

אבל ומלנכוליה

פעולות כפייתיות וטקסים דתיים

## זיגמונד פרויד - מבחר כתבים, ד

### עורכי הסדרה

ד"ר יצחק בנימיני

עידן צבעוני

### ועדה אקדמית

פרופ' אליעזר (אד) גרינשטיין

פרופ' רות הכהן-פינצ'ובר

פרופ' חנן חבר

אבל ומלנכוליה

פעולות כפייתיות וטקסים דתיים

זיגמונד פרויד

מהדורה שנייה ומתוקנת

תרגום מגרמנית אדם טונבאום  
עורך מדעי לסדרה ד"ר יצחק בנימיני

רסלינג

## **תוכן העניינים**

**אבל ומלנכוליה** (1917 [1915]) / 7

**פעולות כפייתיות וטקסים דתיים** (1907) / 45

יצחק בנימיני **טקס, מלנכוליה, מצפון** אחרית דבר / 69

רשימת מונחים פרוידיאניים / 97

זיגמונד פרויד – מקורות בתרגום לעברית / 101

## טקס, מלנכוליה, מצפון

יצחק בנימיני

עמדה האם המיוסרת  
אצל הצלב בבכי ממרת  
הבן תלוי על-יד.  
... הו האם, מקור לכל אוהב,  
אנא, שתפיני בכאב  
לו אתאבל עמך.

*Stabat Mater*<sup>1</sup>

---

1. מתוך "סטאבאט מאטר (עמדה האם המיוסרת)", תרגום: יורם ברונבסקי, הארץ, מוסף תרבות וספרות, 29.12.2000.

בשני המאמרים "פעולות כפייתיות וטקסים דתיים" ו"אבל ומלנכוליה" באה לידי ביטוי המגמה שהלכה והתגברה בעבודתו התיאורטית של פרויד במרוצת השנים של ניתוח פסיכולוגי-חברתי של מערכות תרבותיות, כגון דת וריטואל.<sup>2</sup> הצמדתם של שני הטקסטים בכרך שלפנינו נועדה להציג את הקשר בין סוג כזה של ניתוח לבין האנליזה של האני ואת ההשפעה הדו-כיוונית שלהם, וכן להפגיש את הקורא עם מקורותיו התרבותיים והתיאורטיים של המושג הפרוידיאני החשוב כל כך של העל-אני (Überich), אותו חלק בנפש המפנים את הציווי החיצוני. נבקש על כן להציג להלן את ההקשר התרבותי לכתיבה הפרוידיאנית, הקשר שצבע את הסיטואציה הקלינית שעמה פרויד נפגש יום-יום.

---

2. מאמר זה הנו גרסה מתוקנת ומורחבת של אחרית הדבר ("הקדמות להתעללויות העל-אני") למהדורה הראשונה שראתה אור בשנת 2002 של אבל ומלנכוליה/ פעולות כפייתיות וטקסים דתיים בהוצאת רסלינג. תודתי נתונה לאדם טננבאום, ד"ר יותם חותם וד"ר דרור ק' לוי על הערותיהם לגרסה מאוחרת זו של אחרית הדבר. האחריות לנאמר כאן שלי בלבד.

### נירוזת הכפייתיות וביקורת הדת והתרבות

"פעולות כפייתיות וטקסים דתיים" היה החיבור השיטתי הראשון של פרויד בתחום חקר הדת. הוא חובר בפברואר 1907 ופורסם בהמשך אותה שנה בגיליון הראשון של כתב עת לפסיכולוגיה של הדת. לא רק שבטקסט זה מתחיל פרויד לפתח באופן שיטתי את תפיסת הדת שלו, אלא שזהו גם חיבורו הראשון שבו ניתן למצוא דיון מפורט ושיטתי על נירוזת הכפייתיות (Zwangsneurose). אין הדבר מקרי, וזאת לנוכח הקשר החזק הקיים אצל פרויד בין המנגנון הדתי-תרבותי לבין הפתולוגיה הכפייתית "אישית". משמעותה של המילה הגרמנית "Zwang" היא כפייה, הכרח, כורח, אילוץ, לחץ (כוח הזרוע, אלימות). אצל פרויד מושג זה מופיע הן בהקשר כוחני-תוקפני והן בהקשרים של אילוץ, הכרח, לדוגמה בדברו על כורח הגורל בדברי האורקל להורי אדיפוס ("der Zwang des Orakels").<sup>3</sup> יש במושג זה כדי להבליט את הכורח שבו שבוי הסובייקט, כורח הנובע מגורם חיצוני-אלוהי, חיצוני-חברתי או אף

---

3. Sigmund Freud, "Abriss der Psychoanalyse", *Gesamelte Werke*

XVII: 119

חיצוני-פנימי, דוגמת הכוחות הלא מודעים של הסתמי והעל-אני.

הנטייה הכפייתית מיוחסת אמנם לדת ולריטואל הדתי, אולם מכיוון שפרויד, הנאמן לחניכה התרבותית-מדרעית שקיבל, רואה בדת נדבך בסיסי שממנו התפתחו הצורות "הגבוהות" יותר של התרבות, כגון האמנות, הפילוסופיה והמדע, ניתן לייחס את הכפייתיות גם לצורות אלו. מגמה זו של כפייתיות נובעת, בין השאר, מהאופן שבו הדת עצמה כופה על הסובייקט את האמונה הדתית. בתגובה לכך מתגונן האני האומלל בפני עוצמת הדחף כמו גם בפני התביעה הדתית לויתור על העונג באמצעות פשרה המגולמת באקט הריטואלי-כפייתי. כך עולה בתיאור המקרה של איש הזאבים (1918), כאשר פרויד מתאר כיצד נכפתה על האיש בצעירותו האמונה באלוהים האב: "האל שאותו כפתה (aufdrängte) עליו הדת",<sup>4</sup> אמונה שהובילה את איש הזאבים להזדהות עם הבן הצלוב. אף על פי שהתיווך נעשה באמצעות דמות אימהית (המטפלת), האמונה התקשרה אצלו לדמות האב ולערכיו – לאב מסוים, אב אכזר, זה

