

ПСИХОЛОГИЯТА НА АТЕИЗМА

Пол Витц

Пол Витц е преподавател по психология в департамента по психология в Нюйоркския университет и асоцииран професор в Папския институт за брака и семейството, Вашингтон. Той е член на Сдружението на католическите учени и е в активна връзка с много евангелски протестанти и иудаисти. Освен основната му тема за връзката между религиозното и психологията, Пол Витц работи и върху въпросите за психологията и изкуството.

Заниманията му се фокусират главно върху отношението между психологията и християнството. Понастоящем той работи върху проблемите на християнската теория за персоналността и психологията на омразата и опрощението. Има интереси и в областта на развитието на морала и "характер/добродетел" образоването на младежите в училищна възраст.

Освен впечатляващия брой публикувани статии (над 100), Пол Витц е автор и на монографиите:
Психологията като религия: Култът към себе-поклонението (1977 г., второ изд. 1994 г.);
Съвременното изкуство и съвременната наука: паралелният анализ на светогледа (1984 г.);
Цензурата: Свидетелство за отклоненията в учебниците на нашите деца (1986 г.);
Християнското несъзнавано на Зигмунд Фройд (1988 г.); *Вярата на лишените от бащи: психологията на атеизма* (1999 г.)



Заглавието на настоящия доклад – "Психологията на атеизма" – може да се стори странно на някого. Поне колегите ми психолози го намериха за необичайно и дори, бих добавил, малко смущаващо. В края на краищата психологията, от самото си основаване преди около век, често фокусира точно противоположната тема, а именно – психологията на религиозната вяра. В много отношения, наистина, основанията на модерната психология са тясно свързани с психолозите, които открито са предлагали интерпретации на вярата в Бога.

Уилям Джеймс и Зигмунд Фройд, например, са – и лично, и професионално – дълбоко ангажирани с тази тема. Припомнете си *Волята да вярваш* на Джеймс, както и още по-известната му *Разновидностите на религиозния опит*¹. Тези две работи са посветени на опита да се разбере вярата като резултат от психологически, и следователно, природни причини. Джеймс може и да е бил благоразположен към религията, но неговата позиция е тази на съмнението и скептицизма и работите му са част от обичайното за психологията подкопаване на религиозната вяра. Колкото до Зигмунд Фройд – неговата критика на религията, и по-специално на християнството, е добре позната и по-нататък ще бъде разгледана в детайли. Засега е достатъчно да си припомним колко силно е бил ангажиран Фройд и мисълта му с въпроса за Бога и религията.

Като вземем пред вид колко тясно е ангажирано основанието на преобладаващата част от психологията с критическата интерпретация на религията, не бива да се учудваме, че повечето психолози гледат с известна тревога на всеки опит да се предложи една психология на атеизма. Най-малкото, подобен проект поставя много психолози в отбранително положение и им дава да вкусят от собственото им лекарство. Психолозите винаги наблюдават и интерпретират другите и вече е време някои от тях да научат от собствения си личен опит какво е да бъдеш поставен под микроскопа на психологическата теория и експеримент. Независимо от това, аз се опитвам да покажа, че психологическите понятия, използвани твърде ефективно за интерпретация на религията са ножове с две остриета и могат да бъдат използвани и за интерпретацията на атеизма. Какъвто аршин за вярващия, такъв и за невярващия.

Преди да започнем обаче, ми се иска да направим две уговорки, касаещи базисното твърдение, което е залегнало в бележките ми. Първо, нека допуснем, че основните бариери пред вярата в Бога не са рационални, а най-общо могат да се нарекат психологически. Не ми се

¹ Уилям Джеймс, *Разновидностите на религиозния опит*, София, 2003, ЕТ София С. А.

иска да обиждам множество изтъкнати философи, присъстващи сред тази публика – както вярващи, така и невярващи – но съм убеден, че онези, които твърдо се ръководят от рационалните доводи, са малцинство спрямо подвластните на нерационални психологически фактори.

Ето, например, човешкото сърце: никоѝ не може докрай да вникне в него или да узнае всичките му хитрости, но това поне е една достойна задача, с която психолозите да се захванат. Като начало, аз предпоставям, че невротичните психологически бариери пред вярата в Бога са от голяма важност. Ще отбележа накратко какви могат да бъдат някои от тях. За вярващите е важно да помнят, че психологическите мотиви и напрежения (*pressures*), за които човек често не си дава сметка, стават нерядко причина за неверието.

