

**ОТЕЧЕСТВЕННАЯ
И ЗАРУБЕЖНАЯ
ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ:
параллели и пересечения
в прошлом и настоящем**

Коллективная монография



Москва
Издательство ПСТГУ
2017

УДК 159.9
ББК 88
О-82

Рекомендовано к изданию
Редакционно-издательским советом ПСТГУ

Авторский коллектив:

*К. М. Антонов, Д. С. Горевой, Д. С. Дамте, Д. Д. Кожевников,
Т. В. Малевич, Т. А. Фолиева*

Составитель

д-р филос. наук К. М. Антонов

Научные редакторы:

свящ. А. В. Андреев, Е. В. Логинов

Рецензенты:

д-р филос. наук А. В. Саввин, канд. филос. наук Е. В. Орел

О-82 **Отечественная и зарубежная психология религии: параллели и пересечения в прошлом и настоящем:** коллективная монография / [Сост. К. М. Антонов]. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. — 252 с.

ISBN 978-5-7429-1083-1

Настоящая монография представляет результаты коллективного исследования рецепции западной психологии религии в российском контексте. Работа выполнена при поддержке гранта РНФ 14-18-03771 «Современная западная психология религии: адаптация в российском контексте». Организация — адресат финансирования — ПСТГУ. Основной целью работы является теоретико-методологическая рефлексия, направленная на реконструкцию истории теоретических и эмпирических исследований в зарубежной психологии религии и их восприятие в отечественной науке. Авторы рассматривают как когнитивные исследования и новейшие данные нейронаук, так и традиционные образцы психологии религии, такие как работы У. Джеймса и классиков психоанализа.

Монография предназначена для специалистов в области психологии, религиоведения и истории науки, она может быть использована в преподавании этих дисциплин; также может представлять интерес для всех, кто интересуется историей и современным состоянием психологии религии в России и за рубежом.

УДК 159.9
ББК 88

ISBN 978-5-7429-1083-1

© Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета, 2017

Содержание

Предисловие.....	4
РАЗДЕЛ 1. Религиозный и мистический опыт в западной и отечественной психологии религии: эмпирические и философские подходы	
<i>Малевич Т. В.</i> Эмпирические методы исследования религиозного опыта в западной психологии религии: история и современные тенденции.....	13
<i>Антонов К. М.</i> Концепция религиозного опыта У. Джеймса в российском религиоведении: дореволюционный и советский периоды рецепции	60
РАЗДЕЛ 2. Психоаналитические теории в психологии религии и их отечественная рецепция	
<i>Фолиева Т. А.</i> Психоаналитические теории в психологии религии (несколько вводных замечаний).....	111
<i>Антонов К. М.</i> Рецепция классического психоанализа в русской религиозной мысли и современные психоаналитические теории религии.....	123
<i>Дамте Д. С.</i> Психоанализ и религия: взгляд советских исследователей.....	149
<i>Фолиева Т. А.</i> Проблема формирования образа Бога у детей в зарубежной психологии религии	166
РАЗДЕЛ 3. Когнитивная психология религии: западные концепции и российские параллели	
<i>Малевич Т. В., Фолиева Т. А.</i> «Естественность» религии и «естественная религия» в когнитивном религиоведении.....	176
<i>Малевич Т. В., Кожевников Д. Д.</i> Дискуссии о «врожденной» религиозности в когнитивном религиоведении	196
<i>Горевой Д. А.</i> Антропоморфизм как источник возникновения религиозных представлений: обзор теорий	220
Сведения об авторах.....	244
Contributors.....	244
Summary.....	245

- Попова М. А. Фрейдизм и религия. М., 1985.
- Религиоведение / Под ред. М. М. Шахновича. СПб., 2006.
- Рязанова Е. В. Психология религии // Введение в общее религиоведение / Под ред. И. Н. Яблокова. М., 2008. С. 255–327.
- Рязанова Е. В. Священник Ойген Древерманн и некоторые проблемы проникновения психологии в католическую Церковь // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. М., 1998. № 1–2. С. 105–112.
- Самыгин С. И., Нечипуренко В. Н., Полонская И. Н. Религиоведение: социология и психология религии. Ростов н/Д, 1996.
- Сербиненко В. В. Философско-психологический диалог: В. Зеньковский и З. Фрейд // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2013. № 2 (16). С. 374–377.
- Соловьев В. С. Собр. соч.: В 2 т. СПб., [б. г.]
- Сторчак В. М. Психоаналитическая концепция религии К. Г. Юнга и современность // Религиоведение. 2006. № 1. С. 138–151.
- Сурова А. Б. Религиозно-философская и психоаналитическая интерпретация проблемы пола: В. В. Розанов и З. Фрейд. М., 2014.
- Флоренская Т. А. Диалоги о воспитании и здоровье: духовно ориентированная психотерапия // Духовно-нравственное воспитание. 2001. № 3. С. 3–94.
- Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М., 1994–2000. Т. 1–3.
- Флоренский П. А. Философия культа. М., 2004.
- Франк С. Л. Душа человека // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1996. С. 419–632.
- Франк С. Л. Психоанализ как мирозерцание // Путь. 1930. № 25. С. 22–51.
- Фрейд З. Собр. соч.: В 10 т. М., 2008. Т. 9.
- Эткинд А. М. Эрос невозможного: История психоанализа в России. М., 1994.
- Юнг К. Г. Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996.
- Юнгрен М. Русский Мефистофель: жизнь и творчество Э. Метнера. СПб., 2001.
- Яблоков И. Н. Основы религиоведения. М., 2004. С. 168–175.
- Corvelyn J., Leuten P. Psychodynamic Psychologies and Religion: Past, Present, and Future // Handbook of the psychology of religion and spirituality / Eds. R. F. Paloutzian, C. L. Park. N. Y., 2005. P. 80–100.
- Crone A. L. Eros and Creativity in Russian Religious Renewal. Leiden; Boston: Brill, 2010.
- Vergote A. Psychoanalysis, Phenomenological Anthropology and Religion. Luven, 1998.

