

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Υπήρξε για μένα ευχάριστη έκπληξη όχι μόνο η πρόταση για επιλογή τού παρόντος θέματος, αλλά και η πρωτότυπη πραγμάτευσή του. Πέρα από τις στείρες ιστορικο-φιλολογικές αναλύσεις, όπου το «*γράμμα αποκτέννε*», η παρούσα εργασία «ταράζει τα νερά», μεταφέροντας το πνεύμα τής Βίβλου στο παρόν, μάλιστα δε για τα ελληνικά δεδομένα.

Η ζωή τού βιβλικού Ιακώβ, ενός από τους Πατριάρχες τού ισραηλιτικού έθνους, αποτελεί αντικείμενο πληθώρας αρχαιολογικών, ιστορικών, κοινωνιολογικών, φιλολογικών, θεολογικών, ψυχολογικών και φιλοσοφικών αναλύσεων. Ωστόσο, η παρούσα εργασία προσεγγίζει την προσωπικότητά του μέσα από ένα διαφορετικό πρίσμα: την Ψυχοϊστορία. Η ψυχοϊστορική προσέγγιση, που αντλεί τη μεθοδολογική της βάση από τον συνδυασμό Ψυχανάλυσης και Ιστορίας, επιδιώκει να φωτίσει τον εσωτερικό κόσμο ιστορικών προσωπικοτήτων, να ανιχνεύσει τα κίνητρα των πράξεών τους και να ανασυνθέσει τη δυναμική τής προσωπικής τους εξέλιξης. Εν προκειμένω, το πρόσωπο του Ιακώβ προσφέρεται για μια τέτοια ανάγνωση, καθώς το βιβλικό του πορτρέτο εμπεριέχει αντιφάσεις, συγκρούσεις, βαθιές συναισθηματικές εντάσεις και έντονα υπαρκτικά αιτήματα.

Ο Ιακώβ δεν παρουσιάζεται απλώς ως φορέας μιας Θείας επαγγελίας: αποτελεί και μια σύνθετη ανθρώπινη φυσιογνωμία, που κυριαρχείται από αισθήματα ανεπάρκειας, επιθυμία για αναγνώριση, ενοχή, αλλά και διαρκή ανάγκη μεταμόρφωσης. Γεννημένος ως δεύτερος γιος τού Ισαάκ και της Ρεβέκκας, ήδη από την εμβρυακή του ζωή βιώνει έναν αόρατο ανταγωνισμό με τον δίδυμο αδελφό του, Ησαύ, ένα μοτίβο που δεν είναι μόνο οικογενειακό, αλλά και βαθιά αρχετυπικό. Η σκηνή τής γέννησής του, με τον Ιακώβ να κρατά τη φτέρνα τού Ησαύ, μπορεί να ιδωθεί ως μια συμβολική εικόνα τής

προσπάθειάς του να «προφθάσει», να υποσκειλίσει, να αποικήσει εκείνο που δεν του δόθηκε αυτονόητα: την πρωτοκαθεδρία, την ευλογία, την ταυτότητα.

Δεν θα πρέπει, λοιπόν, κανείς αφελώς ή ανύποπτα να σπεύσει να ερμηνεύσει την επιδίωξη του Ιακώβ να αποσπάσει τελικά τα πρωτοτόκια με δόλο, εξαπάτηση και μεταμφίεση αποκλειστικά ως μια πράξη εξαχρείωσης ή ηθικής ευτέλειας. Αντίθετα, η πράξη του αυτή μπορεί να αναγνωσθεί ως απόπειρα διαχείρισης ενός βαθιού αισθήματος απόρριψης και ανεπαρκούς ταύτισης με την πατρική φιγούρα. Ο Ιακώβ, ενσαρκιώνοντας τον «αντι-πρωτότοκο», επιθυμεί διακαώς όχι απλώς την ευλογία του Ισαάκ, αλλά την ίδια την αποδοχή και αγάπη. Το επεισόδιο της μεταμφίεσής του σε Ησαύ αποτελεί ένα ισχυρό ψυχαναλυτικό σύμβολο: είναι η στιγμή που ο Ιακώβ επιλέγει να προσποιηθεί κάποιον άλλον, για να γίνει αποδεκτός. Η ενοχή, που αναδύεται από αυτήν την πράξη, δεν αργεί να εκδηλωθεί, σηματοδοτώντας μια εσωτερική ρήξη, που θα συνοδεύει τον Ιακώβ σε όλη του τη ζωή.

Η φυγή του προς τη Χαρράν και η παραμονή του στο σπίτι του θείου του Λάβαν είναι περίοδος δοκιμασίας, ωρίμανσης και αντιστροφής ρόλων. Ο Ιακώβ, από δόλιος, πέφτει θύμα δόλου· από απατεώνας, καθίσταται εξαπατημένος. Ο έρωτάς του για τη Ραχήλ, ο γάμος με τη Λεία, οι σκληροί όροι εργασίας του και η σταδιακή απόκτηση πλούτου αποτελούν όχι μόνο κομβικά επεισόδια του αφηγήματος, αλλά και στάδια μιας ψυχικής ανασυγκρότησης και ανασύνθεσης. Σε αυτήν τη φάση, ο Ιακώβ παλεύει με τις εσωτερικές του αμφιβολίες, με τις αδυναμίες του, με τον εαυτό του και με τον Θεό. Το παρελθόν, ωστόσο, δεν έχει σβήσει. Η επιστροφή του στη γη των πατέρων του και η επικείμενη συνάντησή του με τον Ησαύ επιτείνουν το άγχος, την ενοχή και τον φόβο.

Το αποκορύφωμα της υπαρξιακής αναμέτρησης του Ιακώβ έρχεται στο επεισόδιο της πάλης με τον Άγγελο (ή «Θεό»), στο πέραςμα του ποταμού *Yabbok*. Εκεί, μέσα στη νύχτα, ο Ιακώβ μένει μόνος—σε μια κατάσταση πλήρους υπαρξιακής κένωσης—, δίνοντας μια «οριακή» ψυχοσωματικά μάχη. Η πάλη

αυτή δεν είναι μόνο μεταφυσική, αλλά και υπαρξιακή: είναι ο αγώνας του ανθρώπου με την ενοχή του, με το παρελθόν του, με την ταυτότητά του. Η έκβαση της πάλης δεν ήταν μόνο μια νίκη και ένας θρίαμβος, αλλά και μια μεταμόρφωση, που, όμως, έφερε μαζί και ένα μόνιμο τραύμα: το χτύπημα στο ισχίο, ένα σημάδι ανεξίτηλο ως διαρκή υπενθύμιση της ανθρώπινης αδυναμίας, της αυτο-σύγκρουσης, του πόνου και της θνητότητας. Και, όλα αυτά η Βίβλος τα εκφράζει με την αλλαγή του ονόματος. Ο Ιακώβ μετονομάζεται σε *Ισραήλ*, τ.έ. από «υποσκελιστής» γίνεται «αυτός που αγωνίζεται με τον Θεό».

Μέσα από αυτήν την ψυχοϊστορική ανάγνωση, η ζωή του Ιακώβ αποκαλύπτεται όχι μόνο ως μια θεολογική ή εθνική ιστορία, αλλά και ως ένα δράμα μιας ψυχής (τής κάθε ανθρώπινης ψυχής), που παλεύει να βρει το νόημα και τον σκοπό της, και, τελικά, την ολοκληρία του προσώπου της. Ο Ιακώβ είναι ο κάθε άνθρωπος, που κουβαλά το βάρος της οικογενειακής του κληρονομιάς, τις πληγές της παιδικής του ηλικίας, την ανάγκη για ταυτότητα και την αγωνία της αποδοχής· είναι η μορφή ενός ανθρώπου, που δεν καθλώνεται στα σφάλματά του, αλλά τελειοποιείται μέσα από αυτά. Έτσι, η ενδελεχής μελέτη του δεν μπορεί να συνιστά μόνο μια ερμηνευτική άσκηση πάνω στο ιερό κείμενο, αλλά και αφορμή για βαθύ ανθρωπολογικό στοχασμό.

Σπυρίδων Κ. Τσιτσίκος

Καθηγητής Πανεπιστημίου Αθηνών

ΣΗΜΕΙΩΜΑ ΤΟΥ ΣΥΓΓΡΑΦΕΑ

Το ενδιαφέρον μου για την ιστορία τής ζωής τού βιβλικού Ιακώβ εκκινεί από δύο σημαντικά γεγονότα, που έχουν καθορίσει τη ζωή μου. Το πρώτο αφορά στην τύχη να μεγαλώσω μέσα σε μια οικογένεια έντονης θρησκευτικότητας, στην οποία η διαπαιδαγώγησή μου εμπεριείχε συχνά τη —με ποικίλους τρόπους— διδασχή των θαυμαστών ιστοριών που καταγράφονται στη Βίβλο: ήταν χάρη σε αυτήν την ιδιαίτερη παιδεία που σε μικρή ηλικία συναντήθηκα για πρώτη φορά με τη ζωή τού βιβλικού Ιακώβ, η οποία σχημάτισε από τότε ανεξίτηλη εντύπωση μέσα μου. Το δεύτερο σημαντικό γεγονός αφορά στην επαγγελματική μου ενασχόληση με το χώρο των σύγχρονων παραστατικών τεχνών, κυρίως ως μέντορας, δραματουργός και συγγραφέας. Στην πολύχρονη επαγγελματική μου εμπειρία, αποτελεί προσωπική μου διαπίστωση ότι είναι συχνά απαραίτητο το γεγονός τής καλλιτεχνικής διεργασίας να αντιμετωπίζεται όχι μόνο μέσω τής πολύτιμης αρωγής ενδεδειγμένων εργαλείων στη σύγχρονη τέχνη τα οποία ενδυναμώνουν την κριτική παρατήρηση, αλλά επίσης —στο μέτρο τού δυνατού— και με όρους ψυχολογικής δυναμικής και ψυχαναλυτικής ανάλυσης.