---

4. ז' פרויד, איש הזאבים: מתולדותיה של נירוחת ילדות, תרגום: ערן רולניק, תל אביב: ספרים, 1999, עמ' 84; S. Freud, "Aus der Geschichte einer infantilen Neurose", GW XII: 96



המתואר בטוטם וטאבו, האב המצווה על האיסור ("אל תעשה כמוני!"), ולא האב של ההזדהות ("עשה כמוני!"); זהו אב המתפקד כרשות המצפונית הפועלת באופן סאדיסטי, אב המתענג-מעצמו. ואכן, איש הזאבים, כפי שעולה מתיאור המקרה של פרויד, ביקש להשתחרר מהאב-הרע (אלוהים, מצפון) לטובת האב-הטוב, הקרוב<sup>5</sup> (כאשר מאחורי אותם אבות מצויה דמותו של הבן המת-הקם-לתחייה, המייצר את ההזדהויות הנרקסיסטיות עמו).

התייחסות זו לכפייתיות כבסיס לעמדה התרבותית יש בה כדי להצביע על הגישה הפסימית של פרויד, אשר תבוא לידי מיצוי במיוחד בתרבות בלא נחת (1930), כשהדיון על הכפייתיות ישמש בסיס להתעמקות ההולכת וגוברת אצל פרויד באותו רודן נפשי-פנימי המכונה "העל-אני". זהו העל-אני, שמקורו המושגי מופיע, בין

---

5. ראו הפיתוח של ז'אק לאקאן למוטיב הדואליות האבהית בהתסביכים המשפחתיים: Jacques Lacan, "Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie (paru en 1938 dans *l'Encyclopédie Française*)", *Autre écrits*, Paris: Seuil, 2001, pp. 23-84. וניתוח של טקסט זה בפרק ב' במחקרי: יצחק בנימיני, ז'אק לאקאן והשיח היהודי-נוצרי, עבודת גמר לתואר דוקטור לפילוסופיה, אוניברסיטת תל אביב, 2006.

היתר, בשני המאמרים המתורגמים כאן תחת האבחון של הרשות המצפונית-סאדיסטית שבאני. הבחנתו המאתגרת של פרויד היא שהתרבות המפעילה את עצמה באמצעות הכפיית אינה רק חוסמת את העונג הדחפי, אלא גם מגשימה אותו בעקיפין, ובכך היא עצמה נעשית מינית ואף תוקפנית. כך בפסקה הנועלת את "פעולות כפייתיות וטקסים דתיים":

דומה כי אחד מהיסודות של התפתחות התרבות האנושית הוא הוויתור ההולך ומתעצם על דחפים מכווננים, אשר מימושם עשוי היה להעניק לאני עונג ראשוני. חלק מאותה הרחקה של הדחף מתגשם בדתות מעצם העובדה שהן מאפשרות לפרט להקריב את העונג הדחפי שלו לאלוהות: "לִי נָקָם וְשָׁלוֹם", אומר אֲדֹנָי. לאור התפתחותן של הדתות הקדומות אנו מחזיקים בדעה כי דברים רבים, שעליהם ויתר האדם בתור "תועבה", הועברו לרשות האל ונתרו מותרים בשמו.

"Die Rache ist mein", "הנקמה היא שלי", מצטט פרויד את תרגום לותר לתנ"ך. אלו הם דברי יהוה, ששמו נכתב בגרמנית כ-der Herr, האדון (מילה היכולה גם להתפרש כתואר של ישו, שהוא גם עֶבֶד אֲדֹנָי), הדורש בעברית "לִי נָקָם וְשָׁלוֹם". זהו ניסוח ידוע הלקוח מ"שירת האיזינו" שהאל

מצווה את משה לקרוא בפני בני ישראל לפני שהוא (משה) נפרד מהם ולפני שהם נעים לעבר כיבוש ארץ כנען. האל, דרך דבריו של משה (תוך בלבול רטורי מסוים בין הסובייקט-משה המקריא לבין האחר-המוקרא), מתאר, תוך הטלת אימה על בני ישראל, את ההיסטוריה המעגלית שלהם: הוא מושיעם < הם חוטאים < הם נענשים על ידי העמים האחרים < הוא מושיעם < וכו'. כל זאת מתוך שהוא יודע את העם ומנסה להדוף את העונג הרחפי של העם: "כִּי יִדְעֹתִי אֶת־יִצְרוֹ אֲשֶׁר הוּא עֹשֶׂה הַיּוֹם בְּטָרִם אֲבִיאֲנֹו, אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי" (דברים לא, 21). האל מחליט להושיע למרות הכול, למען ידעו שהוא האלוהים, אבל מתוך ביטול האפשרות של נקמה מצידם של בניו. את התוקפנות הוא שומר לעצמו בלבד, ולא רק זאת – הוא ממריץ למעשה את העמים האחרים, שלוחיו, להעניש את ישראל הסוררים, ובדיוק על כך הוא מענישם, כמו גורר אותם להיפך למושא גדול יותר של תוקפנות, אך בלא הדיאלקטיקה של חטא ועונש, אלא תוך מחיקתם וסגירת התשלוּם.