Един от най-ранните "теоретици на несъзнаваното", св. ап. Павел, пише: "...Желание за добро има у мене, но да го върша не намирам сили... В членовете си виждам друг закон, който воюва против закона на моя ум..." (Рим. 7:18, 23) И така, струва ми се, че твърдението, че психологическите фактори могат да пречат както вярата, така и поведението, и че тези фактори често могат да бъдат несъзнавани, представлява сериозно богословие, но и сериозна психология. Следователно, разумно е да допуснем, че хората твърде се различават по степента, в която тези фактори присъстват в живота им. Някои от нас са били благословени с толкова възпитание, темперамент, социална среда и други дарове, които са направили вярата им в Бога много по-естествена, отколкото при други, които са страдали повече или са били възпитани бедно на духовност обкръжение, или са имали други затруднения, с които да се справят. От Писанието научаваме, че

много деца – дори трето или четвърто поколение – страдат от греховете на бащите си, включително от греховете на бащи, които може да са били вярващи.

Накратко, първата ми теза е, че някои хора имат много по-сериозни психологически бариери пред това да вярват, отколкото други – теза, която съответства на изричното библейско наставление, че ние не бива да съдим другите, макар и да сме призвани да поправяме злото.

Втората ми теза съдържа уговорката, че независимо от сериозните трудности на вярата, всички ние имаме свободния избор да приемем Бога или да Го отхвърлим. Тази уговорка не е в противоречие с първата теза. Може би едно уточнение би изяснило това. На някого – вследствие от специфичното му минало, настоящата му среда и пр. – може да се стори много по-трудно, отколкото на другите да вярва в Бога. Но вероятно, във всеки един момент, и със сигурност многократно, той може да избере да се доближи до Бога или да се отдръпне. Човек може да тръгне (към Бога) с толкова много бариери пред себе си, че дори след години на бавно избиране да се доближи до Бога, все още да не е стигнал. Някои могат да умрат преди да достигнат вярата. Ние приемаме, че те ще бъдат съдени – като всички нас – по това колко път са изминали, вървейки към Бога, и колко са обичали ближните, по това как са се справили с наличното. По същия начин, други – без никакви психологически затруднения, са свободни да отхвърлят Бога и без съмнение мнозина го правят. Така, макар пределният въпрос да е този за волята и за греховната ни природа, все пак съществува възможност да се изследват онези психологически фактори, които предразполагат към неверие, което пък прави пътя към вярата в Бога особено дълъг и труден.

Психологията на атеизма: социални и лични мотиви

Изглежда съществува едно широко разпространено убеждение сред по-голямата част от западната интелектуална общност, че вярата в Бога се основава на всякакви ирационални и незрели нужди и желаниа, а атеизмът или скептицизмът се коренят в рационалната, не-нонсенсна оценка на това как всъщност стоят нещата. Ще започна критиката на това убеждение с моята собствена "история на заболяването".

Както някои от вас знаят, след едно твърде слабовато, безцветно християнско възпитание, през 50-те години, в колежа аз станях атеист и останах такъв по време на висшето си образование и в първите си години като млад експериментален психолог във факултета в Нюйоркския университет. Сиреч, аз съм късен обръщенец или още по-технически казано – възвръщенец към християнството, който се върна при вярата, за свое голямо учудване, отгавна вече прехвърлил тридесетте си години, сред твърде секуларното обкръжение на академичната психология в Ню Йорк.

Не се впускам в това, за да ви отегчавам с моменти от жизнената ми история, а за да отбележа, че посредством рефлексията върху собствения ми опит вече зная, че причините да стана и да остана атеист-скептик от около 18-тата до 38-тата си година са били намислени, ирационални и като цяло лишени от интелектуален и морален интегритет. Нещо повече, аз съм убеден, че мотивите ми са били, и днес все още са, общо място сред интелектуалците, и особено сред изследователите на обществото.

Основните фактори, свързани със ставането ми атеист – макар по това вре-

ме да не съм ги осъзнавал – са били следните:

Общата социализация

В младостта ми силно влияние върху мен оказваше една значителна социална затормозеност. Някак ме смущаваше това, че съм от Средния Запад, защото това ми се струваше ужасно глупаво, тесногръдо и провинциално. Нищо романтично или впечатляващо нямаше в това да си от Синсинати, Охайо, при това от някакъв неясен германо-англо-швейцарски произход. Страшно гребнобуржоазно. И освен бягството от глупавото, и според мен недостойно, социално компрометиращо минало, аз исках да участвам – а всъщност да се чувствам удобно – в новия, вълнуващ, дори очарователен секуларен свят, в който встъпвах. Сигурен съм, че подобни мотиви са упражнили силно влияние върху живота на безброй пробивни млади люде през последните два века. Да вземем например Волтер, който се е преместил в блестящия аристократичен, изтънчен свят на Париж (и който винаги се е чувствал притеснен от своя провинциален неаристократически произход); или еврейските гета, от които толкова много желаещи да се асимилират евреи са избягали, или пък току що пристигналите в Ню Йорк младеж, смущаващ се от фундаменталистките си родители. Този натиск на социализацията е отклонил мнозина от вярата в Бога и всичко, с което тази вяра се асоциира за тях.