Η διπλή αυτή εκκίνηση προς την ενδελεχή μελέτη τής ζωής τού Ιακώβ στην παρούσα έρευνα, εν τέλει κατέληξε να προτείνει μια ιδιαίτερη μεθοδολογία έρευνας, η οποία αποτελείται από τέσσερα κρίσιμα στοιχεία: Θρησκεία ιδωμένη υπό την οπτική της Ιστορίας, της Ψυχολογίας και της Ψυχανάλυσης. Καθώς ακολούθησα αυτή τη μέθοδο, επιχείρησα ταυτόχρονα να διατηρώ πάντα ζωντανό το ενδιαφέρον μου για τις όποιες τυχόν εκλεκτικές συγγένειες μπόρεσα να εντοπίσω ανάμεσα σε αυτά τα τέσσερα στοιχεία αφενός με το ευρύτετο πεδίο της Τέχνης, σύγχρονης ή μη, αφετέρου με τη Λογοτεχνία, πεδίο το οποίο είναι για μένα ιδιαίτερα αγαπητό.

Αυτή η ειδική (και πολύ προσωπική) διεπιστημονική μεθοδολογία ως τρόπου προσέγγισης μιας καινούργιας γνώσης καταρχάς για εμένα τον ίδιο – η οποία ελπίζω ωστόσο να μπορεί να εφαρμοστεί θετικά στην καθημερινότητα και άλλων πέρα του εαυτού μου– νομίζω ταιριάζει με τον τρόπο με τον οποίο ο ψυχαναλυτής Paul W. Pruyser, στη μελέτη του πάνω στη σχέση της Ιστορίας της Τέχνης με την Ψυχολογία της Θρησκείας, παρουσιάζει τη δική του ιδιαίτερη σχέση μεταξύ Θρησκείας και Λογοτεχνίας:

Είναι σίγουρο ότι εκτέθηκα από τη βρεφική ηλικία σε πολλές από τις μορφές της (λογοτεχνίας), χωρίς να γνωρίζω τα ονόματά τους: δράμα, έπος, μύθος, σύντομη ιστορία, και ποίηση – όλα ενώ διδασκόμουν τη θρησκεία [...] Ανακάλυψα ότι η έκθεση στη μεγάλη τέχνη, όπως σε ένα μουσείο ή σε ένα συναυλιακό χώρο, συχνά μας οδηγεί, με ή χωρίς την πρόθεση του καλλιτέχνη ή του συνθέτη, στο να αναγνωρίσουμε συλλογικές και ιστορικές συσχετίσεις μεταξύ θρησκείας και τέχνης [...] κάτι που όλο μαζί καταλήγει στο να διαμορφώσει τη θρησκευτική ταυτότητα ενός ατόμου – η οποία είναι σε αναλογία με τα ύψη με τα οποία καταλήγει αυτό το άτομο να εκτιμά τις τέχνες.¹

Η παρούσα μελέτη προτείνει παρόμοια διεπιστημονική προσέγγιση, αυτή τη φορά με ορίζοντα μία καινοφανή ανάγνωση του βιβλικού βίου του Ιακώβ, όπως αυτός περιγράφεται στο κείμενο της Γένεσης. Ελπίζω ότι στις επόμενες σελίδες ενυπάρχει η ελπίδα να φανερωθούν στον αναγνώστη χρήσιμες νέες οπτικές για τη δική του ζωή, καθώς θα διαβάξει αυτήν την ιδιαίτερη αφήγηση των γεγονότων της ζωής του πρωταγωνιστή της έρευνάς μου.

Θα ήθελα να ευχαριστήσω θερμά τον Καθηγητή του Καποδιστριακού Πανεπιστημίου Αθηνών, Δρ. Σπύρου Τσιτσιγκου, για την εμπιστοσύνη, την υπομονή και την καθοδήγηση με την οποία με τίμησε καθ' όλη τη διάρκεια της συγγραφής του παρόντος βιβλίου, όπως επίσης και για τη βαθιά ουσιαστική και σπάνιου ήθους επιστημονική επιμέλεια.

¹ P.W. Pruyser (1976), «Lessons from Art History for the Psychology of Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 15, No. 1, σελ. 1-2, 8.

ΜΑΝΩΛΗΣ ΤΣΙΠΟΣ

Η ΠΑΛΗ ΤΟΥ ΙΑΚΩΒ ΜΕ ΤΟΝ ΙΣΡΑΗΛ

ΨΥΧΟΪΣΤΟΡΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ ΤΗΣ ΖΩΗΣ ΤΟΥ ΒΙΒΛΙΚΟΥ ΙΑΚΩΒ,
ΑΠΟ ΤΗ ΓΕΝΝΗΣΗ ΕΩΣ ΤΗΝ ΑΛΛΑΓΗ ΤΟΥ ΟΝΟΜΑΤΟΣ ΤΟΥ.

*“One cannot seduce others, if one
has not oneself been seduced”²*

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Α. Γενικά.

Στην παρούσα μελέτη επιχειρείται η γόνιμη σύμπραξη ψυχολογίας, ψυχανάλυσης και θρησκείας, στην προσπάθεια να αποκρυπτογραφηθεί με ένα νέο τρόπο η ζωή του βιβλικού Ιακώβ. Πρόκειται για πρόσωπο, που κινείται μεταξύ ιστορίας και μύθου, ανάλογα με την προσωπική πίστη του κάθε αναγνώστη της Παλαιάς Διαθήκης. Εμείς, θα δεχτούμε τη βιβλική αφήγηση της ζωής του Ιακώβ ως αυθεντική μαρτυρία, μελετώντας την έτσι με την απαραίτητη σοβαρότητα και το δέοντα σεβασμό. Επιλέγουμε να την προσεγγίσουμε μέσω της οπτικής της *Ψυχολογίας της Θρησκείας* η οποία, όπως σημειώνει ο Merkur στη μελέτη του πάνω στην Ψυχολογία της Θρησκείας, αποτελεί εργαλείο, που εκκινεί από την επιστήμη της Ψυχολογίας. Το εργαλείο αυτό μας επιτρέπει «να επανεξετάσουμε κριτικά την ίδια την ιστορία των θρησκειών, αλλά και τις πολυάριθμες ιστορίες σημαντικών ατόμων από τις οποίες αποτελείται»,³ ειδικά κατά την προσπάθεια να αρθρωθούν ικανοποιητικές ερμηνείες των πολλών θαυμαστών γεγονότων, που ενυπάρχουν σε όλες αυτές τις θρησκευτικές αφηγήσεις, τα οποία ξεπερνούν αυτό που θα θεωρούσαμε αυθόρμητα ως φυσικό και φυσιολογικό. Η προαναφερθείσα επανεξέταση γίνεται με ιδιαίτερη φροντίδα προς τα ποικίλα διαπολιτισμικά χαρακτηριστικά των διαφόρων Θρησκειών και των ιστοριών, που αυτά διηγούνται.

² J. Baudrillard, (1979), *Seduction*, μτφρ. B. Singer. London: Macmillan, 1990, σελ. 81.

³ D. Merkur (2005), «Psychology of Religion», *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. J.R. Hinnells, USA and Canada: Routledge, σελ. 164.

Β. Ερευνητικές υποθέσεις.

Ο Merenlahti, κατά την ψυχαναλυτική ανάγνωση των βιβλικών θαυμάτων, παρατηρεί ότι σήμερα «η ψυχανάλυση και η ψυχολογία τείνουν να έχουν μια γενικά θετικότερη αντίληψη της θρησκείας»,⁴ αφού πλέον είναι αποδεκτό ότι ακόμα και αν κανείς θεωρήσει τις βιβλικές ιστορίες ως τίποτα περισσότερο από μυθεύματα ή φαντασία, έχει παρατηρηθεί ότι η πίστη σε αυτές προσφέρει συχνά ωφέλεια στην ψυχική υγεία, διευκολύνοντας την ψυχοπνευματική αύξηση του ατόμου. Στην παρούσα μελέτη, η βιβλική ιστορία του Ιακώβ γίνεται αντιληπτή ακριβώς ως μία τέτοια περίπτωση αφήγησης, που αφορά στην προσωπική ψυχοπνευματική *αύξηση* ενός ατόμου, του Ιακώβ, με τρόπο όμως αρχετυπικό, δηλ. που καθιστά αυτήν τη μαρτυρία ως γενικό παράδειγμα προς θετική μίμηση για ολόκληρη την ανθρωπότητα. Αυτό καθίσταται δυνατό, όπως σημειώνει ο Merenlahti, χάρη στο ότι η Βίβλος «παρουσιάζει μια ποικιλία στρατηγικών αντιμετώπισης ιστορικών ή προσωπικών οντολογικών κρίσεων.»⁵ Εμείς θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τέτοιους μηχανισμούς αντιμετώπισης κρίσεων, καθώς θα μελετούμε τη βιβλική αφήγηση της ζωής του Ιακώβ.