זהו אל המסתיר פניו מעמו למען מימוש רצונו: "וַיֹּאמֶר אֱסֹתֶירָה פָּנַי מֵהֶם אֲרָאָה מָה אַחֲרֵיהֶם" (דברים לב, 20). הארון מתגלה כמי שנוטל לעצמו את העונג וכמי שמתסיס את מעגל הקסמים של חטא וישועה כדי שיוכל להמשיך

להתענג בתוקפנותו: "לִי נֶקֶם וְשָׁלֵם לְעַת תָּמוּט רַגְלִים כִּי קָרוֹב יוֹם אֵיֶדֶם וְחָשׁ עֲתֵדֶת לָמוֹ" (דברים לב: 35). יתר על כן – ולא דווקא בהמשך לנאמר במקרא, אלא יותר בהמשך לתפיסה הפרוטסטנטית-פאולינית של האל המקראי כאל נקמות, כאב זועם, המייצר דיאלקטיקה של חטא ועונש<sup>6</sup> – פרויד מבין את הביטוי המקראי כך שבאדנותו הכפייתית מאלץ האחר את הסובייקט להשתחרר מהתענגותו הדחפית כדי שהוא, האלוהים, יוכל לחוות אותה מחדש באמצעות אותו סובייקט ממש ובשיתוף התעללויות העל-אני/החוק באני (זהו האני שכדברי פרויד הנו "יצור עלוב" ו"מתרפס" כלפי אדוניו – הסתמי, העל-אני ותביעת העולם החיצון<sup>7</sup>). מכאן שהעונג מתגשם בחיי הסובייקט עצמו רק לאחר שהעונג המוקרב עובר סיבוב אצל האחר.

כך גם לגבי הריטואל שמתפקד כפיצוי נזירי המאפשר את חזרת ההתענגות במקום זו האסורה, ממש כשם שהפראיים של טוטם וטאבו בטקס אכילת הטוטם

6. יש מקום להשוואה עם תפיסתו של פאולוס את האל המקראי באיגרת לרומים. ראו על כך פרק 1 בספרי: יצחק בנימיני, פאולוס והולדת קהילת הבנים: עיון ביסודות הנצרות בעקבות פרויד ולאקאן, תל אביב: רסלינג, 2007.

7. ז' פרויד, "האני והסתם" (1923), מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות, תרגום: חיים איזק, תל אביב: דביר, עמ' 168.

מממשים את הציווי הכפייתי, הפנימי/תרבותי, לקיים את הטקס, אך בה בעת גם מגשימים את התשוקה לרצוח את הטוטם/האב, תשוקה המרוסנת לכל אורך ימות השנה. אלא שכאן נכנס הפרדוקס של העל-אני/החוק המצפוני: ככל שמרצים אותו יותר, כך גם גדל תאבונו; והדרך המוצלחת ביותר על מנת לחמוק מעונשו היא באמצעות פשרה מתחכמת עמו, ולא באמצעות ניסיון לרצותו לגמרי ואף לא בתביעה להשתחרר ממנו באופן טוטלי. במובן הזה הריטואל הדתי משמש את צורכי הדחף של האני, אך בור-בזמן גם את הצרכים הכפייתיים של העל-אני, המתענג באופן מעגלי-מוטורי תוך הכפפת רצונו על האני שוב ושוב.

### אבל, מלנכוליה ומצפון הבנים

בכי-מרורים, קינות,  
דאגות, היסוסים,  
חרדה ומצוקה  
הם לחם-דמעות לנוצרים  
הנושאים את ישו כחותמם.

<sup>8</sup> י"ס באך, קנטטה 12

---

8. "Weinen, Klagen,/ Sorgen, Zagen,/ Angst und Not/ sind der"  
לה (קטע המקלה). "Christen Tränenbrot,/ die das Zeichen Jesu tragen

"אבל ומלנכוליה" אמור היה להיות אחד מתוך שנים-עשר המאמרים המטא-פסיכולוגיים שפרויד תכנן להוציא יחד כספר. הוא חיברם במהלך מלחמת העולם הראשונה (1914-1918), כשהמאורעות אילצוהו לשבות ממלאכתו הקלינית, והתפנה לו זמן לעסוק במחקר פסיכולוגי-תיאורטי גרידא ולארגן מחדש את תורתו הפסיכולוגית לכדי מטא-פסיכולוגיה. את שנים-עשר המאמרים חיבר במהלך החודשים מרץ-מאי 1915, אך מאוחר יותר השמיד שבעה מהם והותיר רק חמישה טקסטים: "דחפים וגורלות הדחף", "ההדחקה", "הלא-מודע", "השלמה מטאפסיכולוגית לתורת החלום" ו"אבל ומלנכוליה".

קיימת מעין הסכמה במחקר על אודות פרויד שמאורעות המלחמה השפיעו על כתיבתו, בעיקר במעבר לעקרון העונג (שעליו עבד במשך החודשים מרץ-יוני 1920 ופרסמו בהמשך אותה שנה), שבו הוא מביא לעולם את תפיסת דחף המוות.

ידועה למדי התמונה הנוגעת שבה מצולמים יחדיו זיגמונד פרויד עם בתו האהובה סופי פרויד-הלברשטט.<sup>9</sup>

---

9. ראו התמונה ומכתבו של פרויד לבן-זוגה של סופי באלבום התמונות של פרויד: Ernst Freud, Lucie Freud and Ilse Grubrich-Simitis ליוהאן-סבסטיאן באך. הליברית מיוחסת למשורר Franck. התרגום שלי – י"ב).

בעקבות התנאים הקשים במהלך מאורעות מלחמת העולם הראשונה היא חלתה ונפטרה מדלקת ריאות בגיל 27 ב-25 בינואר 1920. סיטואציה אישית זו התווספה לטראומה של פרויד ממאורעות אותה מלחמה שהחרידה את אירופה, אשר כה התבסמה מעצמה קודם לכן. במובן מסוים, בשעת חיבור מעבר לעקרון העונג הביע פרויד את התאבלותו באמצעות היזכרות בתצפיתו בריטואל-משחק האבל שברא ילד בן שנה וחצי בעקבות היעלמות אמו מהבית והופעתה מחדש. המשחק כלל זריקה ומשיכה של חפץ תוך כדי קריאה: "אוֹו" ו"דָה", שפרויד פרשן כ: *fort*! (שָׁמָּה, הלאה) ו-*da*! (הִנֵּה). למעשה היה זה נכדו, בנה הראשון של סופי בתו, כפי שנרמז בהערה המאופקת והאבלה של פרויד:

כשהיה הילד בן חמש ושלושה רבעים, מתה האם. עכשיו, שהיא באמת "fort" (o-o-o) לא גילה הילד שום סימני אבל.<sup>10</sup>