Помня един малък семинар в университета, където почти всички участници в някакъв момент проявиха подобно смущение и реакция на натиска на социализацията в "съвременния живот". Един от студентите се опитваше да избегне южняшкия си баптистски произход, друг – мормонската среда на малкия град, третият се опитваше да се измъкне от твърде

еврейското Бруклинско гето, а четвъртият бях аз.

Специфичната социализация

Друга основна причина за това да поискам да стана атеист беше, че желаех да бъда приет от могъщите и влиятелни учени в областта на психологията. И поспециално, исках да бъда приет от моите професори в университета. Като студент бях изцяло социализиран от специфичната "култура" на академичната научна психология. Моите преподаватели в Станфорд, колкото и да се различаваха в мненията си за психологическата теория, бяха доколкото знам, единни в две неща – интензивната им карьеристична амбиция и отричането на религията. Както казва псалмопевецът: "...користолобецът облажава себе си. В своята гордост нечестивецът пренебрегва Господа и казва: "не гири сметка"; във всичките си помисли дума: "няма Бог!" (9:24-25)

В тази среда, по същия начин, както се бях научил да се нося като колегите си, обличайки правилните грехи, така се научих и да "мисля" като изряден психолог и да възприемам правилните – т. е. атеистичните – идеи и подходи.

Личното удобство

Най-накрая, в този списък от изкуствен, но в същото време, силен ирационален натиск да стана атеист, трябва да наредя простото лично удобство. Истината е, че е твърде неудобно да си сериозен вярващ в днешния мощно секуларен и неоезически свят. Налагаше се да се отказвам от множество удоволствия и значително количество време.

Без да влизаме в подробности, не е трудно да си представим сексуалните удоволствия, които ще трябва да бъдат отка-

зани, ако стана сериозен вярващ. Знаех също, че това би ми коствало време и пари. Ще има църковни служби, църковни групи, време за молитва и четене на Писанието, време, прекарано в помощ на другите. Бях вече твърде зает. Очевидно беше, че да стана религиозен би било истинско неудобство.

Сега вероятно мислите, че подобни причини се отнасят изключително до незрели младежи като мен, във времето, когато бях на двадесет. Тези разсъждения обаче, не са толкова изключителни. Тук ще приведа случая на Мортимър Адлър, известния американски философ, писател и интелектуалец, който е прекарал голяма част от живота си в мисли за Бога и въпросите на религията. Една от последните му книги носи заглавието: *Как да мислим за Бога: пътеводител на езичника от 20-ти век* (1980). В този труд Адлър изключително упорито отстоява доказателството за съществуването на Бога, а в последните глави е много близо до приемането на живия Бог. И все пак той се отдръпва и остава сред "многолюдната компания на религиозно непосветените" (Гради, 1982). Но Адлър остава впечатлението, че това решение е повече решение на волята, отколкото на ума. Както отбелязва един от неговите рецензенти (Гради, 1982), Адлър потвърждава това впечатление с автобиографията си, *Философът като цяло* (1976). Там, изследвайки причините, поради които двукратно се възпира пред окончателното си религиозно посвещаване, той пише, че отговорът "се крие в състоянието на волята, а не в състоянието на ума." Адлър продължава с коментара, че за да стане сериозно религиозен "се изисква радикална промяна в начина ми на живот..." и "простата истина за всичко това е, че аз не исках да удържа да бъда един истински религиозен човек" (Гради, стр. 24).

Ето това е! Едно забележително искрено и съзнателно признание, че да бъдеш "истински религиозен" би било твърде голяма грижа, твърде голямо неудобство. Не мога да не допусна, че подобни повърхностни доводи се крият зад позицията на мнозина невярващи.

Накратко, по причина на социалните ми нужди да се асимилирам, поради професионалните ми нужди да бъда приет като част от академичната психология и заради личната ми нужда от удобен живот – поради всички тези нужди атеизмът се оказва просто най-добрата стратегия. Припомняйки си тези мотиви, мога искрено да кажа, че връщането към атеизма има цялата привлекателност на връщане към юношеството.²

Психологията на атеизма: психоаналитични мотиви

Както е всеизвестно, основната фройдистка критика на вярата в Бога е, че такава вяра е ненадеждна, поради психологическия си произход. Сиреч, Бог е проекция на собствените ни силни несъзнавани възжеления; Той е задоволяване на желание (wish fulfillment), коренящо се в детската нужда от защита и сигурност. Доколкото тези желания са като цяло несъзнавани, всяко отричане на подобна интерпретация би срещнало малко доверие. Трябва да се отбележи, че при разгръщането на този вид критика, Фройд довежда един довод ad hominem до положението на широка влиятелност. *Именно в Бъдещето на една илюзия* (1927, 1961) Фройд изяснява позицията си:

Религиозните идеи са възникнали от същите нужди, от които са възникнали и другите достижения на цивилизацията: от необходимостта на човека да се брани от съкрушителната, върховна мощ на природата (стр. 21).