Σημαντικό σημείο, το οποίο οφείλουμε να ελέγξουμε από την αρχή του παρόντος πονήματος, είναι το πώς θα μπορέσουμε να κατοχυρώσουμε την «αντικειμενική» θέση μας απέναντι στην αφηγούμενη ζωή του Ιακώβ στην Παλαιά Διαθήκη. Το ερώτημα αν μια τέτοια θέση είναι εφικτή, παραμένει ανοιχτό και απαιτεί διαρκή επαγρύπνηση, γιατί, όπως σημειώνει ο Knott στη μελέτη του πάνω στην ειδική οπτική εκείνου που παρατηρεί το βίο ενός προσώπου:

⁴ P. Merenlahti (2008), «Distorted Reality or Transitional Space? Biblical Miracle Stories in Psychoanalytic Perspective», *Miracles. God, Science, and Psychology in the Paranormal: Vol. 1: Religious and Spiritual Events*, Ed. H.J. Ellens, USA: Praeger, σελ. 15.

⁵ Ό.π., σελ. 31.

Μπορούμε ποτέ να κατανοήσουμε πλήρως την εμπειρία κάποιου; [...] Γεφυρώνει ένα χάσμα η μετάφραση από μία γλώσσα σε μία άλλη, ή δημιουργεί ένα όριο ανάμεσα στο άτομο που αφηγείται την ιστορία και στο άτομο που την διαβάζει;⁶

Καθώς μελετούμε τη βιογραφία μιας θρησκευτικής προσωπικότητας, ο Knott εγείρει το ζήτημα της απαιτούμενης μετάφρασης από μία γλώσσα προς μια άλλη. Προτείνει ότι ο μελετητής θα πρέπει να διακατέχεται από πνεύμα ενσυναίσθησης προς το αντικείμενο της έρευνάς του, «συμπληρούμενης από μια ισχυρή ικανότητα κριτικής ανάλυσης των προσωπικών ηθικών και πολιτικών θέσεων του ίδιου του μελετητή.»⁷ Για εμάς, η «μετάφραση», η οποία φαινομενολογικά θα πρέπει να γίνει στην παρούσα μελέτη, αφορά στην απόπειρα αποικωδικοποίησης της βιβλικής γλώσσας, καθώς αυτή αφηγείται τη ζωή του Ιακώβ, προς μία άλλη σημερινή γλώσσα, η οποία θα βρίσκεται σε δυναμική σχέση με την ειδική γλώσσα της Ψυχολογίας και της Ψυχανάλυσης.

Πάνω σε αυτό το ζήτημα, νιώθουμε ιδιαίτερα κοντά στην οπτική, με την οποία η Schept –στη Φροϋδική και Γιουνγκική ανάλυση, την οποία πραγματοποιεί για το όνειρο του Ιακώβ με την *Κλίμακα*– αντιλαμβάνεται την έννοια της εβραϊκής λέξης *midrash*⁸ για την ίδια την προσωπική της εργασία ως εξής: κάθε *midrash* αποτελεί απόπειρα μετάφρασης του μηνύματος, που ελλοχεύει κρυμμένο ανάμεσα στις λέξεις του –πολύ συχνά– λακωνικού κειμένου της Τορά. Δίπλα σε αυτήν τη διαπίστωση, η Schept υπογραμμίζει όμως κάτι ακόμα:

Το *midrash* όμως υπηρετεί έναν υψηλότερο σκοπό: Δίνει τη δυνατότητα στον *darshan*, το άτομο που κάνει το *midrash*, να ερμηνεύσει και να επανερμηνεύσει το κείμενο υπό το φως της δικής του ή δικής της εποχής. Η ιδέα δεν είναι να αλλάξει

⁶ K. Knott (2005), «Insider/outsider perspectives», *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. J.R. Hinnells, USA and Canada: Routledge, σελ. 243.

⁷ Όπ.π.

⁸ S. Schept (2007), «Jacob's Dream of a Ladder: Freudian and Jungian Perspectives», *Psychological Perspectives*, Vol. 50, No. 1, C.G. Jung Institute of Los Angeles: Routledge, σελ. 115.

την Τορά, αλλά να έχει ένα διάλογο, να δει, να εμβαθύνει με αυτό που βρίσκεται μέσα και ανάμεσα στις λέξεις, να φέρει το μυθικό χώρο στη συνειδητότητα [...] Οι ιερές ιστορίες είναι σαν τα συλλογικά όνειρα. Είναι, υπό αυτήν την έννοια, μύθος – σύμβολα, με την γιουνγκιική έννοια της λέξης, τα οποία δύνανται να αναλυθούν και να ερμηνευθούν μέχρι ένα σημείο, εντούτοις παραμένουν πάντοτε τυλιγμένα στο μυστήριο.⁹

Για την Schept, το κάθε midrash επιθυμεί, λοιπόν, έναν διάλογο ανάμεσα στον μελετητή του βιβλικού κειμένου –τον darshan– και του νοήματος, που κρύβεται ανάμεσα στις λέξεις, με απώτερο σκοπό να κατορθωθεί το –υπό τη Γιουνγκιική οπτική– μυθικό περιεχόμενο να εμφανιστεί ως καινοφανές μήνυμα στο φως της συνειδητότητας.

Με παρόμοια λογική, επιθυμούμε να αντιληφθούμε την παρούσα μελέτη ως τη δική μας σύγχρονη απόπειρα πρότασης ενός ιδιαίτερου midrash της βιβλικής ιστορίας του Ιακώβ, το οποίο όμως θα λέγαμε ορθότερα ότι συνιστά ένα *αφήγημα*. Αυτή η επιλογή μάς εκπληγάζει από την ακόλουθη εξήγηση του όρου midrash, η οποία προτείνεται από τον Moshe David Herr:

Ο ίδιος ο όρος *Midrash* προέρχεται από τη ρίζα *drsh* που στη Βίβλο σημαίνει κυρίως «ψάχνω», «αναζητώ», «διερευνώ» και «εξετάζω» (πρβλ. Λεβ. 10:16· Δευτ. 13:15· Ησα. 55:6· et al.). Αυτή η σημασία βρίσκεται επίσης στα Εβραϊκά: «μέχρι να εξετάσεις [tidrosh] τον αδερφό σου αν είναι απατεώνας ή όχι». Το ουσιαστικό «Midrash» εμφανίζεται μόνο δύο φορές στη Βίβλο (Β' Χρον. 13:22 και 24:27, όπου μεταφράζεται από τους Εβδομήκοντα ως βιβλος, δηλαδή «βιβλίο» ή «αναφορά»). Επίσης η εξέταση (μελέτη ή αναζήτηση) των «γεγονότων των καιρών», δηλ. αυτό που σήμερα ονομάζεται «ιστορία» (η λέξη *ιστορία* προέρχεται επίσης από την ελληνική ρίζα *ιστορέω* που έχει παρόμοια σημασία). Στην εβραϊκή λογοτεχνία της περιόδου του Δεύτερου Ναού, η λέξη *Midrash* χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά με την έννοια της εκπαίδευσης και της μάθησης γενικά [...].¹⁰

Ακολουθώντας αυτήν την ερμηνεία περί «ιστορίας» (story)¹¹ και περί «εκπαίδευσης», προτείνουμε σε αυτήν τη μελέτη τη δική μας ερμηνεία του

⁹ Όπ.π.

¹⁰ M.D. Herr (2007), «Midrash», *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, Vol. 14, Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., σελ. 182-185.

¹¹ Βλ. J.B. Peterson (2024), *We Who Wrestle With God – Perceptions of the Divine*, Ed. A. Lane, Penguin Books, σελ. 11.

βιβλικού κειμένου, που μας αφορά· το δικό μας *αφήγημα*,¹² το οποίο μάλιστα συνδέεται με την Ψυχολογία τής Θρησκείας,¹³ παρουσιάζεται στο παρόν βιβλίο με την ελπίδα να προσφέρει μια βαθιά αναζωογονητική και δυνητικά καινοτόμα κατανόηση τού βίου τού βιβλικού Ιακώβ, μέσα από τη μελέτη των επιθυμιών, των ονείρων και των σημαντικών επεισοδίων τής πολυποίκιλης πάλης, που βίωσε σε διάφορα σημεία τής αξιοθαύμαστης ζωής του.

Γ. Σύντομη ιστορική ανασκόπηση τής έρευνας.

Προτού προχωρήσουμε στην αναλυτική παρουσίαση τής έρευνάς μας, παραθέτουμε εδώ ορισμένα γενικά εισαγωγικά γνωρίσματα τού βιβλίου τής Γένεσης –αφού αυτό είναι το βιβλίο τής Παλαιάς Διαθήκης, το οποίο αποτελεί το σημείο αναφοράς τού πονήματός μας– όπως αυτά σημειώνονται στην έγκριτη μελέτη τού αείμνηστου Καθηγητή Αθανάσιου Χαστούπη για την Παλαιά Διαθήκη.¹⁴ Το βιβλίο τής Γένεσης αποτελεί το πρώτο βιβλίο τής εβραϊκής Πεντατεύχου, ενώ η ονομασία *Γένεσις* έχει μάλλον προέλθει από ελληνιστές

-
- ¹² Για την εφαρμογή τής αφηγηματικής θεωρίας και μάλιστα στη Βίβλο, βλ.:
P. Ricœur (1984), *Time and Narrative*, Vol. I, Transl. K. McLaughlin and D. Pellauer, London: The University of Chicago Press, Chicago, Ltd.
W. Brueggemann (1985), «A Shape for Old Testament Theology, I: Structure Legitimation», *Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 47, σελ. 28-46.
W. Brueggemann (1985), «A Shape for Old Testament Theology 11: Embrace of Pain», *Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 41 σελ. 395-415.
J. Pritchard (1992), *The Role of Story in Pastoral Theology: a theological examination and critique*, Durham theses, Durham University.
L.G. Perdue (1994), *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology*, Minneapolis: Fortress, σελ. 231-262.
K. Brakke & J.A. Houska (Eds.) (2015), *Telling stories: The Art and Science of Storytelling As An Instructional Strategy*, Society for the Teaching of Psychology.
- ¹³ H.J. Ellens (2007), *Radical grace: how belief in a benevolent God benefits our health — Psychology, Religion, and Spirituality*, Praeger, σελ. 112.
- ¹⁴ Α. Π. Χαστούπης (1989), *Εισαγωγή εις την Παλαιάν Διαθήκην*, Αθήνα: ΕΚΠΑ, σελ. 208-212.