Д. С. Дамте

Психоанализ и религия: взгляд советских исследователей

В одной из своих работ Зигмунд Фрейд указывает важную особенность психоанализа, «благодаря которой он становится предметом всеобщего интереса, чего не могут добиться ни психология, ни психиатрия. При психоаналитической работе завязываются отношения с очень многими другими гуманитарными науками, с мифологией, а также с языкознанием, фольклором, психологией народов и религиоведением, изучение которых обещает ценнейшие результаты»¹. В трудах Фрейда и его ближайших учеников (Отто Ранка, Теодора Райка, Карла Абрахама, а затем и Карла Густава Юнга) психоаналитический метод применяется к исследованию произведений искусства и литературы, сказок и мифологических образов. Интерес психоаналитиков к исследованию религиозных обрядов и представлений также был очень высок.

Движение психологии бессознательного² от чисто психологической теории к более широкому кругу проблем почти сразу привлекло к себе внимание как западных, так и отечественных исследователей. В то же время они не могли не заметить встречное движение психоанализа и теологии. Методы и понятия сначала фрейдистской, а затем и юнгианской теории все чаще и чаще начинают использоваться в практической деятельности священника, в пастырском душепопечении. Первый существенный шаг вперед в этом направлении сделал протестантский пастор Оскар Пфистер³, близкий друг Фрейда. Впоследствии это движение было подхвачено целым рядом психологов и теологов, из которых наиболее известными являются Карл Густав Юнг⁴ и

¹ Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М., 1989. С. 105.

² Понятие «психология бессознательного» является более широким по сравнению с понятием «психоанализ» и включает в себя помимо теории Фрейда аналитическую психологию Юнга, судьбоанализ Сонди, индивидуальную психологию Адлера и некоторые другие направления. В данной статье речь идет в основном о фрейдистском психоанализе.

³ См.: Pfister O. Analytische Seelsorge. Einführung in die praktische Psychoanalyse für Pfarrer und Laien. Göttingen, 1927. S. 10–25.

⁴ См.: Юнг К. Г. Бог и бессознательное. М., 1998. С. 75–83.

его ученик Йозеф Рудин¹, известный психиатр Вильфред Дайм² и знаменитый психоаналитик и философ Эрих Фромм³. В наше время одним из самых известных представителей этого движения является немецкий психоаналитик, теолог и мыслитель Ойген Древерманн⁴.

Однако когда мы говорим о сближении психологии бессознательного и теологии, то сталкиваемся со своеобразным парадоксом. С одной стороны, психология бессознательного, особенно фрейдистский психоанализ, на первый взгляд весьма далека от сотрудничества с теологией и позиционирует себя как чисто эмпирическое, можно сказать, позитивистское учение⁵. Психоанализ, по выражению Фрейда, «есть исследовательский метод, беспристрастный инструмент... наподобие исчисления бесконечно малых»⁶. К тому же сам основатель психоанализа открыто называл себя атеистом. С другой стороны, мы встречаем множество примеров активного взаимодействия психоанализа и теологии как на теоретическом уровне, так и в практическом отношении⁷. Нет ли здесь противоречия? Каковы основания подобного взаимодействия? На эти вопросы пытались дать ответ как западные, так и отечественные исследователи. Наша работа посвящена разработке этой проблемы в трудах известных советских психологов.

В 1920-е гг., в период расцвета психоаналитического движения в СССР, на русский язык были переведены сочинения ведущих психоаналитиков, в том числе работы, посвященные исследованию религии⁸. Под редакцией И. Д. Ермакова издавалась серия «Психологи-

¹ См.: *Rudin J.* Psychotherapie und Religion. Seele — Person — Gott. Olten und Freiburg im Breisgau, 1960. S. 117–130, 166–193.

² См.: *Daim W.* Tiefenpsychologie und Erlösung. Wien, 1954. S. 50–65, 128–137, 221–270.

³ См.: *Фромм Э.* Психоанализ и религия // Сумерки богов / Сост. и ред. А. А. Яковлев. М., 1989. С. 143–221.

⁴ См.: *Drewermann E.* Psychoanalyse und Moralthologie. Bd. 1. Mainz, 1983. S. 57–58.

⁵ См.: *Pfister O.* Psychoanalyse und Weltanschauung. Leipzig; Wien; Zürich, 1928. S. 12, 17–18.

⁶ *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов / Сост. и ред. А. А. Яковлев. М., 1989. С. 125.

⁷ Примеры такого взаимодействия можно найти в указанных выше трудах Оскара Пфистера, Карла Густава Юнга, Йозефа Рудина, Вильфреда Дайма, Ойгена Древермана.

⁸ Следует заметить, что первые работы по этой проблематике стали переводиться на русский язык еще раньше.

ческая и психоаналитическая библиотека», где были опубликованы переводы многих сочинений Фрейда, а также работ К. Г. Юнга, М. Кляйн, Э. Джонса, печатались также труды известных русских психоаналитиков. В 1923 г. в этой серии выходит сочинение Фрейда «Тотем и табу», посвященное первобытным верованиям; перевод его на русский язык был выполнен известным психоаналитиком, учеником К. Абрахама, М. В. Вульфом. В серии готовились к изданию переводы целого ряда сочинений Теодора Райка, посвященных психоаналитическому исследованию религиозных обрядов. Однако это издание не было осуществлено. В 1928 г. выходит перевод работы Фрейда «Будущее одной иллюзии».