Затова религиозните вери представляват:

Илюзии, задоволяване на най-древните, най-силните и най-належащите желания на човечеството ... Както вече знаем, ужасяващото чувство за безпомощност в детството ражда нуждата от закрила – закрила чрез любов – която е била осигурявана от бащата... Така благоразположеното управление на едно Божествено Провидение успокоява страховете ни от опасностите на живота (стр. 30).

Нека да погледнем внимателно този довод, защото независимо от ентузиазиранието му приемане от страна на толкова много безкритични атеисти и скептици, това е наистина една много слаба позиция.

В първия параграф Фройд не забелязва, че аргументите му срещу религиозната вяра са, по неговите собствени думи, еднакво валидни срещу всички достижения на цивилизацията, включително и самата психоанализа. Сиреч, ако психическият произход на едно интелектуално достижение отменя неговата истинностна значимост, тогава и физиката, и биологията, и в още по-голяма степен самата психоанализа подлежат на същото обвинение.

Във втория параграф Фройд прави друго странно заявление, а именно, че най-древните и най-належащите желания на човечеството са тези за любовно-закрилническото наставление на могъщия любещ Отец, за Божественото Провидение. Ако тези желания обаче, бяха така силни и древни както той заявява, бихме очаквали до-християнската религия да има един силно открояващ се като благораз-

² Научих, че историята на Адлър има продължение. Наскоро ми казаха, че преди около 2 години Адлър е станал християнин – англиканин.

положен отец Бог. В действителност това галеч не е вярно за така популярни религии като будизма и в голяма степен индуизма. Наистина, при иудаизма и най-вече при християнството в много отношения е характерно особеното открояване на Бога като любещ Отец.

Нека, обаче, да оставим тези два интелектуални гафа настрана и да се обърнем към едно различно тълкуване на теорията му за проекциите. Може да се покаже, че тази теория всъщност не е интегрална част от психоанализата и по тази причина не може да претендира за фундаментална подкрепа от психоаналитическата теория. Тя е един по същество автономен аргумент. Фройдовият критически подход към религията и нейното отричане се корени в личните му пристрастия и представлява своеобразна метапсихоанализа или спомагателна понятийна структура, която не е здраво свързана с по-специфично клиничните му понятия. (Възможно е тази отделеност или автономност по отношение на по-голямата част от психоаналитичната теория да обяснява и влиянието ѝ извън границите на психоанализата.) Има две свидетелства в подкрепа на тази интерпретация на теорията за проекциите.

Първото е, че тази теория е била ясно изказана много години по-рано от Лудвиг Фойербах в книгата му *Същността на християнството* (1841, 1957). Интерпретацията на Фойербах е била добре известна сред европейските интелектуални кръгове и Фройд, като младеж, жадно четел Фойербах (вж. Gedo & Pollock, 1976, pp.47, 350). Ето няколко представителни цитати от Фойербах, които изясняват това:

Онова, което липсва на човека – независимо дали се явява една артикулирана и следователно съзнавана или пък несъзнавана

нужда – е неговият Бог. (1841, 1957, p.33) Човекът проектира своята природа в света извън себе си преди да я открие вътре в себе си (p.11).

Животът сред проектирани мечти-образи е същността на религията. Религията жертва действителността пред проектираната мечта... (p.49).

Могат да бъдат приведени множество други цитати, в които Фойербах описва религията във "фройдистки" понятия като задоволяване на желанията (wish fulfillment) и гр. Онова, което Фройд е извършил с този аргумент, е да го съживи в по-красноречива форма и да я публикува в едно по-късно време, когато публиката, желаеща да чуе подобна теория, е била значително по-широка. И, разбира се, откритията и теорията на психоанализата са погразбени като даващи здрава опора на тази теория. Фойербаховският характер на Фройдовата позиция в Илюзията става явен от идеи като "съкрушителната върховна мощ на природата" и "ужасяващото чувство за безпомощност в детството", които не са психоаналитически като понятийност или значение.

Другото свидетелство за непсихоаналитическото основание на теорията за проекцията идва непосредствено от Фройд, който сам експлицитно го изказва. В едно писмо от 1927 г. до своя приятел Оскар Пфистер (първоначално психоаналитик и вярващ протестантски пастор), Фройд пише:

Нека се изясним относно това, че възгледите, изразени в книгата ми (Бъдещето на една илюзия), не съставляват част от аналитичната теория. Те са мои лични възгледи. (Фройд/Пфистер, 1963, стр. 117).