Ιουδαίους λόγω των πρώτων δύο κεφαλαίων του βιβλίου, όπου εξιστορείται η γένεση του κόσμου.¹⁵ Σε ό,τι αφορά ειδικά την παρούσα μελέτη, η ιστορία της ζωής του Ισαάκ και του Ιακώβ ξεκινά στο 25^ο βιβλίο της Γενέσεως και ολοκληρώνεται στο 49^ο βιβλίο, αφού έχει προηγηθεί η εξιστόρηση της ζωής του Ιωσήφ, αγαπημένου γιού του Ιακώβ.¹⁶

Όπως ρητά σημειώνει ο Χαστούπης, η θρησκευτική σημασία του βιβλίου της Γενέσεως είναι τεράστια.¹⁷ Εκεί είναι όπου εισάγεται η πίστη στον έναν και μοναδικό αληθινό Θεό, μέσα σε έναν κόσμο πολυθεϊσμού. Αυτός ο Θεός είναι «παντοδύναμος, δημιουργός πάντων των όντων και προνοητής του σύμπαντος.»¹⁸ Αποκαλύπτεται στους Πατριάρχες, ώστε να έχουν τη βεβαιότητα της παρουσίας Του, ενώ ο Θεός δεν παραλείπει να εισάγει την ανθρωπότητα στο ιδιαίτερο σύστημα της δικαιοσύνης Του, τιμωρώντας με διάφορους τρόπους όσους το παραβαίνουν. Ο άνθρωπος, κτίσμα αυτού του Θεού, αποτελείται από ύλη και πνεύμα. Παρουσιάζει τη δυνατότητα για τελειότητα, όμως ο εγωισμός του τον φέρνει σε αντιπαράθεση με τον δημιουργό του και εκπίπτει από τη χάρη του Θεού. Από το σημείο εκείνο και έπειτα, ο χρόνος αρχίζει να γράφει την ιστορία της ανθρωπότητας, που είναι ιστορία γεμάτη με γεγονότα, πόνο και θάνατο. Εξαιτίας αυτού, όπως υπογραμμίζει ο Χαστούπης, είναι που έχει νόημα η απόφαση του Θεού να επιλέξει έναν από τους λαούς των ανθρώπων, τον Ισραήλ, ως τον περιούσιο λαό Του, τον οποίο διαπλάθει «ως μικράς ζύμης, προοριζόμενης να ζυμώσει εφεξής το φύραμα ολοκλήρου της ανθρωπότητας.»¹⁹

¹⁵ Όπ.π., σελ. 208.

¹⁶ Όπ.π., σελ. 209.

¹⁷ Όπ.π., σελ. 210.

¹⁸ Όπ.π.

¹⁹ Όπ.π.

Δ. Ψυχοϊστορία: Σύγχρονες προσεγγίσεις.

Όπως σημειώνει ο Pietikainen στη μελέτη του σχετικά με την ιστορική καταγωγή της ψυχαναλυτικής ψυχοϊστορίας, «η ιδιαίτερη εφαρμογή της ψυχανάλυσης στην ιστορική πρακτική που είναι γνωστή ως ψυχοϊστορία είναι εν πολλοίς ένα αμερικανικό φαινόμενο.»²⁰ Το πρώτο σημαντικό σημείο αναφοράς στην εξέλιξη της ψυχοϊστορίας είναι η έκδοση του βιβλίου *Young Man Luther*,²¹ το 1958, γραμμένο από τον ψυχολόγο Erik H. Erikson,²² όπου για πρώτη φορά εισάγει την έννοια *ψυχαναλυτική ψυχοϊστορία* ως μέθοδο ανάλυσης της βιογραφίας σημαντικών ιστορικών προσωπιοτήτων (εδώ του Martin Luther King). Ένα

²⁰ P. Pietikainen, and J. Ihanus (2003), «On the Origins of Psychoanalytical Psychohistory», *History of Psychology*, Vol. 6, No. 2, σελ. 171.

²¹ Όπ.π., σελ. 173.

²² Για περισσότερη βιβλιογραφία πάνω στον Erikson, ο Pietikainen προτείνει την ακόλουθη: E.H. Erikson (1939), «Observations on Sioux education», *Journal of Psychology*, Vol. 7, σελ. 101–156.

E.H. Erikson (1942), «Hitler's imagery and German youth», *Psychiatry*, Vol. 5, σελ. 475–493.

E.H. Erikson (1943), «Observations on the Yurok: Childhood and world image», *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, Vol. 35, No. 10, σελ. 257–301.

E.H. Erikson (1945), «Childhood and tradition in two American Indian tribes», *The Psychoanalytic Study of the Child*, Vol. 1, σελ. 319–350.

E.H. Erikson (1977), *Childhood and society*, Bungay, England: Triad/Granada.

E.H. Erikson (1950), «Growth and crises of the “healthy personality”», Ed. M.J.E. Senn, *Symposium on the healthy personality*, New York: Josiah Macy Jr. Foundation, σελ. 91–146.

E.H. Erikson (1956), «The problem of ego identity», *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Vol. 4, σελ. 56–121.

E.H. Erikson (1958), *Young man Luther: A study in psychoanalysis and history*, New York: W.W. Norton and Company.

E.H. Erikson (1959), «The nature of clinical evidence», Ed. D. Lerner, *Evidence and inference*, Glencoe, IL: Free Press, σελ. 75–95.

E.H. Erikson (1964), *Insight and responsibility*, New York: W.W. Norton and Company.

E.H. Erikson (1969), *Gandhi's truth: On the origins of militant nonviolence*, New York: W.W. Norton and Company.

E.H. Erikson (1975) «'Identity crisis' in autobiographic perspective», *Life history and the historical moment*, New York: W.W. Norton and Company, σελ. 17–47.

E.H. Erikson (1975), «On the nature of “psycho-historical” evidence», *Life history and the historical moment*, New York: W.W. Norton and Company, σελ. 113–168.

χρόνο νωρίτερα, ο ιστορικός τής Τέχνης και κριτικός Walter Abell²³ έχει ήδη εισαγάγει τους όρους *ψυχο-ιστορία* και *ψυχο-ιστορικός*, προτείνοντας μια «ψυχοϊστορική θεωρία του πολιτισμού»²⁴ μέσω της σύμπυξης των Τεχνών με την Ψυχολογία, την Ιστορία και άλλες κοινωνικές επιστήμες.

Σχολιάζοντας τη σχέση, που οι *ψυχοϊστορικοί* (ψυχολόγοι/ιστορικοί) οφείλουν να αναπτύξουν ανάμεσα στον εαυτό τους και στο αντικείμενο τής μελέτης τους, που θα είναι η βιογραφία ενός εξέχοντος ιστορικού προσώπου, ο Erikson τους προειδοποιεί «να κρατούν αποστάσεις από τις επιθυμίες, τις εκλογικεύσεις και τους ιδεαλισμούς τής ιστορικής εποχής μέσα στην οποία ανήκουν.»²⁵ Ο Erikson προτείνει μια «ελεγχόμενη υποκειμενικότητα, συνοδευόμενη από μια ειδική αυτογνωσία»²⁶ ως τα μέσα με τα οποία ο ψυχοϊστορικός ταυτόχρονα θα παρατηρεί και θα συμμετέχει στην ιστορία. Τέλος, ο Erikson αναγνωρίζει στους αληθινά χαρισματικούς ψυχοϊστορικούς την ικανότητα να αναγνωρίζουν την επιρροή «των υποκειμενικών ιδιοσυγκρασιών τους πάνω στις ερμηνείες που προσφέρουν»,²⁷ καθώς αναλύουν τέτοιες βιογραφίες. Εκφέροντας την κριτική του για την ποιότητα τής παρατήρησης, που δυνητικά είναι σε θέση να προσφέρει ένας ψυχοϊστορικός έναντι της παρατήρησης την οποία μπορεί να προσφέρει ένας ορθολογιστικός κλασικός επιστήμονας, ο Pietikainen σημειώνει ότι ο Erikson θεωρεί ότι:

Αυτές οι «ερμηνείες που εδράζονται στην ενσυναίσθηση» τού νοήματος ιστορικών γεγονότων απαιτούσαν εντονότατη συναισθηματική επένδυση και εμπλοκή, ενώ οι «ερμηνείες που εδράζονται στη θεωρία», αν και «σωστές», ήταν «απομακρυσμένες από

²³ Για περισσότερη βιβλιογραφία πάνω στον Abell, ο Pietikainen προτείνει την ακόλουθη: W. Abell (1957), *The collective dream in art: A psycho-historical theory of culture based on relations between the arts, psychology, and the social sciences*, USA: Harvard University Press.

²⁴ P. Pietikainen, and J. Ihanus (2003), «On the Origins of Psychoanalytical Psychohistory», *History of Psychology*, Vol. 6, No. 2, σελ. 173.

²⁵ Όπ.π., σελ. 174.

²⁶ Όπ.π.

²⁷ Όπ.π.

