

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Д.С. Дамте*

**ПСИХОАНАЛИЗ В ДЕЛЕ ПАСТЫРСКОГО СЛУЖЕНИЯ:
СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПОДХОДОВ ОСКАРА
ПФИСТЕРА И ОЙГЕНА ДРЕВЕРМАНА**

В статье проводится анализ воззрений двух выдающихся представителей западной пастырской психологии — Оскара Пфистера и Ойгена Древермана. Показывается сходство их позиций, а также значение их идей в контексте проблемы взаимодействия теологии и психологии.

Ключевые слова: психоанализ, теология, душепопечение, страх, любовь, вера.

D.S. D a m t e. Psychoanalysis in pastoral ministry: comparative analysis of approaches of Oskar Pfister and Eugen Drewermann

The article analyzes views of two outstanding figures in the Western pastoral psychology — Oskar Pfister and Eugen Drewermann. The author tries to show the congeniality of their views as well as the importance of their ideas in the context of the problem of interrelation of theology and psychology.

Key words: psychoanalysis, theology, counseling, fear, love, faith.

С самого начала своего развития психоанализ берет курс на сближение с науками о духе, стремясь раскрыть значение бессознательного для формирования мифологии, развития религии и искусства. И, как известно, со временем основные идеи психоаналитического учения становятся неотъемлемой частью европейской культуры и философии XX в. С другой стороны, развитие психоанализа привело также к его сближению с теологией. Взаимодействие с теологией (прежде всего, католической и протестантской) постепенно становится одной из магистральных тенденций в развитии психоаналитического движения.

Как можно объяснить столь неожиданное на первый взгляд сближение психоанализа и христианской теологии? В решении этого вопроса среди исследователей нет единства. С одной стороны, можно указать на мнение ряда западных теологов и психологов, которые говорят о том, что психоанализ и христианская вера признают значение любви (к Богу, к другому человеку и к самому себе), преодолевающей страх. Таким образом, в практическом от-

ношении психоанализ и христианство устремлены к достижению одной цели — дать правильное направление человеческой потребности любить и помочь обрести опору в момент душевного кризиса, т.е. выполняют важную психотерапевтическую функцию [К.Г. Юнг, 1998а, с. 52—57; О. Pfister, 1924, s. 555—557; C. Mülle-Braunschweig, 1927, s. 59—65; J. Rudin, 1960, s. 178—187; I. Baumgartner, 1990, s. 378—384]. С другой стороны, существует точка зрения отечественных исследователей, которые усматривали причины сближения психоанализа и теологии в идеалистическом и иррациональном характере самой психоаналитической теории, указывая при этом на мнимый научный характер фрейдистской теории происхождения религии и культуры, на своеобразную мифологию этого учения [Г. Гурев, 1929, № 1, с. 44—45, 52—55; В.И. Майский, 1930, с. 67—72, 82—83; С.Л. Рубинштейн, 1959, с. 340—341; Ф.Т. Михайлов, 1999, т. 1, с. 802—804; И.Н. Букина, М.А. Попова, 1971, № 11, с. 135; А.М. Руткевич, 1987, с. 22—23; М.А. Попова, 1985, с. 152—154.]

На наш взгляд, нельзя не согласиться с тем, что в борьбе с человеческим страхом христианство и психоанализ предлагают универсальное средство — любовь, и в этом можно усматривать основание для их взаимодействия. Мы полагаем также, что психоаналитический образ современного человека как существа, испытывающего влияние множества страхов и бессознательных импульсов, которые он пытается подавить, является во многом созвучным образу человека после грехопадения, который разрабатывают христианские теологи. Однако сходство позиций и близость в практическом отношении психоанализа и христианской религии нельзя абсолютизировать. В противном случае реальной становится угроза растворения христианской веры в психологии и превращения веры в своего рода психотерапевтическую практику.

То, что в своем объяснении человеческой природы психоаналитическая теория исходит из иррациональных импульсов, вторгаясь при этом в область неизведанного, так же как и метафизический характер некоторых психоаналитических построений вроде теории Я, Супер-Я и Оно, вызывали сомнения в научном статусе психоанализа, например, у Карла Поппера, который считал, что они не могут быть проверены опытным путем и фальсифицированы (т.е. не соответствуют его критерию научности) [К. Поппер, 1983, с. 242—243, 246—248]. О метафизическом характере этих «сущностей» говорит и известный историк науки Дж. Бернал [Дж. Бернал, 1956, с. 611—612]. Психологи П. Фресс и Ж. Пиаже считают психоанализ не наукой, а верой [П. Фресс, Ж. Пиаже, 1966, с. 84], а Клод Леви-Строс указывает на близость психоаналитической работы определенным магическим практикам и мифологии [К. Леви-Строс, 1985, с. 175—177]. Отношение к психоанализу советских

* Дамте Давид Соломонович — аспирант кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: 8 (909) 275-28-20; e-mail: damte_d@mail.ru