Има и друга, малко по-различна интерпретация

тация на вярата в Бога, която Фройд също развива, но макар да има твърде скромен психоаналитически характер и тя е всъщност адаптация на Фойербаховата теория за проекцията. Това е сравнително пренебрегваната Фройдова интерпретация на "идеала на егото". Супер-егото, включващо идеала на егото, е "наследник на Египовия комплекс" и представлява проекция на един идеализиран баща и по всяка вероятност – на Бога Отец (вж. Фройд, 1923, 1962, стр. 26-28; стр. 38)

Трудността тук е в това, че идеалът на егото всъщност не се радва на особено внимание и не претърпява голямо развитие в трудовете на Фройд. Освен това, той бива лесно интерпретиран като заемка от Фойербаховата теория за проекцията. Следователно можем да заключим, че психоанализата всъщност не дава никакви значителни теоретични понятия за характеризирането на вярата в Бога като невротична. Фройд или ползва доста по-старата Фойербахова проекция, или теорията за илюзията, или инкорпорира Фойербах в своята идея за идеала на егото. Вероятно това е причината Фройд да признае пред Пфистер, че книгата му за *Илюзията* не е същинска част от психоанализата.

Атеизмът като Египовото задоволяване на желанието (Wish Fulfillment)

Независимо от всичко Фройд е съвсем прав, когато се тревожи, че една вяра може да се окаже илюзия, защото черпи от мощни желаня – от несъзнавани детски нужди. Ироничното тук е, че той съвсем очевидно дава един много мощен нов способ за интерпретация на невротичния базис на атеизма. (За по-детайлно изследване на тази позиция вж. Витц и Гартнер, 1984 а, b; Витц, 1986, пог печат.)

Египовият комплекс

Централното понятие във Фройдовия труд, като изключим несъзнаваното, е сега добре известният Египов комплекс. Съществените черти на този комплекс при личностното развитие на мъжа, са следните: грубо казано – във възрастния период от три до шест момчето развива силно сексуално влечение към майката. По същото време момчето развива интензивна омраза и страх от бащата, и желание да го измести, една "жажда за власт". Тази омраза се основава на знанието на момчето, че баща му с неговия по-голям ръст и сила стои на пътя неговото желание. Детският страх от бащата може експлицитно да е страх от кастрация от страна на бащата, но още по-типично е да няма така специфичен характер. Синът в действителност не убива бащата, разбира се, но отцеубийството се смята за обичаен обект на фантазиите и мечтите му. Предполага се, че "разрешаването" на този комплекс става когато момчето осъзнае, че не може да замести бащата, а също и благодарение на страха от кастрация, който в крайна сметка довежда момчето до идентифицирането му с бащата, до идентифицирането му с агресора, и подтискането на първоначалните плашещи компоненти на комплекса.

Важно е да се помни, че според Фройд Египовият комплекс никога не се разрешава същински и е способен да се активира в по-късни периоди – например, почти винаги през пубертета. Така мощните ингредиенты на смъртната омраза и инцестното сексуално желание вътре в семейния контекст фактически никога не изчезват. Вместо това те биват покрити и подтиснати. Фройд описва невротичния потенциал на тази ситуация:

Египовият комплекс е истинското ядро на неврозите... Онова, което остава от комплекса в несъзнаваното, представлява

предразположение към по-късното развитие на неврозите при възрастния (Фройд, 1919, Стандартно издание, 17, стр.193; също 1905, Ст. изд., 7, стр.226 и сл.; 1909, Ст. изд., 11, стр.47).

Накратко, всички човешки неврози изхождат от този комплекс. Очевидно е обаче, че в повечето случаи, този потенциал не се изразява в някакъв сериозен невротичен резултат. Напротив, той се проявява в отношенията с гаден авторитет, в сънищата, грешките на езика, във временни ирационалности и гр.

И така, постулирайки един универсален Египов комплекс като корен на всички наши неврози, Фройд неволно конструира непосредствено логическо обосноваване за интерпретацията на отхвърлянето на Бога като коренящо се в задоволяването на детските желания (wish-fulfillment). В края на краищата, Египовият комплекс е несъзнателен. Той се установява в детството и неговият доминантен мотив е преди всичко омразата към бащата и желанието той да не съществува, представено най-вече като желание да се низвергне или убие бащата. Фройд често описва Бога като психологически еквивалент на бащата и по този начин – естествен израз на Египовата мотивация биха били мощните, несъзнавани желания за несъществуването на Бога. По тази причина, в контекста на Фройдовите идеи, атеизмът е една илюзия, причинена от Египовото желание да се убие бащата и да се замени със самия себе си. Да се действа така, сякаш Бог не съществува, е едно очевидно и не особено изкусно маскиране на желанието Той да бъде убит, също както заминаването или изчезването на образа на родителя в съновидението може да представлява подобно желание: "Бог е мъртъв" е просто един неприкрит Египов wish-fulfillment.