την εμπειρία' και λειτουργούσαν ως στείροι εξορθολογισμοί που απωθούσαν τη συναισθηματικά φορτωμένη βύθιση μέσα σε ιστορικά γεγονότα.²⁸

Υπό αυτήν την οπτική, όταν ο Erikson εξετάζει τις βιογραφίες των Maxim Gorky, Martin Luther King και Mahatma Ghandi, επιλέγει να αναζητήσει την ιστορία των κρίσεων που βιώνουν αυτοί οι «μεγάλοι άνδρες»²⁹ καθώς (επανα)διαμορφώνουν την ταυτότητά τους, όντας γεμάτος με ενσυναίσθηση για αυτούς και τις ζωές τους.

Στις προσωπικές διαμάχες των *μεγάλων ανδρών*, που εξετάζει, ο Erikson, κάνει τη διάκριση ανάμεσα σε σωματικές, προσωπικές και κοινωνικές διαμάχες, ακολουθώντας το παράδειγμα του Freud.³⁰ Σε αυτήν την προσπάθεια ο ρόλος του ψυχοϊστορικού είναι «να αποκτήσει επίγνωση των τρόπων με τους οποίους οι άνθρωποι ιστορικοποιούν το παρελθόν, με το να ξεσκεπάζει τα μοτίβα επαναλαμβανόμενης συμπεριφοράς των ανθρώπων και με το να υποβάλλει τις ιστορικές διεργασίες σε μελλοντικές επανετιμήσεις και αναπαραστάσεις.»³¹ Αυτή η άμεση αλληλεπίδραση της προσωπικής βιογραφίας των σπουδαίων προσώπων μιας εποχής με την ίδια την εποχή μέσα στην οποία ζουν, επισυμβαίνει καθώς ο Erikson υπογραμμίζει ότι το όποιο μεγαλείο εκφράζεται σε ένα άτομο, εμπεριέχει επίσης και «μια τεράστια διαμάχη του ατόμου με τον ίδιο του τον εαυτό, αλλά και με την ιστορική εποχή του εν γένει.»³²

Παράλληλα, καθώς ο ψυχοϊστορικός εξετάζει τη βιογραφία ενός εξέχοντος ιστορικού προσώπου, επισυμβαίνει μια σειρά από αλλαγές μέσα στον ίδιο τον ψυχοϊστορικό. Αυτό είναι αποτέλεσμα του γεγονότος ότι υπόκειται στους –εν πολλοίς ασύνειδους– ιδιους γνωσιο-συναισθηματικούς και λογικο-ιδεολογικούς περιορισμούς, με τρόπο ώστε το αίτημα για μια γνήσια αντικειμενικότητα να

²⁸ Όπ.π.

²⁹ Στο πρωτότυπο: *great men*. Στο: Όπ.π., σελ. 175.

³⁰ Όπ.π.

³¹ Όπ.π., σελ. 176.

³² Όπ.π., σελ. 175.

καθίσταται μάλλον μη προσβάσιμο για τον ψυχοϊστορικό. Καθώς ερμηνεύει μια σημαίνουσα ιστορική βιογραφία, ο ψυχοϊστορικός επηρεάζεται από τις δικές του ειδικές ευαισθησίες, τις ενσωματώνει στην ερμηνεία του και έτσι την μεταβάλλει απομακρύνοντάς την από μια αληθινά «αντικειμενική» ερμηνεία. Ταυτόχρονα αυτή η αλλοιωμένη ερμηνεία από το προσωπικό στοιχείο του ψυχοϊστορικού, οδηγεί τελικά και τον ίδιο τον ψυχοϊστορικό σε θελημένες ή αθέλητες αλλαγές στην ψυχοπνευματική του υπόσταση. Όπως σημειώνει ο Pietikainen, «οι ψυχοϊστορικές αφηγήσεις ενσωματώνουν τις μεταβαλλόμενες ταυτότητες των ψυχοϊστορικών.»³³ Ενδιαφέρον έχει εδώ να αναφερθούμε στην έννοια του Erikson περί *γενεακού μεταβολισμού*,³⁴ που αφορά στην ικανότητα της κάθε νέας γενιάς να αφομοιώνει ή/και να απορρίπτει ορισμένα χαρακτηριστικά γνωρίσματα της προηγούμενης. Αυτό επηρεάζει επίσης και τον κάθε ψυχοϊστορικό, όντας και ο ίδιος μέλος της γενιάς του.

Ο Pietikainen αναφέρεται επίσης στον ιστορικό και ψυχανάλυτή Bruce Mazlish,³⁵ ο οποίος εξετάζει τη σχέση μεταξύ Ιστορίας και Ψυχανάλυσης. Ο Mazlish πιστεύει ότι «η ψυχανάλυση βοηθά τους ιστορικούς να ανακαλύψουν αυτό που τα ιστορικά πρόσωπα ‘εννοούσαν πραγματικά’»,³⁶ ενώ θεωρεί πως η

³³ Όπ.π., σελ. 177.

³⁴ Στο πρωτότυπο: *metabolism of generations*. Στο: Όπ.π.

³⁵ Για περισσότερη βιβλιογραφία πάνω στον Mazlish, ο Pietikainen προτείνει την ακόλουθη: B. Mazlish (1963), *Psychoanalysis and history*, Ed. E. Cliffs, NJ: Prentice Hall. B. Mazlish (1966), *The riddle of history*, New York: Harper and Row. B. Mazlish (1988), *James and John Stuart Mill*, New Brunswick, NJ: Transaction Books. B. Mazlish (1990), *The leader, the led, and the psyche: Essays in psychohistory*, Hanover, NH: Wesleyan University Press. B. Mazlish (1990), «Prolegomena to psychohistory», *The leader, the led, and the psyche: Essays in psychohistory*, Hanover, NH: Wesleyan University Press, σελ. 127–138. B. Mazlish, and R. Buultjens (Eds.) (1993), *Conceptualizing global history*, Boulder, CO: Westview Press.

³⁶ P. Pietikainen, and J. Ihanus (2003), «On the Origins of Psychoanalytical Psychohistory», *History of Psychology*, Vol. 6, No. 2, σελ. 178.

ψυχοϊστορία είναι μάλλον πιο χρήσιμη ειδικά στις βιογραφικές μελέτες. Διαιτηρώντας μια κριτική προσέγγιση για την Ψυχοϊστορία, ο Mazlish παρουσιάζει τα εξής πιθανά μειονεκτήματα:

- Η αναληθής ή υπερβολική εξαγωγή συμπερασμάτων από τις γραπτές πηγές.
- Η πιθανή λαθεμένη ερμηνεία του υλικού της έρευνας.
- Ο ψυχολογικός αναγωγισμός.
- Η τάση τα ιστορικά πρόσωπα να γίνονται αντιληπτά ως «τύποι προσωπικοτήτων», π.χ. επαναστατική ή απολυταρχική προσωπικότητα.
- Η απλοϊκή μετακίνηση από το «προσωπικό» στο «δημόσιο».
- Τα προβλήματα με την επικύρωση και επαλήθευση κατά την ανάλυση παρελθουσών προσωπικοτήτων.³⁷

Η Ψυχοϊστορία ακολουθεί εν πολλοίς την τύχη της Ψυχανάλυσης, η οποία σήμερα διέρχεται μία περίοδο κριτικής αναθεώρησης. Οι Cullenward & al, στην κριτική τους για την Ψυχοϊστορία, παραπέμπουν στον Asimov,³⁸ ο οποίος υπογράμμισε πως «η ψυχοϊστορική ανάλυση, βασιζόμενη στα συναισθήματα και τις αντιδράσεις που λαμβάνουν χώρα χωρίς γνώση του μέλλοντος, καθίστανται δίχως σημασία.»³⁹ Με άλλα λόγια, εδώ φωτίζεται η ανάγκη ο ψυχοϊστορικός να αναλύει το βίο του σημαίνοντος προσώπου, έχοντας πάντοτε στο νου του τον τρόπο με τον οποίο αυτός ο βίος επέδρασε τόσο στο άμεσο μέλλον του ίδιου του υπό ανάλυση προσώπου, όσο και στο πιθανό μέλλον του ίδιου του ψυχοϊστορικού, που το αναλύει.

Στην ιστορική ανάλυσή του πάνω στην εμφάνιση και εδραίωση της Ψυχοϊστορίας, ο Ellowitz επεκτείνει την υφιστάμενη κριτική για την Ψυχοϊστορία, λέγοντας ότι «υπολείπεται της εξατομικευμένης θεραπευτικής

³⁷ Όπ.π.

³⁸ Για περισσότερη βιβλιογραφία πάνω στον Asimov, οι Cullenward et al. προτείνουν την ακόλουθη: I. Asimov I (1991), «Prelude to Foundation», Bantam, New York.

³⁹ D. Cullenward, L. Schipper, A. Sudarshan, and R. B. Howarth (2011), «Psychohistory revisited: fundamental issues in forecasting climate futures», *Climatic Change* Vol. 104, USA: Editions Springer, σελ. 471.