---

(eds.), *Sigmund Freud – His Life in Pictures and Words*, New York: Norton, 1998, pp. 220-221

10. ז' פרויד, "מעבר לעקרון העונג" (1920), מעבר לעקרון העונג ומסות אחרות, תרגום: חיים איזק, תל אביב: דביר, עמ' 101, הע' 4 (מכאן ואילך הוכנסו בציטוטים של תרגומי פרויד שינויים); S. Freud, GW XIII: 14, n. 1

מאז "פעולות כפייתיות וטקסים דתיים" ו"אבל ומלנכוליה" התקדם פרויד עוד יותר לעבר ההמשגה של "העל-אני", אשר תירשם לבסוף ב-1923 ביצירתו החשובה האני והסתמי. לפני כן פרויד מספיק לפרסם ב-1913 את ספרו טוטם וטאבו, המתאר את הצווים הדתיים-תרבותיים כהמשך לתהליך ההפנמה של החוק האבהי הנובע מרגשות האשם כלפי האב הקדמון הנרצח; תיאור זה נובע מהתובנות התיאורטיות החדשות יחסית על התסביך האדיפלי (ניסוח מגובש לעמדה הרואה באמונה הדתית השלכה של התסביך האדיפלי מצוי במסתו המאוחרת מ-1927 עתידה של אשליה: "אפשר לראות בדת נזירות כפייתיות כלל-אנושית, וכמו זו של הילד, מקורה בתסביך אדיפוס, כלומר ביחס לאב"<sup>11</sup>). ב-1914 פרויד מחבר מסה בשם "הצגת הנרקיסזם"<sup>12</sup>, המהווה את הפתיחה לתפנית התיאורטית שלו בשנות ה-20 לעבר ההצבעה על דחף המוות ועל החלוקה המשולשת-סטרוקטורלית של הנפש: האני, הסתמי

11. זיגמונד פרויד, "עתידה של אשליה" (1927), התרבות והדת, תרגום:

אברהם קנטור, תל אביב: ספרית פועלים, עמ' 64.

12. זיגמונד פרויד, "הצגת הנרקיסזם", הצגת הנרקיסזם ומאמרים

נוספים על פסיכוחה, תרגום: דנית דותן, תל אביב: רסלינג, 2007,

עמ' 29-74.



והעל-אני. במאמר זה על הנרקיסזם הוא מציג את אידיאל-האני (Ichideal) כסמכות פנימית שהאני מזדהה עמה ועוקב אחר ציווייה. אף על פי שסמכות זו אינה מוזכרת במפורש בשמה ב"אבל ומלנכוליה", היא מוצגת עתה כרשות נפרדת, מצפונית, המענישה את האני המלנכולי. וגם אם אידיאל-האני והרשות המצפונית הזו אינם במדויק אותו על-אני לעתיד, הרי שאותו מושג התפתח, לכל הדעות, מאופן הצגתם בטקסטים אלה (אך יש לומר שבמידה מסוימת מושג האני, das Ich, משתנה, כאשר בפרויד המוקדם יותר מתפצלת הרשות המצפונית מתוך האני, במובן של סובייקט, ובמאוחר – הסובייקט כולל הן את האני והן את הסתמי והעל-אני). כך גם ב"אבל ומלנכוליה", שבו מנוסח כינון האני האנושי ככזה:

[...] נתעכב בקצרה על תובנה שמספקים מיחושי המלנכולי – תובנה הנוגעת למסד המכונן של האני האנושי. אצל המלנכולי אנו רואים כיצד חלק אחד של האני מתייצב אל מול חלק אחר, מעריכו באופן ביקורתי ומתייחס אליו כאל אובייקט. כל התצפיות הנוספות יאשרו את חשדנו שהרשות הביקורתית, המפוצלת כאן מן האני, תוכל להוכיח את עצמאותה גם בתנאים אחרים. ואכן, תהיה לנו סיבה להפריד רשות זו משאר חלקי האני. כאן אנו לומדים להכיר את הרשות המכונה בדרך כלל "מצפון";

יחד עם צנזור התודעה ומבחן המציאות נמנה רשות זו עם המוסדות העיקריים של האני [...].

כאמור, בטרם ברא פרויד את המושג של העל-אני התוקפני והמצפוני, הוא תיאר את הרשות הביקורתית והמצפונית שבנפש האדם באמצעות המושג "אידיאל-האני". והנה כשם שהעל-אני מוצג כהפנמה של האחר ההורי, היה סביר להניח רטרואקטיבית שגם את הרשות המצפונית יתאר פרויד באופן דומה. ואולם מסתבר שהמקור התיאורטי של העל-אני, אידיאל-האני, כפי שמדגיש פרויד, מקורו בהזדהויות נרקסיסטיות. כך במיוחד ב"הצגת הנרקסיזם" וב"אבל ומלנכוליה", המתארים שניהם כיצד האידיאל המצפוני הנו פיתוח של האני המציב לעצמו דימוי מושלם להזדהות (גם אם התמריץ לכך הוא חיצוני: ההורים, המחנכים וכו'). במובן הזה המצפון הפרוידיאני מתפתח במקור מתוך תפיסת הנרקסיזם ויחסי המראה של הבן את עצמו, ורק לאחר מכן הוא מוזכר ביחס להפנמת דמותו של האב החיצוני. שמא ניכרת כאן ההתנודדות בין הדגש על מעמד האב לבין הדגש על מעמד הבן בתרבות המערבית?

