

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ: ТРУДЫ

---

### ОБ ОСНОВНЫХ НАПРАВЛЕНИЯХ СОВЕТСКОЙ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ 1920-Х ГГ.

*Дамте Давид Соломонович*

1920-е годы в истории отечественного религиоведения — период важный и мало изученный. В психологии религии этого времени развивались и конкурировали друг с другом несколько подходов — физиологический, психоаналитический, марксистский, — каждый из них пытался создать собственную картину религиозного сознания, по-своему раскрывая его истоки. Исход этой борьбы известен: при внешней поддержке победу одержал марксизм. Однако детали процесса и содержание каждого из подходов до сих пор почти никак не освещены в отечественной литературе<sup>1</sup>. Между дореволюционным и позднесоветским периодами развития

---

<sup>1</sup> См.: Антонов К. М. Психология «страха смерти» vs социология «контр-революционной идеологии»: полемика М. Н. Покровского и И. И. Скворцова-Степанова (1922–1923) и пути изучения религии в СССР // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2016. Вып. 5. С. 73–98. Фолиева Т. А. Психоаналитические теории в психологии религии // Известия Иркутского государственного университета. Серия Политология. Религиоведение. 2015. № 1. С. 219–226. Ее же. Сабина Шпильрейн: религия, как клинический случай // <https://religious.life/2018/01/folieva-sabina-shpilrejn-religija-kak-klinicheskij-sluchaj/>. Метель О. В. Изучение религиозной проблематики в стенах Коммунистической академии: от кабинета религиозной идеологии к антирелигиозной секции // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 69. С. 71–86. Некоторые шаги в этом направлении были сделаны нами в статьях: Дамте Д. С. Психоанализ и религия: взгляд советских исследователей // Отечественная и зарубежная психология религии: параллели и пересечения в прошлом и настоящем: коллективная монография / [Сост. К. М. Антонов]. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 149–165. Его же. Психология религии В. И. Мамлеева // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Т. 80, № 6. С. 83–96.

отечественной психологии религии образовался существенный пробел. В настоящей работе мы — конечно, не в полной мере — постараемся его заполнить.

*Физиологическое направление: Ю. А. Вавильев и В. В. Савич.*

В первой половине XX века широкое распространение получил физиологический подход к исследованию явлений культуры, морали и религии. Его популярности, с одной стороны, способствовал бурно развивавшийся в то время психоанализ З. Фрейда и его школы с присущим ему акцентом на сексуальной энергии и влечениях человека. С другой стороны, эту тенденцию поддержал сформировавшийся под влиянием учения И. П. Павлова о рефлексах бихевиоризм с его стремлением к максимально объективному и ясному описанию человеческой жизни в категориях «стимул» — «реакция»<sup>1</sup>. С физиологическим направлением, о котором мы говорим сейчас, их объединяет вектор развития («биологизм» или «органицизм»), однако во многих существенных моментах, касающихся, в том числе, вопросов психологии религии и культуры, они серьезно расходятся.

В чем же заключалась специфика физиологического подхода?

В предисловии к книге одного из наиболее известных его представителей Ю. А. Васильева<sup>2</sup>, написанном В. Е. Осиповым, читаем: «Физиологическое направление в психологии заключается в искании и установлении тех процессов жизнедеятельности животного и особенно человеческого организма, которые лежат в основе субъективных реакций, составляющих содержание душевной жизни»<sup>3</sup>. В этой краткой и ясной формулировке представлено базовое положение рассматриваемого направления психологии религии.

---

<sup>1</sup> Бихевиоризм не оказал какого-либо серьезного воздействия на отечественную психологию (и, тем более, психологию религии и культуры) тех лет, поэтому в статье он не рассматривается.

<sup>2</sup> К сожалению, на данный момент мы не располагаем какими-либо данными о личности этого ученого.

<sup>3</sup> Осипов В. Е. Предисловие // Васильев Ю. А. Очерки физиологии духа. Опыт объективной трактовки душевных явлений. Пг.: Сеятель, 1923. С. 3.

В отличие от ряда психологов и философов, отстаивавших точку зрения о том, что чувства становятся религиозными под влиянием известной направленности представлений человека, то есть, об отсутствии какого-либо специфически религиозного чувства<sup>1</sup>, Васильев убежден в наличии последнего. Он называет его «постоянной эмотивной реакцией»<sup>2</sup>. Физиологически эта эмоция проявляется «в изменении пульса, распределении крови и в изменении дыхательного ритма ... и возбуждается при виде каких-либо осязательных знаков: креста, Евангелия, церковной обстановки; при слушании чтения Священного Писания и духовного пения, латинских слов, славянских ..., при вкусовых ощущениях (таинство Евхаристии) и т. д.»<sup>3</sup>.

По Васильеву, такая реакция напоминает условный рефлекс, формирующийся в детстве и в дальнейшем закрепляющийся, так что даже при входе в пустой храм в нас пробуждается благоговение. Выходя из храма, мы освобождаемся от одних — тормозящих — раздражителей и испытываем действие противоположных им: «голубого неба, ярких красок, оживления улицы»<sup>4</sup>. Эта перемена создает в человеке воодушевление, делает его настроение приподнятым.

Однако все это еще не есть по-настоящему религиозная вера. Необходимым условием ее формирования ученый считает внутренний кризис (цепочка астенических реакций), который разрешается благодаря обращению к религии. Этот переход от отрицательного полюса к положительному, на языке психологии,отреагирование, лежит в основании веры, в частности, на первоначальных этапах, веры в связь между человеком

<sup>1</sup> Самым известным среди сторонников этой идеи был У. Джеймс (См.: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. С. 32). Схожей позиции придерживался Э. Трельч (Troeltsch E. Wesen der Religion und der Religionswissenschaft // Troeltsch E. Gesammelte Schriften. Bd. 2. 2. Auflage. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. S. 492–493).

<sup>2</sup> Васильев Ю. А. Очерки физиологии духа. С. 72.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 74.