δύναμης που έχει η ψυχανάλυση.»⁴⁰ Όντως, η Ψυχοϊστορία δεν έρχεται να διαγράψει μια θεραπευτική πορεία για το αντικείμενό της, δηλαδή για το υπό ψυχαναλυτική ερμηνεία ιστορικό πρόσωπο, ούτε μπορεί να το βοηθήσει στα κρίσιμα σημεία του βίου του, αφού κάθε ψυχοϊστορική μελέτη επισυμβαίνει μετά το θάνατο του σημαίνοντος προσώπου. Εντούτοις, ο Ellowitz δηλώνει την άποψη ότι «το παιδί είναι ο πατέρας του άνδρα»⁴¹ και σημειώνει την προσήλωση, που επιδεικνύει η Ψυχοϊστορία για την παιδική ηλικία του υπό μελέτη ιστορικού προσώπου, ως μία από τις μεγάλες της αρετές:

Το πώς ο καθένας μας μεγάλωσε και το πώς βλέπουμε τις πρώτες εμπειρίες της ζωής μας εν τέλει επηρεάζει το πώς βλέπουμε την παιδική ηλικία γενικά και το πώς μεγαλώνουμε τα δικά μας παιδιά. Η έμφαση της ψυχανάλυσης στη σημασία της πρώτης παιδικής ηλικίας είναι αυτό που καθοδήγησε πολλούς κλινικούς και ακαδημαϊκούς της ψυχοϊστορίας (στην έρευνά τους). Πράγματι, η επικέντρωση στην παιδική ηλικία και η ιστορία της είναι εγγενής στην ψυχοϊστορία και μία από τις μεγάλες της δυνάμεις.⁴²

Ιδιαίτερα επικριτικός απέναντι στην ψυχοϊστορική πρακτική στέκεται ο Stannard, την οποία αντιλαμβάνεται ως *α-ιστορική*,⁴³ μη αναγνωρίζοντάς της την απαραίτητη αντικειμενικότητα, την οποία θεωρεί πως είναι σε θέση να εργαλειοποιεί μόνο ένας ιστορικός πάνω στο βίο κάποιου σημαίνοντος προσώπου. Ο Stannard ταυτόχρονα θεωρεί πως η ψυχαναλυτική θεωρία είναι μια ψευδαίσθηση, όπως μάλιστα την εννοεί ο Freud, η οποία δηλαδή αν και δεν είναι πάντοτε απαραίτητα σε αντίθεση ή αντιπαράθεση με την πραγματικότητα, «είναι παρόλα αυτά πάντοτε μια μορφή μηχανισμού εκπλήρωσης επιθυμιών.»⁴⁴

⁴⁰ P.H. Ellowitz (2018), *The Making of Psychohistory. Origins, Controversies, and Pioneering Contributions*, New York: Routledge, σελ. 31.

⁴¹ Όπ.π., σελ. 37.

⁴² Όπ.π.

⁴³ Στο πρωτότυπο: *ahistorical*. Στο: D.E. Stannard (1980), «The Failure of Psychohistory», *Shrinking History. On Freud and the Failure of Psychohistory*, New York: Oxford University Press, σελ. 151.

⁴⁴ Όπ.π., σελ. 154.

Εν τέλει, ο Stannard παραδέχεται μόνο την ψυχοϊστορική εργασία του Erikson ως «άξιας επιστημονικού θαυμασμού.»⁴⁵

Εφαρμόζοντας μια συνδυαστική οπτική, ο Belzen κατά την ιστορικό-πολιτισμική του προσέγγιση πάνω στην Ψυχολογία της Θρησκείας, ορίζει την Ψυχοϊστορία ως τη «συστηματική χρήση της ψυχολογίας κατά την ιστορική έρευνα.»⁴⁶ Και εκείνος ανατρέπει στην ψυχοϊστορική εργασία του Erikson, την οποία θεωρεί υποδειγματική στην προσπάθειά της να αναγνωρίσει την «εξατομικευμένη διαπλοκή ενός σώματος που καθοδηγείται από το ένστικτο με την επενέργεια της κανονιστικής δυναμικής των συμβόλων.»⁴⁷ Έτσι, ο Belzen συμφωνεί με τον Erikson όταν υποστηρίζει ότι ο καλός ψυχοϊστορικός οφείλει να μελετά το επιλεγμένο ιστορικό πρόσωπο διαμέσου της μελέτης των εξής τριών σημείων:

- Το σώμα και όλα όσα αυτομάτως προέρχονται από αυτό.
- Το Εγώ, ως την ιδιοσυγκρασιακή σύνθεση της εμπειρίας.
- Τις κοινωνικές δομές μέσα στις οποίες πραγματώνεται η προσωπική ιστορία του βίου του υπό μελέτη προσώπου. Το ήθος και ο μύθος αυτών των κοινωνικών δομών διαμορφώνουν το υποκείμενο, ενώ σε περιπτώσεις εξεχόντων ατόμων, οι κοινωνικές δομές διαμορφώνονται και από το ήθος και το μύθο του κάθε εξέχοντος ατόμου.⁴⁸

Εν κατακλείδει, στο σημείο αυτό θα μπορούσαμε να αναφέρουμε την ψυχαναλυτική εργασία του Jung, μέρος της οποίας θα μπορούσε να θεωρηθεί ως περίπτωση μιας πρώιμης ψυχοϊστορικής προσέγγισης κατά την ψυχαναλυτική εργασία του με τους ασθενείς του. Σύμφωνα με τον Ryce-Menuhin, στη μελέτη του της σχέσης της Ψυχολογίας του Jung με τις μεγάλες μονοθεϊστικές

⁴⁵ Όπ.π., σελ. 155.

⁴⁶ J.A. Belzen (1997), «The Historicocultural Approach in the Psychology of Religion: Perspectives for Interdisciplinary Research», *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 36, No. 3, σελ. 365.

⁴⁷ Όπ.π.

⁴⁸ Όπ.π.

Θρησκείες τού Ιουδαϊσμού, του Χριστιανισμού και του Ισλάμ, για τον Jung μέρος τής ψυχαναλυτικής θεραπείας ήταν «η συμπερίληψη τής ιστορικής συγκυρίας μέσα στην οποία βρισκόταν τόσο ο ίδιος όσο και οι ασθενείς του.»⁴⁹ Εμπνευσμένος από τη μυστικιστική πρακτική των αλχημιστών, ο Jung επέλεγε να θεωρεί τη θεραπεία ως μια διεργασία, που επισυμβαίνει τόσο στην προσωπική ιστορία τού θεραπευόμενου όσο και στη συλλογική ιστορία τού κόσμου, ώστε η προσωπική θεραπεία τού ατόμου να αποτελέσει πιθανή θεραπεία για ολόκληρη την ανθρωπότητα.

Ε. Μεθοδολογία.

Σε αυτό το κεφάλαιο θα αναλύσουμε τη μεθοδολογία, την οποία επιλέγουμε να ακολουθήσουμε για τη μελέτη μας. Αρχικά θα παραθέσουμε ένα γενικό θεωρητικό πλαίσιο, ενώ στη συνέχεια θα παρουσιάσουμε επιγραμματικά τη δομή, που θα ακολουθήσουμε σε κάθε κεφάλαιο τής μελέτης μας.

1. Γενικό θεωρητικό πλαίσιο.

Η παρούσα μελέτη στοιχειοθετείται μέσα στο σημερινό ιστορικό συγκείμενο αυτού που ο Heelas ονομάζει *μετανεωτερική θρησκεία*⁵⁰ στην εργασία του πάνω στην εξέλιξη τού μεταμοντέρνου πολιτισμού. Για την καλύτερη κατανόηση τού όρου, ο Heelas αναφέρεται στα στοιχεία τα οποία ο Beckford⁵¹ αναγνωρίζει ότι

⁴⁹ J. Ryce-Menuhin (1994), «Jung and Monotheisms. Judaism, Christianity, and Islam», London: Routledge, σελ. 17.

⁵⁰ Στο πρωτότυπο: *postmodern religion*. Στο: P. Heelas (2005), «Postmodernism», *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. J.R. Hinnells, USA and Canada: Routledge, σελ. 272.

⁵¹ Για περισσότερη βιβλιογραφία πάνω στον Beckford, ο Heelas προτείνει την ακόλουθη: J.A. Beckford (1992), «Religion, Modernity and Post-modernity», Ed. B.R. Wilson, *Religion: Contemporary Issues*. London: Bellew, σελ. 11–23.

περιγράφουν τη μετανεωτερική μας εποχή εν γένει, και ειδικά τη μετανεωτερική θρησκεία:

- Μία άρνηση να θεωρηθούν τα θετικιστικά, ορθολογιστικά, συντελεστικά κριτήρια ως το αποκλειστικό πρότυπο μιας γνώσης που αξίζει να αποκτηθεί.
- Μία προθυμία να συνδυαστούν σύμβολα από ανόμοιους κώδικες ή πλαίσια νοήματος, ακόμα και με το κόστος ασυνεχειών και εκλεκτικισμών.
- Έναν εορτασμό του αυθόρμητου, της αποσπασματικότητας, της επιφανειακότητας, της ειρωνείας και της διάθεσης για παιχνίδι.
- Μία προθυμία να εγκαταλειφθεί η έρευνα για πρωταρχικούς ή θριαμβευτικούς μύθους, αφηγήσεις ή πλαίσια γνώσης.⁵²

Οι παραπάνω τέσσερις παρατηρήσεις σημειώνουν την ανάγκη μας να ακολουθήσουμε μια αφηγηματικά «ανοιχτή» διεπιστημονική προσέγγιση, καθώς επιχειρούμε την ψυχοϊστορική μελέτη του βίου του βιβλικού Ιακώβ. Σε αυτήν την μελέτη θα κινηθούμε προσεχτικά ανάμεσα στην κριτική προσέγγιση και τη συνειρμική ενσυναίσθηση, απομακρυνόμενοι από τα αυστηρά συστήματα του ρασιοναλισμού του Διαφωτισμού. Θεωρούμε πως μία τέτοια προσέγγιση είναι πιο έντιμη στην περίπτωση μας, αφού δεν προερχόμαστε από μια πρότερη θεολογική ή ψυχαναλυτική παιδεία. Εντούτοις, πιστεύουμε ότι μπορούμε να προσφέρουμε μια ιδιαίτερη συνδυαστική και διεπιστημονική παρατήρηση, η οποία ελπίζουμε να μπορέσει να δώσει αναπάντεχες ερμηνείες τής ζωής του Ιακώβ, πάντοτε μέσα στο πλαίσιο τής μετανεωτερικής θρησκείας.