Психоаналитическая концепция религии в трудах советских исследователей тех лет не раз становилась предметом всестороннего анализа и критики. Достаточно назвать труды М. А. Рейснера, А. Т. Лукачевского, Г. А. Гурева, С. Н. Чеботарева, В. И. Мамлеева (Майского), чтобы понять, насколько интересной и дискуссионной представлялась тогда развиваемая психоаналитиками концепция религии и культуры¹. Конечно, сейчас она также является предметом дискуссий в самых разных областях гуманитарных наук. Отсюда нам понятно значение работ упомянутых советских ученых и значение поднимаемых ими проблем в настоящее время. Рассматривая вопрос более детально, мы видим, что их труды в наше время представляют не один лишь исторический интерес. К тому же у современного исследователя не может не вызвать уважения широкая эрудиция и глу-

¹ См., например: *Абрагам К.* Сон и миф: Очерк народной мифологии / Пер. с нем. М. Кадиш. М., 1912; *Ранк О., Закс Г.* Значение психоанализа в науках о духе. Пер. с нем. М. Кобылинской. СПб., 1913.

² См.: *Рейснер М. А.* Фрейд и его школа о религии // Печать и революция: Журнал литературы, искусства, критики и библиографии. 1924. № 1. С. 40–60; Там же. № 3 (2). С. 81–106; *Он же.* Нужна ли нам вера в Бога? М., 1923; *Чеботарев С. Н.* Понтологическая теория религии: Опыт построения социально-трудовой теории. Л., 1928. *Лукачевский А. Т.* Происхождение религии: обзор теорий. М., 1929; *Гурев Г. А.* Религия в свете фрейдизма // Антирелигиозник: Ежемесячный научно-методический журнал. 1929. № 1. С. 40–60; *Мамлеев В. И.* Фрейдизм и религия // Атеист. 1930. № 52. С. 30–68; *Он же.* Поведение без инстинкта и «религиозный инстинкт» // Атеист. 1930. № 56–57. С. 113–127; *Он же.* Рецензия на работу З. Фрейда «Будущность одной иллюзии» // Антирелигиозник. 1930. № 7. С. 119–124; *Он же.* Фрейдизм и религия: Критический очерк. М., 1930. Ряд важных подробностей, касающихся рецепции психоанализа в советской России и его «религиоведческого» измерения см. далее в разделе «Психоаналитические теории в психологии религии (несколько вводных замечаний).

бокое знание материала, которое демонстрируют в своих трудах советские психологи и исследователи религии тех лет.

Почему их так интересовали проблемы психоанализа культуры и религии? С одной стороны, здесь можно видеть попытку ответить на вызовы, исходящие от новых теорий, в том числе от совсем еще молодой тогда психоаналитической теории в применении ее к различным социальным, культурным и религиозным явлениям. Известно, что психоанализ Фрейда был поначалу сугубо медицинской теорией, теорией неврозов, которая, постепенно претерпевая множество изменений, модификаций, переросла свои изначальные границы, став своеобразной метапсихологией и постепенно включив в сферу своего объяснения вопросы о происхождении культуры и религии, мировоззренческие проблемы. С другой стороны, мы можем сказать, что в формировании интереса советских исследователей сыграли свою роль далеко не одни только запросы времени или «дань моде». Вдумчивый исследователь видел, что в психоаналитическом учении скрывается масса разнообразных и весьма интересных противоречий, которые дают о себе знать, в том числе при исследовании духовной жизни, и приводят здесь к неожиданным результатам. Одно из наиболее существенных противоречий советские ученые видели в том, что, несмотря на свое научное основание¹, психоаналитическая теория в ее приложении к проблемам происхождения и развития религии давала не научное объяснение тех или иных религиозных чувств или символов, но, с точки зрения психолога-марксиста,

¹ Исходя из этого научного базиса, целый ряд советских психологов (например, А. Р. Лурия, Л. С. Выготский, А. Б. Залкинд) и философов (например, М. А. Рейснер и Б. Э. Быховский) в 1920-х гг. на волне возросшего интереса к психоанализу пытались сблизить психоанализ с марксизмом. Любопытный пример такой попытки в интересующем нас аспекте представляет концепция Рейснера, который, в отличие от других советских психологов, не был однозначен в своей оценке психоаналитической психологии религии. Он полагает, что религия действительно связана с сексуальностью, что она в самом деле «организует» сексуальную энергию (см. различные примеры конкретных рассуждений: *Рейснер М. А. Фрейд и его школа о религии // Печать и революция. 1924. № 1. С. 55–89; Там же. № 3 (2). С. 93–104*). Однако необходима такая «организация» энергии только в капиталистическом обществе, где человек подавлен. Чем дальше будет двигаться в своем развитии человечество, тем больше будут задействованы иные возможности «выхода» сексуальной энергии и необходимость в религии как «социальной организации сексуальной энергии и связанной с ней деятельности» (Там же. № 3 (2). С. 90) отпадет (см.: *Рейснер М. А. Нужна ли нам вера в бога? М., 1923. С. 34–35*).

оказывалась своего рода скрытой апологией религии. Данный вывод будет сохранять свою актуальность и для последующих поколений психологов, работающих в этом проблемном поле, поэтому стоит рассмотреть его подробнее.