и объектами внешнего мира, вызывающими приток положительных эмоций (фетишизм). Если вдруг объекты перестают приносить желаемый результат, их осматривают, трут, проводят иные манипуляции. В случае успеха одной из них, она закрепляется и воспроизводится. Так в условиях практических трудностей возникает обряд. То обстоятельство, что некоторые из обрядов связаны с увечьями и всевозможными раздражениями, по Васильеву, имеет определенный психологический смысл: таким образом искусственно понижается уровень возбуждения, «чтобы даже возвращение к норме представляло уже значительный взмах вверх, давало бы благоприятную стеническую реакцию»<sup>1</sup>.

Вместе с развитием культа и ритуалов люди пытались найти объяснение связи явлений, «причем сюда были привлечены и половые мотивы, вызывающие резкую эмоциональную реакцию, и мотивы Солнца и Луны, ... по своей периодичности имеющие условный рефлекторный характер»<sup>2</sup>. Особая роль животных в первобытных верованиях объясняется схожим образом: своим появлением они могут вызывать в человеке широкий спектр эмоций.

Специально касаясь связи религиозных чувств и половых переживаний, на которой настаивал фрейдизм, Васильев делает осторожное предположение об их сходстве, но выступает против прямых аналогий или отождествления. Он полагает, что половые ощущения в религиозном экстазе происходят вследствие чередования положительных (вера) и отрицательных (мысли о смерти, раскаяние) состояний, приводящему к своего рода эмоциональному взрыву. Схожий процесс лежит в основе кликушества, которому чаще всего подвержены женщины по причинам физиологического характера — недостатка положительных гормонов и преобладания минус-гармонической реакции, — что находит свое разрешение в экстатическом состоянии.

Васильев отмечает близость религии и медицины: и в том, и в другом случае речь идет о преодолении отрицательной реакции.

<sup>1</sup> Там же. С. 80.

<sup>2</sup> Там же. С. 83.

Однако методы достижения результата различны. В первом случае созерцание икон, обстановка в храме, вера людей в чудо помогают закрепить положительный эффект. Аналогичным образом действует пост, ограничения и самоотверженные поступки во благо ближнего. В последнем случае другой «дает мне возможность принести ему жертву, понизить свое возбуждение, вызвать минус-гармонию лишением себя чего-либо, а затем сознанием, что это доброе дело, сознанием что я принес себе гораздо большую пользу, позволяет вновь повысить тонус нервной системы на значительно большую высоту, чем это было до жертвы, милостыни»<sup>1</sup>. Так действуют средств поддержания положительного полюса — религиозной веры.

Проблема такой «тонизации», по мысли Васильева, состоит в том, что происходит она не ради каких-либо целей, а ради самой себя, ради наслаждения, получаемого от нее<sup>2</sup>. Аналогичным образом, развивает он эту мысль, действует и философия, в которой положительная гармония достигается (часто временным) согласованием противоречий, угнетавших мыслителя. Чтение философских трудов также имеет психотерапевтический эффект, поскольку мы вслед за автором проделываем ряд мыслительных операций, ведущих к некоторому положительному итогу.

Второй вариант рассматриваемого направления в отечественной психологии религии был разработан физиологом В. В. Савичем. Ключевым понятием в его анализе явлений культуры и религии стал инстинкт. Инстинкты, по Савичу, врожденны и представляют собой разновидность безусловных рефлексов. Есть несколько групп инстинктов: ориентировочные, защитные, пищевые, половые, инстинкты игры и инстинкты, связанные с отпавлением естественных нужд.

Ученый связывает религиозные представления с действием инстинктов защитной группы: столкнувшись с серьезной опасностью живое существо реагирует покорностью и замиранием, как бы имитируя смерть. Покорность, падение ниц

<sup>1</sup> Там же. С. 115.

<sup>2</sup> Там же. С. 119.

перед превосходящим по силе объектом — типичные религиозные реакции, в которых с самых ранних пор выражалось почтение божеству. В дальнейшем господство защитных инстинктов сменяется первенством половых, преобладающим чувством становится любовь к божеству, в связи с чем меняется характер представлений и открывается период зарождения монотеизма<sup>1</sup>.

По мысли Савича, нормальное функционирование организма предполагает относительное равновесие всех групп инстинктов, а акцент на какой-то одной из них приводит к застою. «Отсюда вытекает ... тот вывод, что нельзя строить жизнь на преобладании одной группы инстинктов, как бы сильна она ни была. Жизнь разнообразна и многогранна и в рамки одного инстинкта никак нельзя ее уложить. Каждый инстинкт может олицетворяться в качестве божества. Отсюда следует, что политеистическое мировоззрение более соответствует физиологической сущности нашего поведения, чем монотеистическое. Оттого мы и видим, что эпохи яркого расцвета монотеизма ведут довольно быстро к застою. Арабская культура дает прекраснейший пример. Внезапно блеснула она ярким метеором, дабы затем быстро окаменеть и в таком застывшем состоянии жить уже веками. Монотеизм напрягает до максимальной силы всю энергию, накопленную раньше, так сказать, взрывает, но планомерного развития нет и быть не может»<sup>2</sup>.

Подход Васильева и Савича не нашел продолжателей. Идея о роли инстинктивных реакций в религии и культуре представлялась проблематичной уже в их время<sup>3</sup>. Мысль о том, что религия развивается из постепенного усложнения элементарных инстинктов<sup>4</sup>, стала объектом дискуссий и критики, например,

<sup>1</sup> Савич В. В. Основы поведения человека. Л.: Прибой, 1924. С. 100, 105.

<sup>2</sup> Там же. С. 122.

<sup>3</sup> См. осторожную рецензию: Яхнин Д. М. Ю. А. Васильев. Очерки физиологии духа. Пг., 1923 // Печать и революция. 1923. № 6. С. 203–204.

<sup>4</sup> Близкую теорию немного ранее разработал У. Мак-Дугалл (См.: Мак-Дугалл В. Инстинкты, через которые религиозные концепции влияют на социальную жизнь // Religio: Альманах Московского религиозоведческого общества. Вып. 1.