Със сигурност не е трудно да се разбере

Египовият характер на значителна част от съвременния атеизъм и скептицизъм. Хю Хефнър, и дори Джеймс Бонг, с тяхното Богоотричане плюс безчислените им приятелки съвсем очевидно изживяват Фройдовия Египов и първичен бунт (вж. Тотем и табу). В същото положение са и безброй групи скептици, които изживяват вариации на същия сценарий на експлоатативна сексуална вседозволеност, комбинирана с нарцисстично себепоклонение.

И, разбира се, Египовата мечта не е просто да се убие бащата и да се притежава майката (или друга жена в групата), но също и да замести бащата. Модерният атеизъм се опитва да се справи с това. Сега човекът, а не Богът, е съзнателно фиксираният пределен източник на добротност и власт във вселената. Хуманистичните философии прославят човека и неговия "потенциал" по начин, много подобен на онзи, чрез който религията прославя Твореца. Ние сме се срутили от един Бог към много богове, към "всеки е бог". По същество, човекът – посредством нарцисизма и Египовите си желания – се е опитал да успее там, където сатаната не е успял – като сам седне на Божия престол. Благодарение на Фройд сега е по-лесно да разберем дълбоко невротичната, свършено ненадеждна психология на това неверие.

Един интересен пример за Египова мотивация, който представихме, беше този на Волтер – първенстващ скептик във всички религиозни въпроси, който отрича християнската и иудейската идея за личен Бог – за Бога като Отец. Волтер е бил теист или деист и е вярвал в един космически, деперсонализиран Бог от неизвестен характер.

Психологически важно обстоятелство при Волтер е неговото силно отричане

от бащата – до такава степен, че той отрича бащиното си име и приема името “Волтер”. Не е съвсем сигурно от къде идва новото име, но една широко застъпена интерпертация твърди, че то е конструирано от буквите на майчиното му име. През 1718 г. Волтер – тогава на двадесет и четири години – публикува пиеса със заглавие Егип (Edipe), първата негова пиеса, която ще бъде представена публично. Пиесата собствено, излага класическата легенда заедно с явни алюзии с религиозния и политически бунт. През целия си живот Волтер (също като Фройд) заиграва с идеята, че не е син на баща си. Той навярно е изпитвал желание да има по-високопоставен, по-аристократичен от своя, в действителност гребнобуржоазен произход. (Най-ярък израз на това желание да има по-състоятелен баща е пиесата Кандид.) Накратко, враждебността на Волтер към собствения му баща, религиозното отрицание на Бога Отец и политическото му отхвърляне на краля – всеобщо приеман като баща – са отражения на все същата базисна нужда. Казано на психологически език, въставането на Волтер срещу бащата и срещу Бога могат лесно да бъдат интерпретирани като Египовото задоволяване на желанията (wish-fulfillment), като утешителни илюзии и, следователно, ако следваме самия Фройд, като вярвания и отношения, недостойни за зрелия ум.

Дигро, великият енциклопедист и заклет атеист – който наистина е един от братята, основатели на модерния атеизъм – също е имал Египови безпокойства и инсайти. Фройд одобрително цитира прозорливата му забележка:

Ако малкият дивак бъде оставен сам на себе си като се запази цялата му глупост – и към неразумността на бебето кърмаче се прибавят бурните страсти на тридесетгодишния мъж, той би удушил своя баща и би легнал с майка си (от Le neveu de Rameau, цитирано от Фройд в Лекция 21 от въведителните му лекции (1916-1917), Ст.изд., 16, стр. 331-338).

Психологията на атеизма: Теорията за дефективния баща

Свършено наясно съм с факта, че съществуват достатъчно основания да приемаме само отчасти Египовата теория на Фройд. Във всеки случай, аз смятам, че макар Египовият комплекс да е валиден за някои, теорията му съвсем не представлява универсално представяне на безсъзнателната мотивация. Доколкото е налице нужда от по-дълбоко разбиране на атеизма и доколкото не съм запознат с друга теоретична конструкция освен Египовата – принуден съм да нахвърлям свой собствен модел или всъщност да развия една неразвита теза на Фройд. В есето си за Леонардо да Винчи, Фройд отбелязва следното:

Психоанализата ни запозна с интимната връзка между бащиния комплекс и вярата в Бога, показва ни, че психологически личността на Бога не е нищо друго освен обожествен баща, а в всеки ден виждаме все отново, как млади хора изгубват религиозната си вяра, щом за тях рухне авторите-

тът на бащата.³ (Leonardo da Vinci, 1910, 1947, стр. 98).