המושג "מלנכוליה" מקורו ביוונית העתיקה: μέλας (מֶלַס, שחור), χολή (חֹלֶה, מרה). המחלה נתפסה עוד על ידי היפוקרטס במאה ה-5 לפנה"ס כמצב פתולוגי דיכאוני

הנובע מעודף של מרה שחורה בגוף. מאז, ובמיוחד ברנסנס וברומנטיקה, זוהתה המחלה כמחלתם של הפילוסופים ושל אנשי הרוח המנותקים כביכול מהבלי העולם הזה. ידועה בהקשר זה תפיסתו של ולטר בנימין את המלנכוליה כמאפיינת דווקא את תרבות הבארוק,<sup>13</sup> כמו גם מוכרת תיאוריית הדקונסטרוקציה (דרידה, דה מאן) כתפיסה המציגה את אי-יכולתו של המסמן להיצמד למסומן או למשמעות בדומה לנתק של המלנכולי מהעולם.<sup>14</sup>

אף על פי כן דומה כי המקורות הרומנטיים אינם היחידים הנמצאים ברקע הכתיבה של פרויד; זאת מתוך העובדה שפרויד מעמיד כאן מתח בין המלנכוליה לבין עבודת האבל התרבותית ומתוך זה ששניהם מתייחסים דווקא אל האובייקט ואל אובדנו. לאור הנאמר לעיל יש מקום לשאול מהי הזיקה של "אבל ומלנכוליה" לא רק אל הדיונים

13. ראו ולטר בנימין, "האלגוריה ומחזה התנועה" (פרק מתוך מוצאו של מחזה-התנועה הגרמני), מבחר כתבים, כרך ב: הרהורים, תרגום: דוד

זינגר, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996, עמ' 8-31.

14. ראו לדוגמה דיונו של ז'אק דרידה, "המלט – ציוויו של מרקס", דרידה קורא שייקספיר, תרגום: מיכל בן-נפתלי, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 2007. השוו גם לדיון של קריסטבה לגבי "אוזלת ידו של המסמן" במלנכוליה: ז'וליה קריסטבה, שמש שחורה: דיכאון ומלנכוליה, תרגום: קרן שמש, תל אביב, 2006, עמ' 14.

ברומנטיקה הגרמנית, אלא גם אל המקור הדתי-תרבותי של טקס האבל, כפי שפרויד ידע לזהות בטוטם וטאבו. ניתן אף לטעון שככלל, תפיסתו של פרויד את המלנכוליה ואת הדחף הקניבלי כמפנימים את האובייקט מקורה במעמדו של האובייקט-ישור-הבן בתרבות המערבית-נוצרית (האובייקט שהמאמין מתאבל עליו כל העת ומעכלו). אפשר לטעון שזהו הגרעין הנוצרי בתורתו של פרויד,<sup>15</sup> שהשפיע גם על ניסוחיו את הקליני; גרעין שאולי פרויד היהודי נאבק בו, כאשר ההכרעה הייתה להעמיד לבסוף מולו, כלומר מול תסביך הבן-ישו שעמו מזדהים, את התסביך החלופי של האב, של אדיפוס, ובסופו של דבר – את העל-אני כהפנמת דמותו של האב. מכאן עולה השאלה האם המקור לטוטם הפרוידיאני-מודרני היה אמור להיות האח שנרצח ולא דווקא האב הקדמון?

זהו הבן-האח, לאו דווקא במוכן הארכאי, אלא האני שלנו, הזהה-אחר שאנו רוצחים כל הזמן, כשהפרדיגמה של

---

15. עוד על הגרעין הנוצרי אצל פרויד ראו: Paul C. Vitz, *Sigmund Freud's Christian Unconscious*, Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 1993 (קריאה בספר יכולה לאזן אולי את הרושם בקריאת ספרו של ירושלמי על ההיבטים היהודיים במשנתו של פרויד: יוסף חיים ירושלמי, משה של פרויד: יהדות סופית ואינסופית, תרגום: דן דאור, ירושלים: הוצאת שלם, תשס"ו).

תסביך הבן היא היא פרדיגמת ההזדהות המודעת יותר של התרבות המערבית ולא האדיפלית-אבהית.<sup>16</sup> האדיפליות האבהית היא זו שהודחה בתרבות הנוצרית-בנית, ועל פרויד היה להחיותה מחדש, להקים לתחייה את רוחו של

---

16. ראו טענתו של רנה ז'ראר המצביע על כך שהחיה המוקרבת וזהה לרוב לדמות האדם ובעלת מאפיינים רכים ומעודנים; יש לה "מראה אנושי" כפי שיש גם לשה. זהו הדמיון בין הקורבן ישו, שהוא גם אדון הקהילה, לבין הדימוי העצמי של בני הקהילה בעיני עצמם (René Girard, *Violence and the Sacred*, trans. Patrick Gregory, Baltimore: John Hopkins University Press, 1977, pp. 2-3). דומה גם שההיסוסים של פרויד בין ההזדהות עם הבן להזדהות עם האב באו לידי ביטוי בשני מקומות בולטים נוספים: ראשית, באופן הניסוח שלו את הפתולוגיה הפסיכוטית של שרבר כאשר התיווך של הנרקיסזם ההומוסקסואלי היה כגשר בין הזדהות הבן עם עצמו לבין ההזדהות עם האב (ז' פרויד, שרבר – הערות פסיכואנליטיות על תיאור-מקרה אוטוביוגרפי של פרנויה [1911], תרגום: מרים קראוס, צפת: ספרים/קוגיטו). השוו לשם כך לטענה של ג'ודית באטלר לגבי התאבלותו של האני ההטרסקסואלי ביחס לאיבוד התשוקה ההומוסקסואלית-נרקסיסטית, במיוחד בתת-הפרק "פרויד והמלנכוליה של המגדר" בספרה Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York and London: Routledge, 1999, pp. 73-84. שנית, בריון בפסיכולוגיה של ההמון ואנליזה של האני משנת 1921, כשפרויד מקשר בין ההזדהות של בני הכנסייה עם ישו לבין מושג אידיאל-האני (פרויד, "פסיכולוגיה של ההמון ואנליזה של האני", תרבות בלא נחת ומסות אחרות,

האב המת, בעוד דמותו של הבן היא זו שפעלה למעשה אל מול הבנים בשעת התפילה ועיכולו-לגימתו. זו הפרדיגמה שעמדה לנגד עיניו של פרויד בחיבור טוטם וטאבו, ושאותה אולי ביקש להסיט הצידה ולפרשה באופן דיאלקטי כפן נוסף באדיפליות: "בטקס זה [סעודת האדון] חבורת האחים אוכלים מבשרו ושותים מדמו של הבן – ולא עוד של האב – ומתקדשים בסעודה זו ומזדהים עמו"<sup>17</sup>.