в работах В. М. Боровского и В. И. Мамлеева. Они обращали внимание на то, что наследуются и выражаются инстинктивно только простейшие реакции, тогда как всякое сложное поведение, в том числе, религиозное, формируется под влиянием внешних — социальных — факторов<sup>1</sup>. «В поведении высших животных, а тем более человека, инстинкты теряют свое значение, уступая место действиям, основанным на обучении, на личном опыте»<sup>2</sup>. Поэтому к анализу религиозной и культурной жизни человеческого общества понятия вроде инстинкта или рефлекса неприменимы. В противном случае, с точки зрения исследователей-марксистов, может возникнуть допущение, что религия есть присущая человеку естественная реакция, необходимая для поддержания жизненного тонуса организма. Это опасение вполне определенно вычитывается из их текстов<sup>3</sup>.

*Психоаналитическая психология религии в СССР: М. А. Рейснер и Г. Ю. Малис.*

Период интенсивного развития психоанализа пришелся на 1920-е гг.. Будучи первоначально одним из методов лечения невротических расстройств, с течением времени он все дальше и дальше отходил от исходных целей, закрепляясь в области наук о культуре, среди прочего, в качестве одного из методов понимания религии и мифа. Первые шаги в этом направлении сделал сам З. Фрейд<sup>4</sup> (М., 2008. С. 223–236).

<sup>1</sup> См.: Мамлеев В. И. Поведение без инстинкта и «религиозный инстинкт» // Атеист. 1930. № 56–57. С. 125. Его же. Фрэйдизм и религия // Атеист. 1930. № 52. С. 33–34. Боровский В. М. Психология с точки зрения материалиста. М.-Л.: ГИЗ, 1929. С. 48–49.

<sup>2</sup> Мамлеев В. И. Наука и религия о поведении животных и человека. М., 1931. С. 53.

<sup>3</sup> Боровский В. М. Психология с точки зрения материалиста. М.-Л.: ГИЗ, 1929. С. 47. Его же. Введение в сравнительную психологию. М.: Работник просвещения, 1927. С. 77. Его же. Проблема инстинкта. Симферополь: Крымгиз, 1941. С. 30, 116–117.

<sup>4</sup> Библиография работ Фрейда по этим вопросам довольно обширна. Кроме «Толкования сновидений» и «Тотема и табу», в этом контексте следует указать

и его ученики — К. Абрахам<sup>1</sup>, Т. Райк<sup>2</sup> и О. Ранк<sup>3</sup>. Они заложили основы психоаналитического подхода к явлениям культурной и религиозной жизни, выработав соответствующий понятийный аппарат и схемы интерпретации. В это время их работы активно переводились на русский язык, некоторые из их учеников стали пионерами психоанализа в России, идейными вдохновителями кружков, секций и интересных издательских проектов<sup>4</sup>.

Одним из таких психоаналитиков-энтузиастов и организаторов советской науки был М. А. Рейснер. Рейснер пришел к проблемам психологии религии из области, казалось бы, совершенно посторонней, — он занимался историей государства и права.

---

на работы «Навязчивые действия и религиозные обряды», «Леонардо да Винчи: Воспоминание детства» и «Человек Моисей» и, конечно, упомянуть «Будущее одной иллюзии».

<sup>1</sup> Абрагам К. Сон и миф. Очерк народной мифологии. Пер. с нем. М. Кадиш. М.: Современные проблемы, 1912 (Современный перевод см. в издании: Абрахам К. Сновидение и миф. Пер. с нем. под науч. ред. С. Ф. Сироткина и И. Н. Чирковой // Абрахам К. Психоаналитические труды. Т. 1: Работы 1907–1912 гг. Ижевск, ERGO, 2009. С. 74–142.). Его же. Аменхотеп IV (Эхнатон). Психоаналитический вклад в понимание личности фараона и монотеистического культа Атона. Перевод Л. А. Калининой // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. 2001. № 1. С. 127–146.

<sup>2</sup> Перевод главного религиоведческого сочинения Т. Райка «Ритуал» на русский язык был осуществлен в 1923 г., но не был опубликован. Нам удалось найти его и издать (с комментариями) фрагмент: Райк Т. Ритуал. Психоаналитическое исследование // *Magnum ignotum*. Т. 4. М.: Касталия, 2017. С. 29–50.

<sup>3</sup> Ранк О., Закс Г. Значение психоанализа в науках о духе. СПб: Попов, 1913. Его же. Миф о рождении героя. Пер. с нем. А. П. Хомик, М. Кобылинской. М. — Киев: Рефл-бук, Ваклер, 1997. Его же. Травма рождения. Пер. с англ. О. Лежниной. М.: Аграф, 2004.

<sup>4</sup> В этом смысле показателен пример М. В. Вульфа — русского аналитика, ученика К. Абрахама, который по возвращении из-за границы, вместе с И. Д. Ермаковым, основал Психоаналитический детский дом-лабораторию, на базе которой впоследствии был создан Психоаналитический Институт. Они же разработали (в основном реализовали) план серии «Психологическая и психоаналитическая библиотека», в рамках которой выходили переводы психоаналитиков, в том числе, по психологии религии и культуры, подготовленные либо самим Вульфом, либо под его редакцией.

Рейснер был профессором Томского, Петербургского, а затем Московского университетов по правоведению, одним из создателей первой Конституции СССР и стоял у истоков Коммунистической академии, где, в частности, создал кабинет по изучению религиозной идеологии, позднее переименованный в кабинет истории религий<sup>1</sup>.

Исследуя происхождение и развитие форм государства, Рейснер обратил внимание на ключевую роль религии или, как он ее именует, мистической идеологии в этом процессе. Чтобы понять ее, ученый обратился к области подсознательного — вневременного, неисторичного, всеобъемлющего, которое благодаря присущей ему пластичности форм позволяет примитивному человеку установить интимную связь с миром (мистика связи) и преодолеть страх перед внешним миром.