Начнем с того, что метапсихологические (т. е. выходящие за рамки первоначальных психологических интересов) построения Фрейда, Ранка, Штекля и Абрахама, основанные на исключительной роли инстанции Оно, на подчеркивании ее абсолютного значения в развитии человеческой культуры и религии (вплоть до своеобразной метафизики Оно у Георга Гроддека¹), не могли не привести исследователя-марксиста (да и целый ряд западных ученых-религиоведов) к критическим размышлениям о подмене в психоаналитической теории культуры и религии реальных факторов культурного развития причинами биопсихологического характера. Именно абсолютизация биологического принципа (Фрейд назвал его «принципом удовольствия»), власти которого в конечном счете подчинен даже принцип реальности (ведь, подчиняясь требованиям реальности, человек просто откладывает удовлетворение своего стремления к удовольствию) и отсутствие анализа социального контекста дали повод для критики психоаналитической теории и, в частности, психологии религии, которую развивают последователи Фрейда². Все это делает психоанализ индивидуалистической теорией, сводящей различные проявления культуры и религии к бессознательным механизмам человеческой психики (таким, как проекция, перенесение, вытеснение,

¹ Позже Ф. Т. Михайлов заметит по этому поводу, что поскольку, согласно известной гипотезе Фрейда, когда-то произошло убийство авторитарного вождя племени, праотца и воспоминание об этом навсегда сохранилось в бессознательном, то в идеалистической системе Фрейда Бог оказывается в каждом человеке, ведь Бог — «это оно, отягченное сознанием вины перед убитым отцом племени. Поэтому каждый человек религиозен, тем или иным образом он стремится успокоить свою совесть отцеубийцы» (*Михайлов Ф. Т. Бог «антихриста» Фрейда // Антология российского психоанализа: В 2 т. Т. 1. М., 1999. С. 802*). В этом исследователе видит одну из коренных ошибок Фрейда: вместо того чтобы раскрыть психологическую основу религиозных представлений, он создал новую мифологию.

² См.: *Рейснер М. А. Фрейд и его школа о религии // Печать и революция. 1924. № 3 (2). С. 87; Чеботарев С. Н. Психологическая теория религии. Опыт построения социально-трудовой теории. Л., 1928. С. 7; Гурев Г. А. Религия в свете фрейдизма // Антирелигиозник. 1929. № 1. С. 43–46, 51–52; Мамлеев В. И. Фрейдизм и религия // Атеист. 1930. № 52. С. 45–46, 50; Он же. Фрейдизм и религия: Критический очерк. М., 1930. С. 70 и др.*

смещение, механизмы навязчивых действий), к его эгоистическим желаниям (вроде того, что лежит в основании эдипова комплекса). Подобный индивидуалистический, постоянно обращенный к прошлому (человека в детстве или человечества в его первобытном состоянии) подход к явлениям религиозной жизни неизбежно будет односторонним.

Индивидуалистический мотив и «биологизаторство» было одной из характерных черт различных философских теорий XIX столетия. Достаточно вспомнить утилитаристов или «первый» позитивизм, представленный именами Конта, Спенсера и Милля. В этом смысле Фрейд был позитивистом, мировоззрение которого впитало в себя многочисленные элементы положительных наук. Однако попытка понять религию по аналогии с неврозом навязчивых состояний весьма проблематична. Когда Фрейд или Эрнест Джонс, говоря о природе религиозных представлений, проводят аналогии между психологическим развитием человека и культурным развитием человечества или между невротиком и первобытным человеком, то все это не может не вызвать недоумения или по крайней мере, на каком основании можно прийти к таким заключениям.

Позволим себе процитировать А. Т. Лукачевского, который говорит, что в подходе Фрейда «скрывается увлечение биогенетическим законом развития, предложенным в свое время Геккелем. Этот закон правилен по отношению к органической жизни. Всякий индивидуум, всякая особь повторяет еще в чреве матери главнейшие этапы развития всей своей породы, всего своего рода... Все это правильно 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 социологию подменять биологией. Нельзя утверждать, что духовное развитие ребенка повторяет... развитие всех предыдущих поколений, как это происходило с зародышем. Одно дело, когда наблюдениями над психологией ребенка пользуются в качестве некоторой иллюстрации. Но совсем другое, когда на основании подобного материала строят целую теорию, как это делает Фрейд»¹. Это замечание верно не только применительно к фрейдистскому анализу религии, но также и в отношении целого

¹ Лукачевский А. Т. Происхождение религии: обзор теорий. М., 1929. С. 26–27, а также: Мамлеев В. И. Фрейдизм и религия // Атеист. 1930. № 52. С. 42–43.

ряда учеников Фрейда, таких, как упомянутый нами Эрнест Джонс, Отто Ранк или Теодор Райк.

Анализу этих особенностей психоаналитической теории религии и культуры (здесь не место вдаваться в детали) советские исследователи совсем не случайно уделяют много внимания. Здесь, по их мысли, скрывается одно из наиболее существенных противоречий этой доктрины. Дело в том, что из идеи о биопсихологических «корнях» религии, о «религиозном инстинкте» напрямую следует мысль, что религия есть нечто врожденное и присущее каждому человеку¹, чего исследователь-марксист в силу понятных соображений никак не мог допустить, точно так же как идею Фрейда и Гроддека, что бессознательная основа религии и человеческой культуры остается вечной и неизменной (поэтому мы и сказали выше о «скрытой апологии религии»). Именно это и стало одной из важнейших причин наметившегося еще в те годы сближения психоанализа и теологии — двух, казалось бы, совершенно различных областей человеческой мысли, что особенно ясно выразилось в сфере практической теологии (точнее, пастырского душепопечения: вспомним хотя бы пионерские работы того же Пфистера или Мюллера-Брауншвейга).

В. И. Майский, автор первой книги на русском языке, посвященной психоаналитической теории религии, в качестве предпосылок сближения фрейдистского психоанализа и теологии рассматривает абсолютизацию роли Оно в психоаналитической теории, известный дуализм влечений (жизненных и разрушительных) и идею о противоборстве стремлений «Я» и «Оно», выдвинутую Фрейдом в поздний период его научного творчества². Таким образом, Майский указывает на предпосылки проекта метапсихологии, разработанного Фрейдом, которые в дальнейшем привели к сближению психоанализа и философии, а также теологии. Майский проводит важную мысль, что в психоанализе психическое объясняется через психическое (бессознательное), за ним не усматривается его реальная осно-

¹ В своих работах В. И. Мамлеев подверг ее обоснованной критике. Как он подчеркивает, наследуются и выражаются инстинктивно только простейшие реакции. Любое поведение, в том числе религиозное, формируется прежде всего под влиянием социальных факторов (см.: Мамлеев В. И. Поведение без инстинкта и «религиозный инстинкт» // Атеист. 1930. № 56–57. С. 125; Он же. Фрейдизм и религия // Атеист. 1930. № 52. С. 33–34).