### ריטואליות קתוליות ומצפוניות פרוטסטנטיות

ניתן להניח שפרויד הכיר חלקית – למרות ניכורו המודע למסורת ולחיי הדת היהודיים – את מנהגי האבלות היהודיים שבהם מיוחסת חשיבות רבה למנהג השבעה.

---

תרגום: אריה בר, תל אביב: דביר, 1988, עמ' 19-77). לגבי המוטיב הנוצרי אנו יכולים גם לקבל השראה מדברי ז'אק לאקאן על משה האיש והמונותיאזם כמיתוס נוצרי, אלא שלאקאן טוען זאת בשל תמת הרצח ופחות בשל היבט ההזדהות עם הבן (Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse: Le séminaire – Livre VII (1959-60)*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris: Éditions du Seuil, 1986, (p. 205).

17. ז' פרויד, "טוטם וטאבו" (1913-1912), טוטם וטאבו ומסות אחרות, תרגום: חיים איזק, תל אביב: דביר, 1988, עמ' 137.

המתאבל מצווה להתפנות מחיי היומיום ולעכל את עובדת מותו של הנפטר האהוב. עם זאת דומה כי תפיסת הדת והתרבות אצל פרויד, המושתתת במיוחד על תפיסתו את המצפון כתובעני, יונקת בעיקר מהיכרותו את הדת הנוצרית. כל זאת כפי שפרויד עצמו מסמן בעקיפין ב"אבל ומלנכוליה", את מה שניתן לתאר כמתח הפרדיגמטי בין העמדה הקתולית (המקומית-אוסטרית) לבין העמדה הפרוטסטנטית ה"מודרנית".

בניגוד לקתוליות (המעט פחות פתולוגית?), אשר ביקשה לחמוק חלקית מאותם רגשות אשם באמצעות אינפלציה ריטואלית, הרי שהפרוטסטנטיות הפונדמנטליסטית ביקשה לטהר ולהחיות את אותו מצפון תובעני ללא אמצעי עזר והמתקה מהסוג הסקרמנטי (במיוחד טקס הווידוי). ניתן להיווכח ביסוד זה בבהירות רבה כפי שבא הדבר לידי ביטוי אצל הרפורמטור הגדול מרטין לותר, אשר ביטל את הכפייתיות הטקסית מחד גיסא, אך מאידך גיסא ביסס מידה כפייתית לא-מבוטלת של אנטי-כפייתיות בניסיונו לשחזר – או שמא לשכתב – את הטקס ה"טהור" של המיסה:

ראשית, כדי שנגיע לידיעה אמיתית וחופשית של סקרמנט זה בדרך בטוחה ומוצלחת, עלינו להתאמץ תחילה להסיט את עינינו ואת נפשנו מכל התוספות שהוסיפו למוסד הראשוני והפשוט של הסקרמנט מעשי בני-אנוש ודבקותם

– כגון המבושים, המזמורים, התפילות, העוגב, האורות וכל גינוני הטקס – ולכוונן רק אל המוסד הטהור של כריסטוס, ולא לשוות לנגדנו אלא את דברי כריסטוס עצמו, שבהם קבע והשלים וציווה לנו את הסקרמנט.<sup>18</sup>

כמו פרויד, גם לותר הבין שיש בריטואל כדי לעצב את מצפוננו של המאמין, אך ב־זמנית, ובמידה סותרנית, גם לשחררו מאותו מצפון תובעני:

בכל מקום, מדי יום ביומו, תוכל לראות עורכי מיסה כה רבים אשר אם אירעה להם שגגה זעירה בפסול בכגדם או באי־נטילת ידיהם או בגמגום בתפילה, מחזיקים הם את עצמם אומללים ואשמים בעוון כבד – ואילו את המיסה עצמה, כלומר, את ההבטחה האלוהית, אינם מכבדים ואינם מאמינים בה, וכל כך אין מצפונם מייסרם כהוא זה. אבוי, דת לא־ראויה, אבוי, ימינו החטאים וכפויי־הטובה מכל הימים!<sup>19</sup>

ברם, נראה ששנאתו לקתוליות המקומית־אנטישמית הובילה את פרויד להזדהות דווקא עם תפיסות

---

18. מרטין לותר, "על השביה הבבלית של הכנסייה, פרלוד" (1520), תרגום: רן הכהן, ארבעה חיבורים תיאולוגיים, תל אביב: רמות, אוניברסיטת תל אביב, 2001, עמ' 118.

19. שם, עמ' 123.



פרוטסטנטיות.<sup>20</sup> עמדתה הנחרצת של הפרוטסטנטיות נגד הכפייתיות שבקיום הריטואל באה לידי ביטוי בדברי פרויד ב"פעולות כפייתיות וטקסים דתיים". הוא מקבל את ההנחה הפרוטסטנטית המבחינה בין דתות מסורתיות מקולקלות לבין דתות "אותנטיות", כמו גם את ההנחה שהנדבך ההגותי בדת קודם לריטואלי ומנסח אותו:<sup>21</sup>

אין להתכחש לעובדה כי בתחום הדת מתקיימת נטייה דומה להתקת הערך הנפשי, וכל זאת בהיגיון דומה. הטקסיות הקטנונית של הטקסים הדתיים נעשית בדרך זו לעיקר