Под влиянием мистического мироощущения на первоначальных этапах формируются законы и нормы жизни общества. Вот их характеристики: «1. Их происхождение, благодаря исключительному участию подсознательного, принимает в высшей степени неконтролируемый характер; 2. Они получают характер величайшей авторитарности и силу массового внушения; 3. Становятся необычайно косными и способными к вековой традиции»<sup>2</sup>. Неудивительно, что многие традиции и обычаи могут сохраняться на протяжении сотен и тысяч лет.

После знакомства с психоанализом Рейснер стал горячим сторонником этой теории. Одной из главных заслуг Фрейда и его школы он считал переосмысление понятие бессознательного, наполнение его конкретным содержанием и открытие путей, которыми оно связано с повседневной жизнью и творчеством человека, а также со сферой религии. Именно этой конкретике,

---

<sup>1</sup> О работе кабинета и трудах отдельных его представителей в статье: Метель О. В. Изучение религиозной проблематики в стенах Коммунистической академии: от кабинета религиозной идеологии к антирелигиозной секции.

<sup>2</sup> Рейснер М. А. Государство. М.: Социалистическая академия общественных наук, 1918. С. 37.

по его мнению, не хватало прежней психологии, в частности, У. Джеймсу<sup>1</sup>.

По Рейснеру, разработанная на основе психоанализа психология религии должна стать дополнением и завершением исторического и социологического анализа религиозной жизни. В «Плане работы кабинета религиозной идеологии» он писал: «После исследования объективной стороны религии открывается необходимость обследования ее субъективной стороны или, иначе говоря, за социологией религии должна последовать ... социальная психология. Сюда входят вопросы: соотношение между религиозными переживаниями и физиологической системой человека. Влияние возраста, пола и душевных заболеваний. Связь между религией, семейственной и сексуальной жизнью. Религия как сексуальный невроз и сублимация. Религиозный акт. Формы и виды мистического сознания и его символики. Религия и массовое внушение. Психология культа — таинств и обрядов. Пророчество, подвижничество и жречество. Религиозные эпидемии. Религия как организация стенического подъема масс и личности»<sup>2</sup>.

В этой цитате примечательны несколько моментов. Во-первых, Рейснер как бы избегает выражения «психология религии», заменяя его «социальной психологией» и тем самым определяя общее направление исследований в данной области, которое сохранялось и в дальнейшем. Во-вторых, обращает на себя внимание широкий круг вопросов, которыми призвана заниматься эта дисциплина. Характерно, что значительную часть из них ученый пытался разрешить самостоятельно в своих многочисленных статьях и докладах. Анализ этих материалов позволяет выделить следующие ключевые аспекты психологии религии Рейснера — проблема религиозных чувств, происхождение и формы религиозной символики и учение о видах религиозного вытеснения.

<sup>1</sup> Рейснер М. А. Фрейд и его школа о религии // Печать и революция. 1924. № 1. С. 45–46, 49–50.

<sup>2</sup> АРАН. Ф. 350. Оп. 1. Д. 51. Л. 159.

Какие аспекты фрейдовского учения воспринимает Рейснер? Первое и самое главное, что его привлекает в психоанализе, — материалистическое понимание бессознательного. Здесь он обнаруживает момент, сближающий фрейдизм и марксизм: «Указанный Марксом характер утешения и успокоения религии ..., также как давление и гнет человеческой природы, стихий, а затем и общественной среды, нашел полное подтверждение в учении Фрейда, где подробно психологически выясняется значение вытеснения, замещения и всемогущества мышления»<sup>1</sup>. Религия, в психоанализе один из видов сублимации (возвышения) энергии бессознательного, оказывается понятой также в материалистическом ключе. Оценивая вклад Фрейда в разработку проблем психологии религии, Рейснер замечает: «Он (Фрейд — Д. Д.) не только целиком подчинил индивидуальную психологию общественной среде и выяснил наряду с ее онтогенезом филогенетическое развитие, но резко противопоставил первобытный принцип наслаждения ... общественному принципу реальности ... и тем самым определил материалистически понимание общежития. Выводом из этих революционных для буржуазного общества положений был анализ первобытных форм религии, который совершенно и до конца раскрыл нам и ее основное содержание в отражении древней социальной борьбы и форму — эротическое или либидинозное мышление, совершенно аналогичное мышлению невротиков и параноиков»<sup>2</sup>.

Полностью разделяя исходные установки Фрейда, Рейснер присоединяет к ним учение о происхождении и развитии религиозных чувств, также выдержанное в духе классического психоанализа. Религиозные чувства в его понимании суть разновидность естественных чувств. С половой сферой их связывает единый источник — неудовлетворенность, скопление

---

<sup>1</sup> Рейснер М. А. Фрейд и его школа о религии // Печать и революция. 1924. № 3 (2). С. 106.

<sup>2</sup> Рейснер М. А. Социальная психология и учение Фрейда // Печать и революция. 1925. № 3. С. 59.

отрицательных импульсов и стремление человека к слиянию с объектом любви, необходимое для разрядки,— и схожие способы проявления в виде интенсивных переживаний радости и счастья<sup>1</sup>. В классовом обществе, подчеркивает Рейснер, возможности выхода энергии либидо весьма ограничены, она вытесняется, подавляется, искажается, в результате чего возникают различные психические расстройства<sup>2</sup>. В попытках обрести опору человек обращается ко всем доступным возможностям, используя образы бессознательного, которые легко могут менять свои очертания сообразно эпохе.

Вместе с тем, религиозные эмоции близки тем, которые испытывает ребенок по отношению к родителям, в частности, к отцу. Рейснер иллюстрирует это на примерах обращений<sup>3</sup> и резюмирует: «Вся суть так называемого религиозного обращения заключается в искусственном младенчестве»<sup>4</sup>. Присутствие отца, возможность обратиться к нему облегчают жизнь человека. Вместе с тем, в религиозных чувствах прослеживается и характерная для отношений с отцом амбивалентность: его не только любят, но и боятся, поскольку он обладает бесконечной силой и воплощает собой принцип реальности (по Фрейдю)<sup>5</sup>, а потому с ним вынуждены считаться. Внутренняя борьба, разрастание инцестуозных тенденций (эдипов комплекс) и последующий переход к упорядоченной половой жизни нашли свое отражение в мифологии народов разных стран и эпох<sup>6</sup>.

