 97–117.
11. Fairbairn WRD. Observations in defence of the object-relations theory of the personality. Brit. J. Med. Psychol. 1955, 28: 144–156.
12. Guntrip H. Religion in relation to personal integration. Brit. J. Med. Psychol. 1969, 42: 323–333.
13. Frieglinsdorf K. Demoniczne obrazy Boga. Nieprawdziwe wyobrażenia Boga, ich powstawanie, rozpoznawanie i przezwyciężanie. Kraków: Wydawnictwo WAM; 1997.
14. Winnicott D.W. Transitional objects and transitional phenomena. Int. J. Psycho-Analysis, 1953, 34: 89–97.
15. Nurnberg H. The synthetic function of the ego. Int. J. Psycho-Analysis, 1931; 12: 123–140.
16. Waelder R. The principle of multiple function: observations on over-determination. Psychoanal. Quarter. 1936; 5: 45–62.
17. Ricoeur P. Freud and philosophy: an essay on interpretation. New Haven, London: Yale University Press; 1970.
18. Langer SK. Philosophy in a new key. Cambridge: Harvard University Press; 1974.
19. Schafer R. Aspects of internalization. New York: International University Press; 1968.
20. Winnicott DW. Playing and reality. New York: Basic Books; 1971.
21. Piaget J. Jak sobie dziecko wyobraża świat. Warszawa: PWN; 2006.
22. Mahler MS, Pine F, Bregman A. A study of the separation–individuation process and its possible application to borderline phenomena in the psychoanalytic situation. Psychoanal. St. Child 1971; 26: 403–422.

Adres: [aswider@apple.phils.uj.edu.pl](mailto:aswider@apple.phils.uj.edu.pl)  
[swiderska.a@wp.pl](mailto:swiderska.a@wp.pl), Borek Szlachecki 353, 32-050 Skawina,

# ARCHIVES OF PSYCHIATRY AND PSYCHOTHERAPY

VOLUME 13 ISSUE 1 MARCH 2011

## CONTENT

- 5 **Treatment without consent – dialogue, or psychiatric language games**  
Małgorzata Opoczyńska, Maria Rostworowska, Zbigniew Ówikliński,  
Jolanta Robak, Ireneusz Dziasek, Mirosława Marciak, Halina Pytko,  
Bernadetta Karolczyk
- 11 **The Panic Disorder and gender of patients versus the presence of  
profound psychological trauma**  
Anna Potoczek
- 17 **The Panic Disorder prevalence and it's influence on the severity of  
aspirin-induced asthma**  
Anna Potoczek
- 21 **Psychotherapy of Holocaust survivors – group process analysis**  
Katarzyna Prot, Krzysztof Sz wajca, Łukasz Biedka, Kazimierz Bierzyński,  
Ewa Domagalska, Ryszard Izdebski
- 35 **Polish myths and their deconstruction in the context of Polish-Jewish  
relations**  
Barbara Józefik, Krzysztof Sz wajca
- 43 **Polymorphisms of the SNAP-25 gene and performance on the  
Wisconsin Card Sorting Test in anorexia nervosa and in healthy  
adolescent participants**  
Monika Dmitrzak-Węglarz, Agnieszka Słopeń, Marta Tyszkiewicz,  
Filip Rybakowski, Andrzej Rajewski, Joanna Hauser
- 53 **Therapy of patients diagnosed with anorexia nervosa treated at an  
inpatient ward – specificity, rules and dilemmas**  
Małgorzata Talarczyk
- 63 **Exploring the factors related to body image dissatisfaction in the  
context of obesity**  
Anna Brytek-Matera
- 71 **Towards psychotherapy-oriented community psychiatry – 30 years of  
experiences in Kraków**  
Andrzej Cechnicki