Тази формулировка не съдържа предположения за несъзнаваните сексуални влечения към майката или дори за евентуалната универсална състезателна омраза, фокусирана върху бащата. Вместо това, той прави просто, лесно разбираемо заявление, че щом детето или младежът се разочарова от и загуби уважението си към своя земен отец, вярата в небесния Отец става невъзможна. Има разбира се, много начини бащата да изгуби авторитета си и дълбоко да разочарова детето. Някои от тях, за които има клинично свидетелство са следните:

1.Той може да присъства, но да е очевидно слаб, страхлив и недостоен за уважение – дори ако иначе е мил и “добър”.

2.Той може да присъства, но да злоупотребява физически, сексуално или психологически.

3.Той може да отсъства поради смърт, изоставяне или напускане на семейството.

Взети заедно, представените гетерминанти на атеизма могат да се нарекат хипотеза за “дефективния баща”. За да подкрепя валидността на този подход, ще завърша като предложа жизнен материал, свързан с историята на заболяването при известни атеисти, защото тази хипотеза ми хрумна именно когато четях биографиите на атеистите.

Ще започна с отношенията между Зигмунд Фройд и неговия баща. Това че бащата на Фройд, Яков, е бил голямо разочарование, и дори нещо по-лошо – е еднородно прието от биографите му. (За биографическия материал за Фройд в подкрепа на това, виж например, Крул, 1979 и Витц, 1983, 1986.) Неговият баща собствено е бил слаб човек, неспособен да се грижи за финансовото благополучие на семейството си. Вместо него средствата за издръжката изглеждат са осигурявани от семейството на жена му или други хора. Освен това бащата на Фройд е бил пасивен в отговор на антисемитизма. Фройд разказва един епизод, предаден от баща му, в който Яков допуска един антисемит да го нарече “мръсен евреин” и да му блъсне шапката. Когато чува тази история младият Зигмунд е засрамен от неуспеха на баща му да отвърне, от неговата слабост. Зигмунд Фройд е бил сложен, и в много отношения, гвусмислен човек, но всички са еднородни в това, че той е бил храбър борец и силно е уважавал куража в другите. Като млад мъж Зигмунд неколкократно се противопоставя физически на антисемитизма и, разбира се, той е един от най-значителните интелектуални борци.

Действията на Яков като лош баща обаче, вероятно отиват още по-дълбоко. А именно – в две от писмата си Фройд, вече като възрастен, пише, че баща му е бил сексуално извратен и че собствените му деца са

³ Цит. по Зигмунд Фройд, Естетика, изкуство, литература, София, 1991 г., Университетско издателство “Св. Климент Охридски,” стр. 400-401.

страдали от това. Възможни са и други морални неволи, които няма да споменавам.

Връзката между Яков и Бога и религията също е била налице за сина му. Когато Фройд е бил дете, Яков се е увличал по някакъв реформиран юдаизъм, и те двамата са прекарвали часове в четене на Библията заедно, а по-късно Яков се занимава изключително с четенето на Талмуда и обсъждането на юдейското писание. Накратко, този слаб и твърде пасивен "добряк", този неудачник еднозначно се свързва с юдаизма и Бога от една страна, а също така и с особена липса на кураж и - твърде възможно - сексуална перверзия и други слабости, които са били твърде болезнени за младия Зигмунд.

Много накратко, другите прочути атеисти изглежда са имали подобни отношения със своите бащи. Карл Маркс дава да се разбере, че не е уважавал баща си. От значение е било и това, че баща му е бил обърнат в християнство – не по свое религиозно убеждение, а от желание да направи живота си по-лек. Той се е асимилирал за удобство. С това бащата на Маркс прекъсва древната семейна традиция. Той е първият в рода си, който не е станал равин – Карл Маркс всъщност е наследник на дълга поредица равини и от двете страни на рода си.

Бащата на Лудвиг Фойербах извършва нещо, което много лесно би могло да е наранило сина. Когато Фойербах е на около тринадесет години, баща му напуска семейството и открито заживява с друга жена в друг град. Това става в Германия, в началото на 1800-те години и подобно публично отхвърляне вероятно е било скандално и дълбоко отблъскващо за младия Лудвиг, и разбира се, за майка му и другите деца.

Нека да прескочим сто години и да погледнем живота на една от най-известните американски атеистки – Медлин Мъри О'Хеър. Ще цитирам по – наскоро излязлата книга на сина ѝ за това, какъв е бил животът в неговото семейство, когато е бил дете (Мъри, 1982). Книгата започва от момента, когато той е осемгодишен: "Ние рядко правехме нещо заедно като семейство. Омразата между дядо ми и майка ми пречеше на подобни пълноценни моменти" (стр. 7). Той пише, че не е знаел точно защо майка му е мразила толкова баща си – но тя го е мразила, защото началната глава описва една много грозна битка, в която тя се опитва да убие баща си с десетинчов месарски нож. Медлин не успява, но изкрещява: "Върви по дяволите. Ще те пипна. Ще тълча гроба ти!" (стр. 8)

Каквато и да е била причината за силната омраза на О'Хеър към баща ѝ, от тази книга става ясно, че тя е била дълбока и че се корени в детството ѝ – а истинската причина е била злоупотреба – най-малкото психологическа (напр. стр. 11), ако не и физическа.