Религиозная символика, как и эстетическая, и рациональная, имеет либидинозную природу. Разница между ними заключается в том, что в отличие от эстетических и рациональных символов,

---

<sup>1</sup> Рейснер М. А. Нужна ли вера в бога. М.: Труд и книга, 1925. С. 30.

<sup>2</sup> Там же. С. 40–41.

<sup>3</sup> Рейснер М. А. Любовь, пол и религия. Рязань: б. и., 1924. С. 16–19.

<sup>4</sup> Там же. С. 24.

<sup>5</sup> Там же. С. 57–58.

<sup>6</sup> Там же. С. 28, 46–47. См. также: Рейснер М. А. История политических учений. М.-Л.: ГИЗ, 1929. С. 259–260.

которые, по Рейснеру, формируются в результате сублимации<sup>1</sup> сексуальной энергии, в формировании религиозных символов задействован механизм вытеснения<sup>2</sup>. Символы отличаются пластичностью: они могут использоваться в разное время и служить различным целям. «История религии достаточно показала нам это. Первоначальный символ отца или предка, даже его души, оказывается вполне способным сопутствовать охотничьим племенам и пригодиться для того, чтобы освятить собою образ того или иного важного для хозяйства зверя, а впоследствии, после приручения животных, и домашнего животного. Богом одинаково становится и кенгуру, и волк, и крокодил, и корова, и собака. С переходом к земледелию божество легко вбирает в себя не только домашних животных, но продукты земледелия, небесные светила... С утверждением классового порядка сами боги точно также разделяются на классы ... С развитием классовой борьбы в экономической и политической форме, мистико-религиозная мысль продолжает свое дело и ... освящает при помощи богов-спасителей или искупителей то один класс, то другой, то одну политическую форму, то другую»<sup>3</sup>. Закрепление и сохранение религиозных символов обеспечивается, во-первых, благодаря их связи с вневременным бессознательным, а, во-вторых, благодаря поддержке извне служителями культа<sup>4</sup>.

Итак, в вопросах психологии религии Рейснер в целом стоит на точке зрения классического психоанализа. Религия служит целям организации сексуальной энергии, которая в противном случае не могла бы найти выхода. При этом он делает важное дополнение: такова функция религии в доклассовом и классовых обществах, где возможности выражения человека весьма узки; в обществе

<sup>1</sup> Направление энергии человеческих влечений в социально приемлемое русло (труд, творчество).

<sup>2</sup> Защитный механизм, с помощью которого травмирующее обстоятельство (событие, воспоминание и т. д.) устраняется из области сознания.

<sup>3</sup> Рейснер М. А. Проблемы социальной психологии. Ростов-на-Дону: Буревестник, 1925. С. 92.

<sup>4</sup> Рейснер М. А. Фрейд и его школа о религии. С. 95, 99–101.

бесклассовом, коммунистическом за счет устранения гнета и социальных ограничений необходимость в такого рода вытеснении отпадет и, следовательно, для религии попросту не останется места<sup>1</sup>. Как можно видеть, Рейснер предпринимает попытку совместить данные психоанализа и марксизм: способы вытеснения и механизмы сублимации варьируются от общества к обществу и связаны с уровнем производства<sup>2</sup>. Марксизм и фрейдизм не противоречат друг другу и сходятся в том, что человечество следует по пути все большего усвоения принципа реальности<sup>3</sup>. Ошибкой Фрейда было то, что он остановился на самой первой из возможных ступеней организации — Рейснер называет ее мистико-сексуальной — и не показал переход к более рациональным формам организации и не смог объяснить, «почему сублимация дает в одном случае религию, в другом искусство, а в третьем науку, почему одни общественные группы пользуются ... сексуально-мистическим методом представления, а в другом — рациональным, почему, наконец, одна из них регрессирует в известные эпохи только до романтики и мифа, а другая — до массового помешательства»<sup>4</sup>. Поэтому, хотя психоаналитическая теория религии, раскрывшая в религиозном сознании механизмы успокоения и снятия противоречий (внутренних и внешних), в этом близка марксизму и обладает «достаточными признаками материалистической системы»<sup>5</sup>, она нуждается в существенных доработках с точки зрения социальной психологии.

Схожих взглядов на религию придерживается и Г. Ю. Малис. Он считает психоанализ материалистической теорией и хочет открыть пути его сближения с марксизмом. Принимая разработанную в учении Фрейда параллель онто- и филогенеза

---

<sup>1</sup> Там же. С. 90. Его же. Любовь, пол и религия. Рязань: б. и., 1924. С. 14, 46–47.

<sup>2</sup> Рейснер М. А. Социальная психология и учение Фрейда // Печать и революция. 1925. № 5–6. С. 140–141.

<sup>3</sup> Рейснер М. А. Фрейд и его школа о религии. С. 105.

<sup>4</sup> Рейснер М. А. Социальная психология и учение Фрейда. С. 142–143.

<sup>5</sup> Рейснер М. А. Фрейд и его школа о религии. С. 106.

он выделяет в развитии общества и человека две стадии — стадию навязанных объектов (ранняя) и стадию «свободного выбора объекта» (зрелая). Религиозное мировоззрение формируется и набирает силу в первый из указанных периодов: «Общество, нашедшее опору в религии, соответствует той ступени развития ребенка, когда он в процессе познания опирается на авторитет родителей ... Религиозное чувство человека, чувство зависимости от высших сил и в тоже время близких сил, есть социальное претворение зависимости ребенка от ближайших (навязанных) объектов — родителей»<sup>1</sup>.