² См.: Майский В. И. Фрейдизм и религия: Критический очерк. М., 1930. С. 71, 78, 82–85.

ва, т. е., по Майскому, социальная действительность. Следствием этого является идеалистическое решение вопроса о природе психического. Поэтому «психоаналитическое учение вообще и в частности его учение о бессознательном является чисто психологическим, в котором физиологическая основа психических явлений устранена и в качестве такого базиса введено понятие бессознательного как действительного механизма, обуславливающего сознательные психические явления»¹. Отсюда понятно, что психоанализ не может раскрыть значение социальных факторов, оказавших влияние на развитие общества и его институтов, в том числе религии.

Советские ученые критически относились к попыткам объединить психоанализ и церковное душепопечение. В этом смысле уже М. А. Рейснер стремится развести научный психоанализ и, как он его называет, «церковно-религиозный психоанализ», говоря, что последний не может предложить нам ничего, кроме мнимого (временного) избавления от душевного недуга². Здесь же Рейснер проводит важную в нашем контексте аналогию между некоторыми христианскими таинствами, — например, исповедью и психоаналитической практикой. Он говорит, что как в первом случае, так и во втором человек может рассказать о своих проблемах, указывая на свои внутренние конфликты и тем самым делая их осознанными для самого себя³. Таким образом, Рейснер выделяет одно из оснований сближения психоанализа и душепопечения: оно заключается в сходстве психологических механизмов (проговаривание конфликта, внушение), которые задействованы в церковной практике работы с прихожанами, и тех механизмов, которые использует в своей работе психоаналитик. Однако, по его мнению, это только поверхностное сходство и оно связано с более глубокими причинами. Одной из самых важных Рейснер считает то, что религия — и в этом он согласен с Фрейдом и его школой — основана на подавлении влечений человека, которые выражаются в многочисленных религиозных символах, придавая им особенную силу и притягательность, или, например, в форме мистики⁴.

¹ Майский В. И. Указ. соч. С. 70.

² См.: Рейснер М. А. Фрейд и его школа о религии // Печать и революция. 1924. № 1. С. 40–60; № 3 (2). С. 81–106, С. 97–98.

³ См.: Там же. С. 98.

⁴ См.: Там же. С. 88–97.

Нам хотелось бы обратить особое внимание на замечания Рейснера, Лукачевского и Майского, поскольку они весьма показательны. В дальнейшем советские исследователи в качестве одной из причин сближения психоанализа и теологии часто называют идеалистическое решение проблемы соотношения психического и физического. В этом отношении идеям Майского близки мысли известного советского психолога и философа С. Л. Рубинштейна. Анализируя развитие психологии в первой половине XX в., Рубинштейн также обращает внимание на неожиданное на первый взгляд сближение психоанализа и теологии. Он находит несколько причин этого явления и резюмирует свои взгляды следующим образом: «Фрейд, как известно, утверждает строжайший психологический “детерминизм”»; все психическое, по его мнению, всегда детерминируется психическим же (бессознательное отчасти потому и нужно Фрейду, что в плане сознания такая непрерывность ряда психических явлений явно отсутствует) — это во-первых. Во-вторых, по-своему толкуя и неправоммерно обобщая случаи психогенных заболеваний, Фрейд рассматривает психические явления как первичные, а соматические, телесные изменения — как вторичные, производные от психических. Таким образом, телесные явления определяются психическими, а психические — всегда психическими же. <...> Это, по существу, спиритуалистическая постановка вопроса о психическом. Она-то и роднит в теоретическом плане фрейдизм со спиритуалистическим религиозным мировоззрением»¹. По общему мнению Майского и Рубинштейна, эти стороны психоанализа были использованы теологами для того, чтобы показать его близость христианству, и представляют собой основу для включения психоанализа в пастырскую работу².

Советские исследователи неоднократно обращают внимание на противоречия в учении Фрейда, которые, по их мнению, стали одной из важных причин восприятия идей Фрейда теологами. Прежде всего, Фрейда упрекают в научной необоснованности его религиозно-теологической концепции, следствием чего стала слабость его атеистической

¹ Рубинштейн С. Л. Принципы и пути развития психологии. М., 1959. С. 341.

² См. об этом: Букина И. Н. Возникновение и развитие западной психологии религии // Вопросы научного атеизма. М., 1968. № 5. С. 272, а также: Букина И. Н. Буржуазная психология религии и теология // Вопросы философии и психологии. Л., 1968. № 2. С. 104–108.