Επιπλέον, αισθανόμαστε κοντά στα ευρήματα τής μελέτης του Segal πάνω στον μύθο και το θρησκευτικό τελετουργικό, όπου εκφράζεται η προτροπή – στο σημερινό ιστορικό συγκείμενο– να προσπαθούμε να «συμφιλιώσουμε τον μύθο με τη σύγχρονη θρησκεία.»⁵³ Δίχως να παραβλέπουμε το θεολογικό περιεχόμενο τής ζωής του βιβλικού Ιακώβ, με τη συνεπάγωση θετική επιρροή που μπορεί ο βίος του να έχει για το σύγχρονο άνθρωπο, λειτουργώντας ως άξιο

⁵² P. Heelas (2005), «Postmodernism», *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. J.R. Hinnells, USA and Canada: Routledge, σελ. 272.

⁵³ R.A. Segal (2005), «Myth and ritual», *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. J.R. Hinnells, USA and Canada: Routledge, σελ. 356.

παράδειγμα προς μίμηση, επιλέγουμε να κοιτάζουμε τη βιβλική εξιστόρηση ως ακριβή ιστορική καταγραφή, αποφεύγοντας να εξετάσουμε ποια σημεία της μπορούν να είναι «μυθικά», δηλαδή αποτέλεσμα άλλων αυθαίρετων καταγραφών, οι οποίες μπορεί να έχουν στηριχθεί σε ανακριβείς μαρτυρίες ή ερμηνείες. Ο Segal επιμένει επίσης στο να αντιληφθούμε τον μύθο ως την έκφραση μιας πρωτο-επιστήμης, στοχεύοντας στο να μετατρέψει το μύθο σε επιστήμη «αντί του να τοποθετήσει τον μύθο απέναντι από την επιστήμη.»⁵⁴ Στην παρούσα μελέτη θεωρούμε χρήσιμη αυτήν την ανθρωπολογική του ματιά σε ό,τι αφορά μια γόνιμη επανεξέταση τής σχέσης ανάμεσα στη μυθική και επιστημονική εξέταση τού βίου τού Ιακώβ.

Στη δόμηση της στρατηγικής μας κατά την ψυχοϊστορική ανάγνωση τής ζωής τού Ιακώβ, δανειζόμαστε το πνεύμα τής αποφαιτικής θεολογίας τού Ψευδο-Διονύσιου Αρεοπαγίτη, όπως αυτή σχολιάζεται από τον King στη μελέτη του για τη σχέση Μυστικισμού και πνευματικότητας.⁵⁵ Σύμφωνα με τον King, στην αποφαιτική διδασκαλία τού Ψευδο-Διονύσιου μιλάμε για τον Θεό βάσει εκείνων των πραγμάτων τα οποία πάντοτε ξεπερνούν τα όρια τής ανθρώπινης αντίληψης. Συνεπώς, αναφερόμαστε στην *αρνητική* όψη τού Θείου, εκείνου που βρίσκεται πάντοτε πέρα από το όριο τής ανθρώπινης γλώσσας: του μυστικού στοιχείου τού Θεού, και σε αντίθεση με την Καταφατική Θεολογία, η οποία περιγράφει αυτό που «είναι» ο Θεός, π.χ. παντοδύναμος, παντεπόπτης, κλπ. Στην παρούσα μελέτη ενδιαφερόμαστε ακριβώς για μια τέτοια «αποφατική» ανάγνωση τού βίου τού βιβλικού Ιακώβ, ειδικά όταν επιχειρούμε να μιλήσουμε για ψυχικά «τοπία», που θα θεωρήσουμε ότι ίσως επισυμβαίνουν μέσα του, σε κρίσιμες στιγμές τής ζωής του, καθώς θα επιχειρούμε να αναλύσουμε τέτοιες στιγμές υπό μια ψυχαναλυτική οπτική. Το δάνειο, που επιχειρούμε, εμπνεόμενοι από την

⁵⁴ Όπ.π.

⁵⁵ R. King (2005), «Mysticism and spirituality», *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Ed. J.R. Hinnells, USA and Canada: Routledge, σελ. 307-308.

Αποφατική Θεολογία, δεν αφορά φυσικά σε μια απόπειρα θεολογικής ερμηνείας τής ζωής τού Ιακώβ, αντικείμενο που εξολοκλήρου ξεπερνά τις επιστημονικές μας δυνατότητες, αλλά δανειζόμαστε μόνο το διαλεκτικό *paradigm* με το οποίο ο Ψευδο-Διονύσιος δομεί μέρος της θεολογικής του σκέψης, ως μιας χρήσιμης –για τους στόχους τής παρούσας μελέτης– διανοητικής και γνωστικής διεργασίας. Σε αυτό συνηγορεί με εύγλωττο τρόπο και ο ίδιος ο King, καθώς περαιτέρω επεξηγεί την αποφατική σκέψη τού Ψευδο-Διονύσιου, γράφοντας:

Θα είμαστε σαν γλύπτες που έχουμε ξεινήσει να χαράζουμε ένα άγαλμα. Αφαιρούμε κάθε εμπόδιο στην καθαρή θέαση τής κρυμμένης εικόνας, και απλά με αυτή τη δράση τής αφαίρεσης (στο πρωτότυπο *aphairesis*, άρνησης) εμφανίζουμε την ομορφιά που είναι κρυμμένη.⁵⁶

Όπως γίνεται αντιληπτό, αυτή η προσέγγιση συγγενεύει με τη φαινομενολογική μέθοδο τού Edmund Husserl.⁵⁷ Λόγω του ότι καλούμαστε να αναλύσουμε το βίο τού Ιακώβ, προτείνοντας μια δυναμική σχέση μεταξύ ιστορικής και ψυχαναλυτικής ανάγνωσης –επιλογή, που συμφωνεί με την ερευνητική μεθοδολογία τής Ψυχοϊστορίας–, σκεφτόμαστε ότι στο πλαίσιο τής νεωτερικότητας είναι πλέον γενικά αποδεκτό το ότι η όποια ψυχική κατάσταση τού ατόμου βρίσκεται πάντα σε ευθεία σχέση αλληλεπίδρασης με τα πολιτισμικά στοιχεία της εποχής μέσα στην οποία το άτομο ζει. Ειδικά για θέματα ψυχικών ασθενειών και της δυνητικής σχέσης τους με εκδηλώσεις θαυμαστών επεισοδίων, οι Hoffman et. al. σημειώνουν ότι πάντοτε είναι ο πολιτισμός που προσδιορίζει τι καθιστά κάτι ψυχική ασθένεια, και για αυτό είναι προτιμότερο να εννοείται η ψυχική ασθένεια «ως εκδήλωση κοινωνικών και συστημικών προβλημάτων, παρά ως προσωπικό πρόβλημα τού ατόμου που εκδηλώνει μια ψυχική ασθένεια».⁵⁸

⁵⁶ Όπ.π., σελ. 308.

⁵⁷ Για καλύτερη εμβάθυνση στη φαινομενολογία τού Husserl, παραπέμπουμε στο: E. Husserl (2020), *Για τη Φαινομενολογία της Συνείδησης του Εσωτερικού Χώρου*, μτφρ. Ν. Σουέλτζής, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

⁵⁸ L. Hoffman, and M. Kurzenberger (2008), «The Miraculous and Mental Illness», *Miracles. God, Science, and Psychology in the Paranormal, Volume 3: Parapsychological Perspectives*, Ed. H.J. Ellens, USA: Praeger, σελ. 83.

Σημαντικό, τέλος, κρίνουμε το να τονίσουμε την κομβική σημασία της γλώσσας, την οποία χρησιμοποιούμε στο παρόν πόνημα, ειδικά όταν θα επιχειρήσουμε να περιγράψουμε ψυχικές καταστάσεις ορισμένων εξαιρετικών στιγμών της ζωής του Ιακώβ, όπως, για παράδειγμα, τα «υπερβατικά» επεισόδια (η πάλη με τον Άγγελο, κ.ά.) τα οποία βιώνει υπό συγκεκριμένες συνθήκες που είναι κρίσιμες για την πορεία της ζωής του. Όπως υπογραμμίζουν οι Hoffman et. al., ειδικά σε ό,τι αφορά στην επιλογή θεραπευτικής στρατηγικής ψυχικών νοσημάτων, η γλώσσα, που χρησιμοποιούμε κατά την ψυχαναλυτική μελέτη, είναι αυτή που θα καταδείξει τελικά αν η θεραπεία θα πρέπει να βασιστεί «σε πνευματικές πρακτικές, στην αντιμετώπιση πρωταρχικά των βιολογικών συμπτωμάτων του υπό ανάλυση άτομο, ή τέλος σε ψυχοθεραπευτικές πρακτικές.»⁵⁹ Στον Ιακώβ, επιλέγουμε πρωτίστως να ακούσουμε την ίδια τη γλώσσα που χρησιμοποιεί ο ίδιος, όταν επιχειρεί –μέσα στη βιβλική εξιστόρηση– να περιγράψει και να κατανοήσει καλύτερα αυτά που του συμβαίνουν, τόσο σε ό,τι αφορά στις πραγματικές σχέσεις του με τα μέλη της οικογένειάς του, όσο και σε ό,τι αφορά άλλες «υπερβατικές» στιγμές, που άπτονται της προσωπικής πνευματικής του σχέσης με τον Θεό. Όπως σημειώνουν και οι Hoffman et. al., η γλώσσα, που χρησιμοποιούμε κάθε φορά, «έχει σημασία.»⁶⁰

2. Δομή ανά κεφάλαιο.