В классовом обществе многие человеческие потребности остаются неудовлетворенными и подвергаются вытеснению; в поисках компромисса между внутренним и внешним человек обращается к искусству, философии и религии. Однако подавление себя не может продолжаться бесконечно: рано или поздно происходит вспышка бессознательной энергии, социальная революция<sup>2</sup>. В коммунистическом обществе все потребности будут удовлетворены и, значит, у человека будет возможность реализовать свои бессознательные силы. Тогда, по мысли Малиса, нечего будет вытеснять и не останется пространства для фантазий, искусства, философии и религии. В этот момент «каждый разряд нашей личности найдет свое реальное применение»<sup>3</sup>.

Подобные аналогии в духе классического психоанализа, как и попытки совместить последний с марксизмом, не остались незамеченными. С 1925 г. начинается усиленное наступление на психоанализ с идеологических позиций. В числе первых подверглась разгрому фрейдистская теория религии. Критики психоаналитического подхода — представители марксизма — обращали внимание на биологизм и антиисторичность конструкций своих оппонентов<sup>4</sup>. Весьма уязвимым оказался биогенетический

---

<sup>1</sup> Малис Г. Ю. Психоанализ коммунизма. Харьков, 1924. С. 54–55.

<sup>2</sup> Там же. С. 68.

<sup>3</sup> Там же. С. 77.

<sup>4</sup> Гурев Г. А. Религия в свете фрейдизма // Антирелигиозник. Ежемесячный

принцип, на который опирался З. Фрейд и его последователи, в том числе, М. А. Рейснер и Г. Ю. Малис. В этом отношении показательна позиция А. Т. Лукачевского, который критикует Фрейда за абсолютизацию этого принципа и попытки перенести его на область человеческого сознания. Лукачевский подчеркивает, что этот закон правилен «по отношению к органическому миру, по отношению к биологии. Но человек не только биологическая особь,— он в то же время результат влияния общественной среды. Нельзя заменять социологию биологией. Нельзя утверждать, что духовное развитие ребенка повторяет собой развитие всех предыдущих поколений, как это происходило с зародышем»<sup>1</sup>. Развивая идею о социальном влиянии на духовное развитие человека, Лукачевский далее говорит, что сходство мышления дикаря и мышления ребенка является внешним, оно «касается формы мышления, а не его содержания»<sup>2</sup>. Иными словами, если какие-то переживания являются характерными для современного ребенка, то отсюда никак не следует, что такие же переживания были характерны для людей первобытной культуры. По крайней мере, данные этнографии не позволяют нам делать такие выводы.

Одним из наиболее заметных критиков психоанализа в это время стал В. И. Мамлеев (Майский)<sup>3</sup>. Он считал фрейдистское понимание бессознательного идеалистическим и полагал, что под него нельзя подвести научное обоснование<sup>4</sup>. Такая идея прямо противоречила исходным установкам М. А. Рейснера, который хотел раскрыть в психоанализе материалистическое ядро и показать его позитивный вклад в исследование бессознательного. Мамлеев упрекал психоаналитическую теорию религии в односторонности:

научно-методический журнал. 1929. № 1. С. 40–60.

<sup>1</sup> Лукачевский А. Т. Происхождение религии: Обзор теорий. М.: Безбожник, 1929. С. 26–27.

<sup>2</sup> Там же. С. 80.

<sup>3</sup> Его идеи были подробно разобраны нами в статье: Дамте Д. С. Психология религии В. И. Мамлеева.

<sup>4</sup> Майский В. И. Фрейдизм и религия: Критический очерк. М.: Безбожник, 1930. С. 70.

она чрезмерно «сексуализирует» религию и культуру, создавая при этом непреодолимый разрыв между бессознательным и сферой сознания<sup>1</sup>. Более того, психоанализ был объявлен религиозно-философской системой, пронизанной единым принципом (либидо)<sup>2</sup>. Эти положения были восприняты исследователями и в дальнейшем неоднократно воспроизводились<sup>3</sup>.

### *Начала марксистского направления в отечественной психологии религии.*

Основные черты зарождавшегося в 1920-е гг. марксистского подхода в психологии религии хорошо известны и потому мы не будем останавливаться на них слишком долго. По убеждению исследователей-марксистов, религиозное сознание детерминировано уровнем развития общественных отношений. Соответственно психология религии считается частью социальной психологии в противовес воззрениям зарубежных психологов, заимствовавших свои объяснительные схемы из индивидуальной психологии. О необходимости социально-психологического анализа религии, как мы видели выше, говорил уже М. А. Рейснер. Во второй половине 1920-х гг. ему, очевидно поставленному перед выбором, приходилось балансировать на грани фрейдизма и марксизма. Возникавшие при этом сложности нашли отражение в ряде статей,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 73.

<sup>2</sup> Там же. С. 76–77.

<sup>3</sup> См., например: Угринович Д. М. Атеистическое воспитание и преодоление религиозной психологии // Вопросы философии. № 4. 1961. С. 98–110. Попова М. А. Место психологии религии в системе научного атеизма. М., 1967. Букина И. Н. Возникновение и развитие западной психологии религии // Вопросы научного атеизма. М., 1968. № 5. С. 253–282. Угринович Д. М. Психология религии. М., 1969. Попова М. А. Критика психологической апологии религии: Современная американская психология религии. М., 1973; Ее же. Сквозь призму психоанализа // Наука и религия. 1977. № 3. С. 56–59; № 4 С. 65–69; Ее же. Фрейд и его современные религиозные интерпретаторы // Вестник Московского Университета. Серия 8. Философия. 1975. № 2. С. 62–73. Ее же. Фрейдизм и религия. М., 1985; Руткевич А. М. Психоанализ и религия. М., 1987.

изданных под одной обложкой уже после его смерти<sup>1</sup>.