аргументации. Характеризуя теоретические предпосылки религиозной теории Фрейда и его ближайших учеников (Абрахам, Джонс и Райк), известный советский психолог религии М. А. Попова критикует их попытки сделать психоанализ столь широким и обобщенным, чтобы он мог стать в один ряд с науками о духе, и указывает на его ограниченность прежде всего в том, что центральными в подходе психоанализа к феноменам культуры становятся понятия «сексуальности» и «эдипова комплекса», а также теория влечений. В общем, эта критика не нова и встречается как в отечественных, так и в западных исследованиях. Однако здесь важно другое. Фрейду и его ученикам, по мнению Поповой, так и не удалось выйти за рамки собственных теорий, что в конечном счете привело их к созданию удивительных теоретических построений, которые фактически имели мало общего с действительностью и скорее напоминали собой мифологию¹. Для Поповой это особенно важно не только потому, что такой подход ничего не добавляет психоанализу (а также, по ее представлению, глубинной психологии в целом) в научном отношении, но еще и потому, что на этой весьма зыбкой почве происходит сближение психоанализа и теологии, несовместимое с атеизмом Фрейда. Попова анализирует учение Фрейда и его ближайших последователей о человеке как о существе, находящемся под властью влечений, от которой он не может освободиться, о человеке, в уме которого в конечном счете господствуют собственные интересы, и замечает, что такой пессимизм был интересен теологам, поскольку был близок их взглядам на человеческую природу². Но есть еще одна причина интереса западных теологов к психоанализу — мировоззренческая ориентация современного человека на проверенные данные, на сведения, которые доставляют ему разные науки: «Мировоззрение современного верующего, усваивающего определенную сумму научных представлений о мире и повседневно убеждающегося в их практической эффективности, все более проникает духом сциентизма. <...> Поэтому, апеллируя к его мыслям и чувствам, теологи все чаще вынуждены прибегать к светским источникам и методам аргументации»³. Отсюда интерес к различным общественным наукам, к современ-

¹ См. также: Руткевич А. М. Психоанализ и религия. М., 1987. С. 21–22.

² См.: Попова М. А. Фрейд и его современные религиозные интерпретаторы // Вестник МГУ. Сер. 8: Философия. 1975. № 2. С. 70.

³ Попова М. А. Фрейдизм и религия. М., 1985. С. 144.

ными философским и психологическим теориям, среди которых психоанализ — при всей спорности отдельных его положений — занимает далеко не последнее место.

Подход Юнга¹, опиравшегося в своем исследовании религии на бурно развивавшуюся в то время феноменологию религии, представлялся Поповой не чем иным, как одной из форм «религиозного модернизма», т. е. одной из попыток обновления христианского учения на психологической основе. По ее мнению, этим объясняется столь глубокое восприятие его идей католическими теологами, их проникновение в религиозную философию XX в. Вместе с тем Попова видит в концепциях таких мыслителей, как Юнг или Фромм, не просто сумму ошибок, она находит в них элементы свободомыслия, и в этом смысле они также привлекают ее внимание. Неслучайно поэтому она делает особенный акцент на понятии Бога, Который у Юнга предстает как по Своей силе «превосходящий все остальные психологический фактор»², и его понимании основных христианских (и мифологических) символов, по ее мысли, явным образом отличающимся от традиционных христианских представлений о Боге. Попова пишет: «... Юнг не теолог, а психолог, и потому точкой отсчета в его системе становится человек и его внутренний мир. Метафизический вопрос о существовании Бога как трансцендентной реальности он заменяет вопросом о переживании связи с Богом, чувствовании Бога как реальности психической. Поэтому религиозные догмы интересуют его не как свод утверждений о Боге и его свойствах, а как символическое выражение определенных психических состояний и процессов, свойственных самому человеку»³.

Еще одно скрытое противоречие фрейдистской концепции религии М. А. Попова усматривает в том, что, с одной стороны, Фрейд

¹ М. А. Попова одной из первых стала анализировать теорию Юнга в этом аспекте.

² Юнг К. Г. Психология и религия // Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 184. Во введении к книге своего знаменитого ученика Виктора Уайта Юнг, обосновывая эту мысль с точки зрения психологии, писал: «Эмпирик признает за образом Божьим божественную природу, но для него это означает, что речь идет о такой притягательной силе образа, которую он вначале постигает как факт, но которой затем, принимая во внимание обстоятельства, пытается подыскать более или менее удачное рациональное объяснение» (Юнг К. Г. Введение к книге: Victor White. «Gott und das Unbewusste» // Юнг К. Г. Бог и бессознательное. М., 1998. С. 20).

³ Попова М. А. Бог и бессознательное у Карла Юнга // Наука и религия. 1978. № 1. С. 24.

и Райк в деталях прослеживают сходство религиозных обрядов с невротическими ритуалами, а с другой — сам Фрейд говорит, что религия является средством защиты от индивидуального невроза, вызванного подавлением человеческих желаний культурными запретами¹. Идея о психотерапевтической ценности религии впоследствии была поддержана целым рядом выдающихся психологов (Юнг, Рудин, Фромм). Именно она была использована как основа для дальнейшего взаимодействия психоаналитического учения и теологии². Однако, как подчеркивали А. А. Портнов и М. И. Шахнович, развитие собственно научной психологической теории в результате такого сближения затормаживается и на смену ей приходит некий суррогат, который не может принести реальной пользы человеку³. С этим соглашается М. А. Попова, которая говорит, что на самом деле достигаемый эффект может быть очень непрочным и при столкновении с новыми трудностями он может исчезнуть. «С трудом налаженная внутренняя гармония пропадает. Деструкция сознания восстанавливается в еще более резких формах. При этом полученные в процессе такой психотерапии неверные представления могут стать источником новых конфликтов и потрясений»⁴.

Советские исследователи рассматривают сближение психоанализа и теологии прежде всего, сквозь призму противоречий и особенностей психоаналитической теории. Они привели к тому, что различные стороны учения Фрейда были восприняты философами и теологами, тогда как «его “атеистические” выпады в адрес религии были либо отброшены, либо объяснены экстравагантностью великого психиатра»⁵. В дальнейшем в работах аналитиков самых разных направлений мы часто встречаем указания на терапевтическую ценность религии, на ее значение для душевного равновесия человека. Психоаналитическая теория, которая изначально задумывалась как

¹ См.: Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов / Сост. и ред. А. А. Яковлев. М., 1989. С. 104–105, 125.

² См.: Бужина И. Н. Возникновение и развитие западной психологии религии // Вопросы научного атеизма. М., 1968. № 5. С. 275.