- 
20. ראו לדוגמה מכתבו של פרויד לידידו הכומר הפרוטסטנטי פיסטר: Sigmund Freud and Oskar Pfister, *Psychoanalysis and Faith: The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister*, H. Meng and E.L. Freud (eds.), trans. E. Mosbacher, New York: Basic Books, 1963, p. 19. וכן ראו טענתו של ההיסטוריון שורסקה לגבי התנודה של פרויד בין ההזדהות עם העמדה הפרוטסטנטית-מורדניסטית האנגלית לבין זו הקתולית הצרפתית של הפסיון והגוף: קרל א' שורסקה, פרק 12 "אל החפירה המצרית: פרויד ופסיכו-ארכאולוגיה של תרבויות", לחשוב עם ההיסטוריה: עיונים בדרך אל המודרניזם, תרגום: דפנה לוי, ירושלים: מאגנס, תשס"ג, במיוחד עמ' 159-165.
21. כנגד עמדה זו ראו ספרו של איתמר גרינוולד המבקש להצביע על קדימות המעשה הריטואלי על פני המחשבה הדתית: Ithamar Gruenwald, *Rituals and Ritual Theory in Ancient Israel*, Leiden and Boston: Brill, 2003

באופן מדורג, והיא דוחקת הצידה את תכניה המחשבתיים של הדת. משום כך מתנסות הדתות ברפורמות המתחוללות במידיות פתאומית, כשהן עמלות ליצור מחדש את מסכת הערכים המקורית.

בניגוד לבקשתו לרסן את מהלכי הרשות המצפונית ביקורתית הזדהה פרויד דווקא עם הפרוטסטנטיות, אשר למעשה הובילה לעמדה דתית מלנכולית, שבה אין מקום לפיצוי ריטואלי-קהילתי – המאמין נותר לבדו כלוא עם רגשות האשם, מתייסר על החטא כמו גם על מות ישו אהובו. וכדברי לותר:

אמת היא אפוא ואין בלתי: מקום שיש הבטחה אלוהית, שם עומד כל אחד ואחד לעצמו, מכל אחד נדרשת אמונתו, כל אחד ייתן את הדין על עצמו ויישא בעצמו את משאו.<sup>22</sup>

אמביוולנטיות זו ביחס לריטואל באה לידי ביטוי בספרו טוטם וטאבו, שבו הוא מצביע דווקא על התועלת שבדת ובטקס הטוטמי-נוירוטי, החוסך מהאדם הנוירוטי את הצורך להמציא בעצמו את הטקס הכפייתי שלו.<sup>23</sup> גם

22. לותר, "על השביה הבבלית של הכנסייה", עמ' 128.

23. פרויד, "טוטם וטאבו", עמ' 65.

במעבר לעקרון העונג מתבטאת סתירה זו בתיאור מקרהו של הנכר, החוזר כאמור באופן כפייתי על משחק ה-*fort/da* כדי לפצות על היעלמות האם וכדי לשלוט בה – תוך שהוא ממיתה אך גם מקימה לתחייה באמצעות המשחק הטקסי והנוצרי כל כך.

בדת הנוצרית מתמודדים הריטואלים המרכזיים – הטבילה וסעודת האדון – עם מותו של האדון-ישו, ולפחות אחד מהם – סעודת האדון – מוצג כטקס אבלות והיזכרות במותו של ישו, טקס המחייב את ההזדהות עם אותו אובייקט אהוב. דברי פאולוס בברית החדשה היוו מאז ראשית הנצרות את הקו התיאולוגי-ריטואלי המנחה, כך שהנצרות כל-כולה אוספת את בניה סביב המקום של מות אדונה, הצלב, צופה לעד בגופתו המדממת – הנצרות היא דת האֵבֶל (קתוליות) והמלנכוליה (פרוטסטנטיות) (יתר על כן, כפי שהאבל והמלנכוליה אצל פרויד אינם מהויות נפרדות אלא שזורות זו מזו, כך גם היחס בין הפרוטסטנטיות לקתוליות אינו של צמד מנוגד אלא של נביעה הדרית ושל הבדל בדרגשים).<sup>24</sup>

---

24. ראו על כך הדיון בספרי פאולוס והולדת קהילת בנינים.

במסגרת יחסו הדו-ערכי לגרסאותיה השונות של הנצרות היה פרויד שותף לתפיסה הפרוטסטנטית את הקתוליות כדת פרימיטיבית וקניבלית המקיימת נסיגה תרבותית לעבודת הטוטם הקדומה. מאותה פרימיטיביות-כביכול ומאגיות-כביכול ביקשה הפרוטסטנטיות להשתחרר דרך השלטת מסגרתה הדתית-ה"רציונלית"; בעקבותיה ובעקבות תנועות הנאורות המודרניות ייחל פרויד לשחרור האנושות מאותן אמונות תפלות ו"פרימיטיביות" לטובת עולם אמונה רציונלי. מתח זה אולי מקביל גם למתח שהוזכר לעיל בין העמדה היהודית-אבהית לבין זו הנוצרית-בנית, כאשר את מקום היהדות בהקשר זה תופסת הקתוליות כדת של שם-האב והמסורת בניגוד לבניות הפרוטסטנטית המייצרת את העמדה המלנכולית-המְלֻטֵית לעבר עולם מודרני של השתחררות מעולו של האב ושל מצפוניות פנימית.

השקפה רציונליסטית-מדעית זו של פרויד התנסחה בסיכומה של עתידה של אשליה, הבנויה כשיחה בינו, "איש הרציונליות", לבין בן-שיח דמיוני (המייצג למעשה גם קול פנימי אצל פרויד) המוצא טעם פרקטי בשמירה על הדת. פרויד מבקש לציין שהוא כלול בין אלה המעדיפים לדחות כל צורה של דת לטובת המדע על פי מיטב המסורת הרציונלית של הנאורות. לפיכך הוא מסיים את

דבריו באמירה הסותרנית, שבמקום אלוהי הדתות השונים הוא עובד את אלוהי התבונה (במובן היווני המקורי ולא במובן הנוצרי-יוחנני): "Unser Gott Λόγος" – "אלוהינו לוגוס".<sup>25</sup> אלא שבהמשך פרויד לא היה שלם עם דבריו בעתידה של אשליה, אולי משום שידע שככל שתרחק התבונה מה"פרימיטיביות", כך גם תיעשה יותר ויותר מצפונית-שתלטנית, והעל-אני הקאנטיאני-פרוסטטנטי – אותו על-אני אשר מהתעללויותיו הקשות ביקש פרויד לשחרר את האני האומלל – יחגוג את ניצחונו התוקפני-התענגותי:

מה שהילד היה אנוס לציית להוריו, אף האני משתעבד לציווי הקטגורי של העל-אני שלו. [...] מבחינתה של הגבלת הדחפים, של המוסר, יכולים אנו לומר: הסתמי הוא לא-מוסרי לגמרי; האני משתדל להיות מוסרי; העל-אני יכול להיעשות מוסרי-לעילא וגם אכזרי כמו הסתמי.<sup>26</sup>

ואנקדוטה מלנכולית לסיום. ב"אבל ומלנכוליה" פרויד מקשר בין הכפייתיות למלנכוליה – אפשר לנסח זאת באמצעות נוסחה האומרת שהמלנכוליה מכילה מאפיינים

25. S. Freud, "Die Zukunft einer Illusion", GW XIV: 378

26. פרויד, "האני והסתם", עמ' 163, 167.

גם של האבל וגם של הכפייתיות. דומה שהדמות הספרותית הממזגת את שני הלכי הרוח של המלנכוליה ושל הכפייתיות הנה זו של המלט השייקספירי. בתיאור המקרה הידוע שלו לאיש העכברושים (1909) מביא פרויד את הדרמה ההמלטית כדוגמה לאדם שהטלת הספק שלו באהבתו שלו יכולה, ואף חייבת, להטיל ספק בכל דבר קטן יותר מכך.<sup>27</sup> ב"אבל ומלנכוליה" מציג פרויד את המלט כדוגמה לאופן שבו המלנכולי מעריך את עצמו ואת האחרים בביקורתיות יתרה. המלט מהווה דגם מפתח תרבותי להבנת תבנית רוחניותו של המלנכולי, המבליטה את אפסיות האדם ביקום הריק (בדומה ובשונה מהעמדה הדתית המונותיאיסטית, המציבה לפחות את האחרות הטוטלית כהנגדה לאפסיות האדם):

[...] ירדה עליי מרה כה שחורה, שכל היקום הזה, הבנוי לתלפיות, נראה לי כצוק צחיח על עברי-פי-נצח; האפיריון המעולה הזה, האוויר, ראונא, הרקיע המפואר הזה המרוקע מעל, התקרה המלכותית הזאת המשובצת שלהבות-זהב – כל זה, בעיני, אינו אלא ערב-רב של אדי תרעלה וריקבון.

27. זיגמונד פרויד, איש העכברושים, תרגום: מרים קראוס, תל אביב: ספרים, 2004, עמ' 107 והע' 2.

ובן-האדם – איזה מעשה-חושב! כה נשגב בתבונה! כה אדיר בכוחות-הנפש! בתבניתו ובתנועתו – מה מותאם ומופלא! במעשהו – כמו מלאך-מרום! בהשגתו – כמו אל עליון! תפארת היקום, נזר הברואים! אך בעיניי – מהו היצור הזה, אשר זוקק מן העפר? בן-האדם אינו משעשע את נפשי, לא, גם לא בת-האדם, כי אם בת-הצחוק שבפניך סבורה אחרת.<sup>28</sup>

המלט, כדמות ספרותית הנקרעת בין דפוסים פתולוגיים אלו, מייצג במידה רבה את הארכיטיפ של הגרמני, במיוחד במסגרת הרומנטיקה הגרמנית שהיוותה גם חלק מרקע הכתיבה של פרויד. אסכולה זו תפסה את המלט כהטיפוס הגרמני בשל מוצאו הדני ולימודיו בגרמניה, כמו גם בשל היותו טיפוס הגותי-מטאפיזי. כך הרדר בספרות ואמנות (1800):

כבר ידוע איזו השפעה הייתה להתלהבות הגרמנית ממטאפיזיקה עבור צעיר כהמלט. אמו חושבת שהוא נעשה מלנכולי בויטנברג, ודורשת ממנו לא לשוב לשם. במצב רוח זה הוא שייך לבטח לחלק הספקולטיבי של

---

28. ויליאם שקספיר, המלט, תרגום: ט' כרמי, תל אביב: דביר, 1990, עמ' 81-82.

האנושות מאשר לחלק האקטיבי של האנושות – משמע, הדבר שהמשורר לקח מויטנברג, מהאבה הגרמנית למטאפיזיקה.<sup>29</sup>

ייתכן שדמותו של המלט, המשלבת אפיונים כפייתיים ומלנכוליים, אינה אלא הדיוקן העגמומי שלנו, של האדם המערבי המודרני, אשר התרחק מהטקסיות הדתית הישנה והקהילתית לטובת מצפוניות "אוטונומית", הנקייה מריטואליות כפייתית, אך אפשר... דורסנית לא פחות.

---

29. מצוטט אצל Horace Howard Furness (ed.), *A New Variorum Edition of Shakespeare, Hamlet*, Vol. 2, New York: American Scholar Publishings, 1965, p. 277. כפי שלמדנו מורנו היינריך היינה, דמותו המלנכולית של הגרמני המודרני היא פרי האמונה הלותרנית (היינריך היינה, "האסכולה הרומנטית", כתבים נבחרים, כרך 2 – פרוזה, תרגום מגרמנית: יהודה אילוני, תל אביב: רשפים, 1997).

השוו לדיונו של לאקאן על המלט ומלנכוליה: ז'אק לאקאן, "המלט: האיווי והאבל" (מתוך הסמינר ה-VI האיווי ופירושו), תרגום: מיכל פופובסקי, פסיכואנליזה 7 (1998).

להרחבת הריון הלאקאני על "אבל ומלנכוליה" ראו מרקו מאואס, פרק 5, פרויד עם לאקאן, תל אביב: רסלינג, 2007. לצורך הכנת המהדורה השנייה של "אבל ומלנכוליה" נעזרנו במספר מקומות בהערותיו של מאואס.