Στο πρώτο κεφάλαιο επικεντρωνόμαστε στις σχέσεις ανάμεσα στα μέλη της οικογένειας του Ιακώβ, όπως αυτές περιγράφονται στο βιβλίο της Γένεσης. Ξεκινάμε με μια γενική παρουσίαση των αντιλήψεων που συναντώνται περί οικογένειας κατά την εποχή της Παλαιάς Διαθήκης, ακολουθούμενης από μια

⁵⁹ Όπ.π.

⁶⁰ Όπ.π.

σύντομη βιογραφία τής ζωής τού βιβλικού Ιακώβ. Ακολουθεί η ανάλυση τής σχέσης τού Ιακώβ με τον πατέρα του, τον Ισαάκ. Εδώ αναλύουμε την εξαπάτηση την οποία πραγματοποιεί ο Ιακώβ εναντίον του και φωτίζουμε ψυχαναλυτικά τη σχέση ανταγωνισμού ανάμεσα σε πατέρα και γιο. Στη συνέχεια επικεντρωνόμαστε στη σχέση του Ιακώβ με την μητέρα του Ρεβέκκα, καθώς εξετάζουμε την πλεκάνη που στήνουν και οι δύο ενάντια στον Ισαάκ, προκειμένου ο Ιακώβ να υφαρπάξει την ευλογία που κανονικά προορίζεται για τον πρωτότοκο γιο τού Ισαάκ, τον Ησαύ, τον δίδυμο αδελφό τού Ιακώβ. Εδώ επιχειρούμε να φωτίσουμε διαφορετικά το ρόλο που διαδραματίζει η Ρεβέκκα σε αυτήν την πλεκάνη, προτείνοντας ότι με αυτήν η Ρεβέκκα επιχειρεί μια ιδιαίτερη «απελευθέρωση» τού Ιακώβ, μάλιστα όντας σε πλήρη (αλλά κρυφή) συνεννόηση με τον Ισαάκ. Στη συνέχεια, εξετάζουμε τη «θηλυκή» συμπεριφορά τού Ιακώβ και την αντιμετωπίζουμε ως λογοτεχνική ένδειξη τού ψυχοπνευματικού του προορισμού. Έπειτα, ακολουθεί η εξέταση τής σχέσης τού Ιακώβ με τον δίδυμο αδελφό του, τον Ησαύ. Εδώ στεκόμαστε στο γεγονός τής διπλής εξαπάτησης τού Ιακώβ ενάντια στον Ησαύ, αναλύοντας την υφαρπαγή των πρωτοτοκίων έναντι «πινακίου φακής», αλλά και την υφαρπαγή τής ευλογίας τού Ισαάκ προς τον Ησαύ. Επιπλέον, αναλύουμε την «αρσενική» φύση τού Ησαύ—σε αντιπαράθεση με τη «θηλυκή» τού Ιακώβ— προκειμένου να ανακαλύψουμε και εκεί τη λογοτεχνική έκφραση τού αληθινού προορισμού τού Ησαύ. Ιδιαίτερο βάρος ρίχνουμε στην ψυχαναλυτική ανάλυση τού γεγονότος ότι ο Ιακώβ γεννιέται «γαντζωμένος» από τη φτέρνα τού αδελφού του ως ενδεικτικό στοιχείο μιας ψυχικής διαταραχής, η οποία εκκινεί από ένα συναίσθημα φθόνου τού Ιακώβ εναντίον του Ησαύ. Ο φθόνος τού Ιακώβ θα αναλυθεί ως μία πολύ ισχυρή κινητήρια δύναμη, η οποία αργότερα τον οδηγεί στις πράξεις εξαπάτησης εναντίον του δίδυμου αδελφού του. Ολοκληρώνοντας το πρώτο Κεφάλαιο, επικεντρωνόμαστε στη σχέση ανάμεσα στον Ιακώβ και τον θείο του Λάβαν, κατά τη διάρκεια της εικοσαετούς αυτοεξορίας τού Ιακώβ στη χώρα τού θείου του.

Παρατηρούμε το μηχανισμό των αλληπάλληλων εξαπατήσεων ανάμεσα στους δύο άνδρες, τόσο ως παθολογικό σύμπτωμα ενός ψυχικού φαύλου κύκλου, ο οποίος εμπλέκει και τους δύο, όσο και ως μέσου για την επερχόμενη επίλυση τού φθόνου τού Ιακώβ, κάτι που θα του επιτρέψει να εισέλθει σε μια μεταμορφωτική περίοδο τής ζωής του ως γενάρχη τού Ισραήλ.

Στο δεύτερο Κεφάλαιο εκκινούμε από το επεισόδιο τής πάλης τού Ιακώβ με τον Άγγελο, όπως αυτό μάς παραδίδεται μέσα στο βιβλικό κείμενο τής Γένεσης. Αρχικά, αναλύουμε αυτήν τη θεοπτική εμπειρία τού Ιακώβ, διερευνώντας το ψυχοπνευματικό της νόημα. Στη συνέχεια, επιλέγουμε να αντιμετωπίσουμε την πάλη τού Ιακώβ με τον Άγγελο πρωταρχικά ως την υπαρκτική πάλη τού Ιακώβ με τον ίδιο του τον εαυτό, και εν τέλει μια πάλη με τον προσορισμό που έχει ορίσει για αυτόν ο Θεός ήδη από τότε που ο Ιακώβ ήταν ακόμα αγέννητος μέσα στη μήτρα τής μητέρας του. Επιπλέον, δίνουμε ιδιαίτερη βαρύτητα στο γεγονός ότι το βιβλικό κείμενο περιγράφει τη μεγάλη αγωνία και τον φόβο θανάτου που αισθάνεται ο Ιακώβ, μόλις πληροφορείται ότι ο Ησαΰ πλησιάζει προς το μέρος του συνοδεία τετρακοσίων ανδρών. Αυτή η ιδιαίτερα επιβαρυσμένη ψυχοπνευματική κατάσταση τού Ιακώβ αφήνει περιθώριο να αναλογιστούμε το ενδεχόμενο να παρουσιάζει εκεί ένα επεισόδιο *νευρωσικής κατάθλιψης*, ενδεχόμενο το οποίο εξετάζουμε αναλυτικά.

Στο τρίτο Κεφάλαιο της μελέτης μας, επικεντρωνόμαστε στην ανάλυση και βαθύτερη κατανόηση τής ψυχοπνευματικής ωρίμανσης τού Ιακώβ. Εκκινούμε από τη μελέτη του ονείρου τής *Κλίμακος*, το οποίο, αν και είναι προγενέστερο τής πάλης τού Ιακώβ με τον Άγγελο –και συνεπώς της στιγμής όπου ξεκινά να εκδηλώνεται η ψυχοπνευματική μεταμόρφωσή του–, εντούτοις λειτουργεί ως προαπεικόνιση αυτής της μεταμόρφωσης και προδήλωση τής επιθυμίας τού Θεού για τον Ιακώβ. Το όνειρο τής Κλίμακος εξετάζεται τόσο σε σχέση με τις επικρατούσες αντιλήψεις περί των ονείρων στην εποχή τής Παλαιάς Διαθήκης, όσο και ως σύμβολο τής επικείμενης *αύξησης* τού Ιακώβ, αλλά και γενικά όλων

των ανθρώπων. Επιπλέον, αναλύουμε τη διεργασία, που οδηγεί τον Ιακώβ στο να μεταμορφωθεί, διακρίνοντας τρία κρίσιμα στάδια: το *προ-οριακό*, το *οριακό* και το *μετα-οριακό* στάδιο της ψυχοπνευματικής ανέλιξης του. Ακολουθεί η εξέταση τού τρόπου με τον οποίο ο Ιακώβ φτάνει στην *ολοκληρία* και την *τελείωση* της ζωής του. Ως ενδείξεις και των δύο, αναλύουμε αρχικά το επεισόδιο της συμφιλίωσης των δύο δίδυμων αδελφών ως την κρίσιμη (θετική) ένδειξη της μεταμορφωμένης ψυχοπνευματικής ταυτότητας τού Ιακώβ, η οποία τον εισάγει στην περίοδο *ολοκληρίας* της ζωής του, δηλαδή της πραγμάτωσης τού προορισμού του ως γενάρχη τού Ισραήλ. Έπειτα, αναλύουμε τον τρόπο με τον οποίο ο Ιακώβ πεθαίνει και πενθείται από τους γιους του, τον λαό τού Ισραήλ και ολόκληρη την Αίγυπτο, ως την οριστική ένδειξη της *ολοκληρίας* και της ταιριαστής *τελείωσης* της θαυμαστής ζωής του. Τέλος, στεκόμαστε με ιδιαίτερη έμφαση στο γεγονός της μετονομασίας του σε *Ισραήλ* από τον Άγγελο, γιατί βλέπουμε εκεί το σημείο, όπου ο Ιακώβ αρχίζει να επιλύει τα πρότερα ηθικά του παραπτώματα και τις παλαιότερες ψυχικές του συγκρούσεις. Πρόκειται για μία εξαιρετικά σημαντική στιγμή, μιας και εκεί εκδηλώνεται για πρώτη φορά η μελλούμενη *ολοκληρία* και *τελείωση* τού Ιακώβ, καθώς επισυμβαίνει η πρώτη επιστροφή του στη «χώρα» τού πατέρα, μετά την εικοσαετή του εξορία, όντας αποφασισμένος να αντιμετωπίσει τη δικαιολογημένη οργή τού αδελφού του, Ησάυ.

Η παρούσα μελέτη ολοκληρώνεται με συζήτηση των ευρημάτων και, τέλος, παραδίδεται στον αναγνώστη η βιβλιογραφία που συνοδεύει το έργο μας.