³ См.: Портнов А. А., Шахнович М. И. Психозы и религия. Л., 1967. С. 12–13. Ср. интерпретацию этих работ отечественных исследователей в разделе, посвященном рецепции идей Джеймса.

⁴ Попова М. А. Критика психологической аполгии религии: Современная американская психология религии. М., 1973. С. 243.

⁵ Там же. С. 63.

беспартийный инструмент, совершила парадоксальное превращение. Но очевидно, для того чтобы оно состоялось, были необходимы предпосылки, которые скрыты от взгляда поверхностного наблюдателя. Как мы видим, широта и противоречивый характер некоторых положений психоаналитической теории давали возможность их различного истолкования, в том числе философского или теологического, а отмеченная нами тенденция психоанализа к расширению и охвату новых областей человеческой жизни и творчества также способствовала сближению психоанализа с различными науками о духе и философией.

Заметим, что критическая позиция отечественных ученых, особенно в сфере гуманитарных наук, была естественным образом связана с их общим марксистским мировоззрением. Вместе с тем нельзя не признать справедливости критики чрезмерно широких обобщений и аналогий, к которым пришли Фрейд и его последователи в своих работах. Психоаналитическая теория, которая изначально была чисто научной теорией, с течением времени начала «обрастать» различными дополнениями культурологического и философского характера, постепенно расширившись до уровня «метапсихологии»¹. Такое расширение «поля действия» психоанализа имело довольно сложные и неоднозначные последствия. В частности, что оно привело к его отходу от первоначальных научных оснований и зачастую механическому перенесению на явления культурной жизни понятий из области психопатологии, что лишь подчеркивало стремление психоаналитика «объяснить все», используя для этого свой метод. Впоследствии эта тенденция к всеобъемлющим объяснениям даст повод целому ряду западных ученых и философов науки (Фресс и Пиаже, Поппер, Бернал) с разных сторон поставить вопрос о научном статусе психоанализа, выходящий далеко за рамки настоящего исследования. Так, размышления над нашей частной проблемой вводят нас в контекст дискуссий о критериях объективности психологического исследования религии, а также о месте и роли психоаналитической теории в широком религиоведческом контексте.

¹ Выготский Л. С. Исторический смысл психологического кризиса: Методологическое исследование // Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. М., 1982. С. 307. Этот процесс активно развивался в 1910–1920-е гг. и был проанализирован А. Р. Лурией в одной из его ранних работ (см.: Лурия А. Р. Психоанализ в свете основных тенденций современной психологии. Казань, 1923).

Западные религиоведы и антропологи также неоднократно отмечали несостоятельность психоаналитического понятия эдипова комплекса как универсального основания культуры. На это указывает, например, известный этнограф и антрополог Б. Малиновский. Он специально исследовал семейные отношения жителей Тробрианских островов и показал, что в этом матрилинейном обществе отсутствуют предпосылки для развития конфликта между отцом и сыном: запретов на сексуальность в этом обществе практически нет, многие функции отца, которые присущи ему в западном обществе, берет на себя дядя по материнской линии, а табу на инцест накладывается в отношении сестры, а не матери¹. Основная идея Малиновского состоит в том, что эдипов комплекс не может быть признан универсальным, скорее условия для его формирования есть только в рамках патриархального общества. Кроме того, гипотеза «первобытного отцеубийства», которую выдвинул Фрейд для объяснения происхождения религии и моральных норм, предполагает, что после совершения преступления братья испытывают чувство вины (влияние совести) и под его влиянием вводят моральные предписания (в виде табу) и устанавливают законы. По замечанию Малиновского, такое развитие событий невозможно допустить, учитывая, что для этого был необходим достаточно высокий уровень развития сознания, а также понятия морали и долга, которые связаны с определенной культурной традицией, которая в те времена еще не сформировалась². О противоречивости психоаналитического понятия «эдипова комплекса» говорит известный британский антрополог Э. Эванс-Притчард. Он прямо утверждает, что теория религии Фрейда «может рассматриваться как этиологический миф, в основу которого положены драматические события, разыгрывавшиеся в тех венских семьях, чьи проблемы были предметом клинического анализа Фрейда, который, как он полагал, применим, в своих основных положениях, для всех семей и везде»³. Как мы видели, именно этот пункт подверг критике Б. Малиновский.

¹ См.: Малиновский Б. Секс и вытеснение в обществе дикарей. М., 2011. С. 68–73, а также: Kroeber A. L. Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis // American Anthropologist. 1920. Vol. 22. № 1. P. 48–55.

² См.: Малиновский. С. 130–135.

³ Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. М., 2004. С. 49.

От абсолютизации психоаналитического подхода пытаются ограничить исследователей и глава американской антропологической школы Ф. Боас. Он допускает, что целый ряд идей психоаналитического учения, например идея о влиянии впечатлений раннего детства, могут найти применение в этнологических исследованиях. Однако, с другой стороны, он замечает: «Если мы попытаемся применить все учение о влиянии подавленных желаний к деятельности людей, живущих в разных социальных условиях, то, безусловно, выйдем за пределы тех законных допущений, на которые дает право изучение психологии индивида в норме и патологии»¹. Таким образом, Боас делает акцент на влиянии, которое оказывают социальные условия на формирование человека.