Пытаясь связать психоаналитическую теорию и распространенное представление о страхе как источнике религии, Рейснер пишет: «Страх есть только результат и обратная сторона противоречия, рождающего религию. Страху противоположно желание и еще раньше влечение. Когда последнее сталкивается с окружающей средой и встречает не только жестокий отпор, но и грубое противодействие и уничтожающий удар, оно превращается в страх (фобия). Следовательно, жизненное противоречие в конце своем имеет страх, но в начале — влечение. Если мы поэтому желаем определить религию из ее источника, мы должны говорить не о страхе, а о том противоречии, которое является результатом противоположности влечений человека и возможности их удовлетворения»<sup>2</sup>. Религия при таком понимании есть порождение внутренних противоречий (влечений), а также внешних — между человеком и природой, между человеком и человеком, между различными группами общества. Рейснер и в этот период своего творчества не отказывается от идеи о том, что здесь происходит подавление и искажение энергии либидо, как и от параллели между мышлением первобытного человека и мышлением невротика. Однако теперь усиливается акцент на иллюзорности религиозных представлений, их детскости и гипертрофированном значении эмоций в религии: «Все те силы, которые оказываются сдавленными у поработанной массы, направляются на пути страстной жажды божества и слияния с ним, безумного восторга единения с небесными матерью, отцом, невестой или женихом»<sup>3</sup>. Религия как аппарат организации внутренней энергии человека, по Рейснеру, имеет двойное влияние: с одной стороны, она порождает различные формы ограничений в сексуальной сфере, а, с другой, создает предпосылки для возникновения культовой проституции<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Рейснер М. А. Классовые основы религии. М.: Безбожник, 1930.

<sup>2</sup> Там же. С. 15.

<sup>3</sup> Там же. С. 26.

<sup>4</sup> Там же. С. 86–88.

К теме страха, распространенной в психологии религии тех лет, обратился соратник М. А. Рейснера по Комакадемии, историк М. Н. Покровский. Основным психологическим мотивом религии он считал страх смерти, что, по его мнению, можно вполне аргументированно показать на этнографических данных. Религия возникает на этапе охоты и бродячего земледелия, когда впервые в истории появляется разделение труда и на первый план в общественной жизни выходит группа «диких врачей»<sup>1</sup>. Оппонент М. Н. Покровского, И. И. Скворцов-Степанов, указывал на недостаточность такого подхода в аспекте раскрытия динамики религиозных эмоций и представлений, которая задается уровнем развития хозяйственных отношений в конкретном обществе<sup>2</sup>. Таким образом, полемика Покровского и Скворцова-Степанова обозначила некоторые принципиальные вопросы нового направления в психологии религии.

У марксистской психологии религии 1920-х гг. была одна характерная черта: ее становление происходило преимущественно в форме критики некоторых зарубежных концепций. В ходе критического анализа были разработаны положения о невозможности выведения культуры и религии из биологических факторов, о роли бессознательного и эмоций в процессе формирования религиозных представлений и т. д. Мы уже не раз касались этих моментов в нашем изложении. В этой связи отметим также, что в марксистской литературе того времени термин «психология религии» практически не употребляется (а если и употребляется, то скорее намеками, как у Рейснера) или дается в негативном контексте, как у В. И. Мамлеева, который называет ее «общей теорией религии»<sup>3</sup> и поясняет в скобках, что «психологизм есть характерная

---

<sup>1</sup> Покровский М. Н. Страх страха смерти и производственное значение религии // Под знаменем марксизма. 1922. № 9–10. С. 123–124.

<sup>2</sup> Скворцов-Степанов И. И. Страх смерти против исторического материализма // Там же. 1922. № 11–12. С. 82–113.

<sup>3</sup> Мамлеев В. И. Фрэйдиизм и религия // Атеист. 1930. № 52. С. 30

черта буржуазных, идеалистических учений о религии»<sup>1</sup>. Таким образом в психологическом исследовании религии усматривалась скрытая апология религии. Все это, конечно, затрудняло развитие психологии религии в последующие десятилетия, вплоть до конца начала 1960-х годов, когда с появлением работ<sup>2</sup> Д. М. Угриновича, М. А. Поповой и И. Н. Букиной началось некоторое оживление в этой области.

*Авторы материалистического толка вне основных направлений:  
А. Герасимович, Н. Н. Андреев.*

Авторов, включенных нами в эту рубрику, объединяет материалистический, но не марксистский — в том смысле, который ему придавался советскими исследователями тех лет, — подход к проблемам психологии религии.

Вступая в полемику с распространенными в то время теориями, А. Герасимович<sup>3</sup> отвергает представление о поклонении сверхъестественному как главном признаке религии, поскольку чтобы поклоняться чему-либо, нужно не только признавать его силу, но и считать его выше себя в том, чему человек придает ценность. Берущий свое начало в трудах Шлейермахера взгляд на религиозное чувство, в частности, чувство зависимости, как основу религии, представляется ему весьма ограниченным. Герасимович полагает, что это чувство сопровождает человеческий дух на всех ступенях его развития, в том числе, на современной (как он ее называет, научной). «Это отнюдь не отнимает у шлейермахеровского определения его значения, оно придает ему только более глубокий и более универсальный смысл. И религия, и научное мировоззрение — лишь различные теоретические представления о том, что внушает это чувство «бесконечной зависимости». Научное мировоззрение представляет себе ... человеческое существование подчиненным

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Некоторые из них указаны выше (См. прим. 3 на с. 66).

<sup>3</sup> На данный момент мы не располагаем какими-либо сведениями о личности этого исследователя.

безликой необходимости; религиозное сознание определяют его как проявление независимой личной воли»<sup>1</sup>. На определенном этапе развития человек обращается к религии, пытаясь осмыслить ситуацию зависимости, в которой он находится. По мысли Герасимовича, это сопровождается не поклонением, а, напротив, сопротивлением, борьбой с внешними силами, которая успокаивается позднее, когда человек приходит к обожествлению явлений природы и сознает «необходимость покориться и согласовать свою деятельность с непреклонным течением мировых явлений»<sup>2</sup>.