Освен злоупотребата, отрицанието и малодушието, още един начин, по

който бащата може да бъде твърде злотворен, е просто неговото отсъствие. Много деца, разбира се, интерпретират смъртта на баща си като вид предателство или акт на изоставяне. В това отношение е забележително, че проблемът за покойния баща е така често срещан в живота на много известни атеисти.

Барон дьо Холбах (роген Пол Анри Тири), френският рационалист и вероятно първият публичен атеист, се оказва сирак от тринадесетгодишна възраст и живее с чичо си (от който и взема името си: Холбах). Бащата на Бертран Ръсел умира, когато младият Бертран е четиригодишен. Ницше е бил на същата възраст като Ръсел, когато загубва баща си. Бащата на Сартр умира преди Сартр да се роди, а Камю е бил на година, когато губи баща си. (По-горната биографична информация е взета от стандартна справочна литература). Очевидно хипотезата за "дефективния баща" се нуждае от още много свидетелства. Но вече има достатъчно информация и е малко вероятно да става дума за случайност. Психологията на това как мъртвият или несъществуващият отец може да постави емоционалния фундамент за атеизма може и да не изглежда ясна от пръв поглед. Но в крайна сметка, ако нечий баща отсъства или е така слаб, че да умре, или пък е така ненадежден, че да изостави, тогава не е трудно същият този атрибут да бъде прехвърлен и към небесния Отец.

Накрая, съществува още и един ранен личен опит за страданието, за смъртта, за злото, понякога съчетан с гнева към Бога за това, че го е допуснал. Един ранен гняв към Бога за загубата на бащата и последвалото страдание е също една различна психология на неверието, но тясно свързана с онази на дефективния баща.

Част от тази психология е уловена в наскоро излязлата автобиография на Ръсел Бейкър. (Бейкър, 1982). Ръсел Бейкър е добре известен журналист и писател хуморист в Ню Йорк Таймс. Баща му е бил взет в болница и умира там внезапно, когато младият Ръсел е на пет години. Бейкър плаче, страда и говори на семейната икономка Беси:

За първи път се бях замислил сериозно за Бога. Между хлиповете казах на Беси, че ако Бог може да прави подобни неща на хората, тогава Бог е омразен и няма вече никаква полза от Него.

Беси ми каза за покоя в небесата и радостта да си сред ангелите, и за щастието на баща ми, който вече е там. Този аргумент не успя да смекчи гнева ми.

"Бог ни обича като Свои собствени деца", каза Беси.

*"Ако Бог ме обича, защо направи така, че баща ми да умре?"
Беси каза, че ще разбере това някой ден, но тя беше само отчасти пра-*

ва. Този следобед, макар тогава да не съм могъл да го изрека така, реших, че Бог се интересува от хората много по-малко отколкото някой от Морисънвил би бил склонен да признае. Този ден реших, че не бива да Му се доверявам напълно.

След този момент аз никога повече не заплаках с искрено убеждение, нито очаквах нещо повече от безразличие от нечий Бог, нито дори обичах дълбоко без страх, че това ще ми струва много страдание. На пет години аз бях станал скептик... (Growing Up, стр. 61)

Нека да завърша като отбележа, че колкото и преобладаващи да са принесените мотиви за това даден човек да стане атеист, все пак в много от случаите присъстват още и дълбоките и смущаващи психологически източници. Колкото и лесно да е излагането на хипотезата за "дефективния баща", не бива да забравяме трудността, болката и сложността, които стоят зад всеки индивидуален случай. А към онези, чийто атеизъм се е

обусловил от бащата, който е отхвърлил, който се е отрекъл, който е мразил, манипулирал, психически или сексуално злоупотребявал с тях, трябва да има разбиране и състрадание. Несъмнено е, че за едно дете да бъде принудено да мрази собствения си баща или дори да се отчайва от слабостите на баща си е голяма трагедия. В крайна сметка детето просто иска да обича баща си. Всеки вярващ, благословен с Божията любов, трябва да се моли особено настойчиво за това той и онзи, чийто атеизъм се основава на подобен опит, да се срещнат накрая за един нов живот. Да се срещнат, да се прегърнат и да изпитат великата радост. И ако това се случи, тогава радостта на бившия атеист сигурно ще е дори по-голяма от тази на вярващия. Защото освен щастието на вярващия, атеистът ще има онази свръх добавка, която идва от изненадата да намериш себе си заобиколен от радост не другаде, а в дома на Отца си.

Превод от английски: Слава Янакиева

Публикува се по текст от електронното списание ORIGINS <http://www.origins.org/index.html>,
Copyright © 1995-2002 Leadership U.