В целом можно сказать, что, с точки зрения полевого исследователя, критическое отношение к теории происхождения культуры Фрейда вполне оправданно. Основное ее противоречие состоит в том, что определенная форма, характерная для одного из типов общества (эдипов комплекс), абсолютизируется, ей придается статус первоначала культуры. Кроме того, некоторые психологические законы применяются к анализу процессов формирования социальных институтов, что возможно только в известных пределах. Иначе, как то и произошло в случае с теорией религии Фрейда, мы получим не научно проверенную теорию, а, как ее называет Эванс-Притчард, «историю про то, как это было», которая может быть истинной с точки зрения психологии, но которую эмпирически невозможно проверить². Мы видим, что при всем различии установок, из которых исходят в своем анализе советские и западные исследователи, в этом вопросе между ними есть определенное сходство. Вне зависимости от идейных установок советские и ряд западных исследователей сходятся в своем критическом отношении к фрейдистской теории религии и говорят о ее ограниченности. Их позиции в этом отношении схожи, за исключением, может быть, одного важного момента: противоречия психоаналитической теории культуры и религии рассматривались советскими учеными как одна из важнейших причин сближения психоанализа и теологии, которое они критиковали и в котором они видели не что иное, как скрытую апологию религии.

¹ Боас Ф. Методы этнологии // Антология исследований культуры. Интерпретация культуры. СПб., 2006., С. 526.

² Эванс-Притчард Э. Теории... С. 48.

Библиография

- Абрагам К.* Сон и миф. Очерк народной мифологии / Пер. с нем. М. Кадиш. М.: Современные проблемы, 1912.
- Боас Ф.* Методы этнологии // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. СПб., 2006. С. 519–527.
- Букина И. Н.* Буржуазная психология религии и теология // Вопросы философии и психологии. 1968. № 2. С. 104–108.
- Букина И. Н.* Возникновение и развитие западной психологии религии // Вопросы научного атеизма. 1968. № 5. С. 253–282.
- Выготский Л. С.* Исторический смысл психологического кризиса: Методологическое исследование // Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. М.: Педагогика, 1982. С. 291–437.
- Гурев Г. А.* Религия в свете фрейдизма // Антирелигиозник: Ежемесячный научно-методический журнал. 1929. № 1. С. 40–60.
- Екентайте Л.* Современный католицизм и фрейдизм // Католицизм и современная идеологическая борьба. Вильнюс, 1975. С. 209–219.
- Екентайте Л.* Фрейдизм и современное христианство // Вопросы философии. 1976. № 11. С. 150–157.
- Лурия А. Р.* Психоанализ в свете основных тенденций современной психологии. Казань: Тип. «Красный печатник», 1923.
- Майский (Мамлеев) В. И.* Фрейдизм и религия: Критический очерк. М.: Безбожник, 1930.
- Малиновский Б.* Секс и вытеснение в обществе дикарей. М.: Изд. дом Государственного университета Высшей школы экономики, 2011.
- Мамлеев В. И.* Поведение без инстинкта и «религиозный инстинкт» // Атеист. 1930. № 56–57. С. 113–127.
- Мамлеев В. И.* Рецензия на работу З. Фрейда «Будущность одной иллюзии» // Антирелигиозник. 1930. № 7. С. 119–124.
- Мамлеев В. И.* Фрейдизм и религия // Атеист. 1930. № 52. С. 30–68.
- Михайлов Ф. Т.* Бог «антихриста» Фрейда // Антология российского психоанализа: В 2 т. Т. 1. М.: Флинта, 1999. С. 799–805.
- Попова М. А.* Бог и бессознательное у Карла Юнга // Наука и религия. 1978. № 1. С. 23–27.
- Попова М. А.* Критика психологической апологии религии: Современная американская психология религии. М.: Мысль, 1973.
- Попова М. А.* Фрейд и его современные религиозные интерпретаторы // Вестник МГУ. Сер. 8: Философия. 1975. № 2. С. 62–73.
- Попова М. А.* Фрейдизм и религия. М.: Наука, 1985.
- Ранк О., Закс Г.* Значение психоанализа в науках о духе / Пер. с нем. М. Кобылинской. СПб.: Попов, 1913.
- Рейснер М. А.* Нужна ли нам вера в Бога? М.: Красная новь, 1923.
- Рейснер М. А.* Фрейд и его школа о религии // Печать и революция: Журнал литературы, искусства, критики и библиографии. 1924. № 1. С. 40–60.
- Рубинштейн С. Л.* Принципы и пути развития психологии. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1959.

- Руткевич А. М.* Психоанализ и религия. М.: Знание, 1987.
- Фрейд З.* Будущее одной иллюзии / Пер. с нем. В. В. Бибикина // Сумерки богов. М.: Издательство политической литературы, 1989. С. 94–142.
- Фрейд З.* Введение в психоанализ: Лекции / Пер. с нем. Г. М. Барышниковой. М.: Наука, 1989.
- Фромм Э.* Психоанализ и религия / Пер. с англ. А. А. Яковлева // Сумерки богов. М.: Изд-во политической литературы, 1989. С. 143–221.
- Чеботарев С. Н.* Поноложическая теория религии: Опыт построения социально-трудовой теории. Л., 1928.
- Эванс-Притчард Э.* Теории примитивной религии. М.: ОГИ, 2004.
- Юнг К. Г.* Введение к книге Victor White «Gott und das Unbewusste» / Пер. с нем. В. Терина // Юнг К. Г. Бог и бессознательное. М.: Олимп; АСТ ЛТД, 1998. С. 15–30.
- Юнг К. Г.* Психология и религия / Пер. с англ. А. М. Руткевича // Юнг К. Г. Архетип и символ. М.: Renaissance, 1991. С. 129–202.
- Daim W.* Tiefenpsychologie und Erlösung. Wien: Verlag Herold, 1954. S. 50–65, 128–137, 221–270.
- Drewermann E.* Psychoanalyse und Moralthologie. 3 Bde. Bd. 1: Schuld und Angst. Mainz: Matthias. Grünewald Verlag, 1983.
- Kroeber A. L.* Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis // American Anthropologist. 1920. Vol. 22. № 1. P. 48–55.
- Pfister O.* Analytische Seelsorge. Einführung in die praktische Psychoanalyse für Pfarren und Laien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1927.
- Rudin J.* Psychotherapie und Religion. Seele — Person — Gott. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag, 1960.