Отсюда Герасимович определяет религию «как теорию сознательно-творческого приспособления человечества к явлениям мировой жизни, познаваемой в форме личной сознательной воли»<sup>3</sup>. Такое приспособление необходимо с точки зрения практических нужд человека. Реализуя базовую потребность в самозащите, примитивный человек выделяет предметы, угрожающие ему, и формирует о них определенные представления — отсюда возникают культы зверей и Луны. Потребность добычи пропитания в обществе охотников и скотоводов привела к возникновению тотемистических верований. Развитие производительного труда ставит перед человеком проблему познания процессов внешнего мира, от которых зависят результаты его труда, что является основой представлений о мировой воле и ее проявлениях. Потребность организации общественных сил для организованной и целесообразной деятельности дает импульс развитию анимизма.

По Герасимовичу, религия помогает человеку в реализации его практических потребностей. Она позволяет ему сориентироваться в мире, сделать его ближе и в этом ее ценность и значение. Формы религии и представления о богах изменяются в зависимости от характера производства: «Божество нецивилизованного народа охватывает в чертах своей индивидуальности все возможности,

---

<sup>1</sup> Герасимович А. У истоков религии. Эпюд материалистического истолкования истории религии. Пг.: Прибой, 1923. С. 12.

<sup>2</sup> Там же. С. 15.

<sup>3</sup> Там же. С. 21.

все разнообразные проявления того естественного феномена, с которым у данного народа связывается его производительный труд»<sup>1</sup>. Отсюда и вывод, к которому приходит исследователь, обыгрывая заглавие сочинения<sup>2</sup>: «Творящим в религии была потребность в создании теории защитно-производительной работы»<sup>3</sup>.

Философский по своему существу труд Герасимовича, написанный сдержанно и последовательно, в ту эпоху был своего рода исключением. На противоположной от него стороне — большое разнообразие научно-популярной литературы по проблемам происхождения и истории религий<sup>4</sup>. Иногда такие сочинения носили общий, компилятивный характер и были составлены на основании более старых содержательных источников. Один из лучших образцов научно-популярного изложения материалистических взглядов на происхождение и развитие религий дает социолог и историк Н. Н. Андреев<sup>5</sup>. Не уделяя большого внимания собственно проблемам психологии религии, он все же воспроизводит характерные схемы вроде страха, прежде всего перед душами умерших, как мотива религиозных представлений<sup>6</sup> и чувства зависимости от внешних и внутренних противоречий, которые примитивный человек старается смягчить

<sup>1</sup> Там же. С. 93.

<sup>2</sup> Первое издание его главной работы «Творящее в религии» вышло в свет в 1914 году, второе под названием «У истоков религии» — в 1923 г. Сравнив оба издания, мы пришли к выводу об их идентичности.

<sup>3</sup> Там же. С. 150.

<sup>4</sup> См., наиболее удачные примеры: Покровский А. Почему люди верят в бога? Л.: Ленгубисполком, 1927. Третьяков Д. К. Угасание бога. М.: Красная новь, 1923. Его же. Религиозный фанатизм. Харьков: Пролетарий, 1929. Несколько переизданий выдержала книга А. А. Сухова «Религия в свете современного знания» (Одесса: ГИЗ Украины, 1926). Его же. «Иудаизм и христианство». Одесса: ГИЗ Украины, 1925. Киселев Г. Я. Религия и заразные болезни. М.: Безбожник, 1930.

<sup>5</sup> Андреев Н. Н. Религия, ее происхождение и начальные ступени развития. Л.: ГИЗ, 1926. С. 61–62.

<sup>6</sup> Там же. С. 61–62.

соблюдением определенных правил и совершением известных действий (на первоначальном этапе — обряды почитания предков)<sup>1</sup>. По Андрееву, «верования составляют проявление душевной жизни человека, но в формах этого проявления отражается общественная жизнь людей»<sup>2</sup>. Это замечание отсылает нас к марксистскому учению и предполагает социально-психологический анализ религии.

Анализ указанных направлений приводит нас к выводу об их преимущественно материалистической направленности и социологической ориентации. К этим основным тенденциям иногда присоединялись оригинальные подходы, распространенные в то время (психоаналитический или физиологический, взятый в широком смысле), что приводило к неожиданным результатам и рождало полемику, в ходе которой обнаруживались границы той или иной теоретической модели. Poleмика и критика, часто заочная и довольно резкая, в условиях постепенно сужающихся возможностей выражения приводила к постепенному вытеснению взглядов, несовместимых с официальной позицией.

Среди религиоведческих дисциплин в числе первых попала под запрет психология религии. С начала 1930-х и до конца 1950-х гг. мы не встретим ни одной публикации (и почти ни одного замечания) по проблемам в этой области. Такое «молчание» совершенно не случайно. Изучение психологических аспектов религиозной веры, различных эмоциональных состояний, сопровождающих ее, казалось слишком уводящим в сторону от главной линии — исследования социальной, классовой природы религии. Хотя Рейснер и говорил о необходимости соединения двух указанных аспектов (социологического и психологического), практические шаги в этом направлении, в общем, так и не были сделаны. Вероятно, достаточной методологической и теоретической базы для этого в то время еще не было. Эта нерешенная задача досталась в наследство советским психологам религии 1960-х-1970-х гг.

<sup>1</sup> Там же. С. 65, 68.

<sup>2</sup> Там же. С. 114.

Значительным подспорьем в дальнейшем стала наработанная в 1920-е гг. теоретическая база — переводы зарубежной литературы, анализ (чаще всего критический) идей зарубежных психологов религии, некоторые методологические соображения. Однако в работах более позднего времени мы не встретим ссылок на М. А. Рейснера, В. И. Мамлеева или Г. Ю. Малиса. Все они были забыты — или скорее даже подверглись вытеснению — из-за «непоследовательности» или невозможности вписать их в официальный дискурс. Освоение их наследия только начинается. На наш взгляд, оно интересно не только с религиоведческой или психологической, но и с общекультурной точки зрения, поскольку дополняет интеллектуальный портрет эпохи новыми штрихами.