психологов было неоднозначным: с одной стороны, считалось, что психоанализ является идеалистической системой, которая слишком большое внимание уделяет врожденным чертам человека, рассматривает движущие силы деятельности как изначально заложенные в человеке и неспособна раскрыть смысл социального влияния в жизни человека [С.Л. Рубинштейн, 1946, с. 67—68]. С другой стороны, крупные советские психологи, такие как А.Р. Лурия или Л.С. Выготский, вовсе не были склонны отрицать заслуги психоанализа в научном исследовании бессознательных процессов и их роль в становлении цельной человеческой личности [см.: А.Р. Лурия, 1923, с. 7—8; Л.С. Выготский, А.Р. Лурия, 1989, с. 32—34; Л.С. Выготский, 1982, т. 1, с. 136, 145—146; Ф.В. Бассин, М.Г. Ярошевский, 1989, с. 424—432, 434—436]. Мы занимаем в этом вопросе умеренную позицию и, вслед за упомянутыми отечественными психологами, полагаем, что психоаналитический метод может быть отнесен к сфере научной психологии, однако в случае, когда объяснительные схемы психоанализа экстраполируются на сферу культуры, могут возникать ошибки или упрощения [Б.Э. Быховский, 1999, т. 1, с. 578—595].

Не останавливаясь далее на этом вопросе, отметим, что весьма примечательный факт сближения психоанализа и христианской теологии нуждается в детальном исследовании для более точного определения оснований и форм такого взаимодействия. Такое исследование, как мы увидим в ходе работы, открывает некоторые более широкие антропологические перспективы и показывает, на каких основаниях стало возможным взаимодействие психоанализа и теологии, тем самым касаясь более общего вопроса об особенностях психоаналитической теории. Для того чтобы это показать, мы возьмем в качестве примера двух мыслителей, отделенных друг от друга временной дистанцией, но вместе с тем схожих друг с другом в своих идеях. Речь идет о швейцарском пасторе и близком друге Фрейда Оскаре Пфистере (1873—1956), который был первым, кто в своих работах сумел показать, какие возможности психоанализ представляет для понимания религиозных феноменов и практики душепопечения, и Ойгене Древермане (род. в 1940), нашем современнике, известном немецком теологе и психоаналитике, который является продолжателем линии Пфистера и в своих трудах отстаивает необходимость более плотной интеграции психоанализа и более широко — психологии — с теологией и библейской герменевтикой.

Оба наших мыслителя обладают обширными теоретическими познаниями и имеют значительный практический опыт. Оба они были священнослужителями и так или иначе сталкивались с душевными недугами и внутренними конфликтами людей, которые

обращались к ним за помощью. Так, за годы своей службы Пфистер не раз сталкивался с такими феноменами, как религиозные видения, сны, в которых главную роль играла особым образом измененная христианская символика, а также искажение религиозных образов. Кроме того, ему постоянно приходилось разбирать тяжелые случаи «одержимости», когда в надежде на помощь к нему обращались его прихожане. Постепенно у него накопился весьма внушительный материал. Психоанализ, с которым он познакомился в 1909 г., стал для него инструментом, позволившим объяснить эти явления. Его работа «Психоаналитический метод» содержит множество примеров анализа таких сложных явлений, как перенесение любви с реального человека на образ Бога и, наоборот, нарушение любви к Богу как следствия разрушения земных отношений, истерических проявлений, например, таких, как непроизвольный смех во время богослужения или сгущение в образе Бога черт ненавистных людей или внутреннее принуждение к совершению различных злодеяний или к воровству. Пфистер говорит, что только психоанализ дал ему возможность по-настоящему оценить эти явления и помочь человеку в борьбе с ними [O. Pfister, 1924, s. 37—39, 41, 66, 83—84, 175, 222—223, 292—293]. При этом он проводит мысль о том, что за ними очень часто стоят бессознательные, аморальные стремления и мотивы, которые подвергаются вытеснению. Их энергия может быть направлена в иное, более высокое русло, и тогда она становится энергией культурных достижений. Энергия первичных влечений также может быть перенесена на религиозную почву и тогда из нее рождается набожность, а любовь к Богу может стать заменителем земного влечения. Эта идея, неоднократно встречающаяся в работах Пфистера [O. Pfister, 1919, Bd. 5, s. 269, 272—273, 278], с особой тщательностью разработана в его ранней работе «Набожность графа Людвиг фон Цинцендорфа». Здесь он, опираясь на сочинения самого Цинцендорфа, одного из крупных протестантских деятелей XVIII в., основателя общины гернгутеров и используя другие авторитетные источники, исследует жизнь этого выдающегося религиозного деятеля и обращает особенное внимание на значение детских сексуальных представлений для последующего развития его идей. Пфистер в этой связи подчеркивает то отношение, которое у Цинцендорфа сформировалось к ранам и мертвому телу Христа (позднее в общине будет введен целый культ ран Христовых), тот особый любовно-экстатический настрой, который Цинцендорф проявлял в отношении к Христу (в этом смысле характерны уменьшительно-ласкательные формы, которыми обычно именует Цинцендорф в своих сочинениях Христа), и специфический ритуализм, присущий набожности графа. Все это, по мнению Пфистера, является ярким примером того, как не получившие

выхода и нормального удовлетворения сексуальные влечения впоследствии переносятся на религиозную почву и создают основу для ненависти к своему плотскому телу и особо изощренной любви к израненному телу Иисуса, из которого воображение Цинцендорфа создало образ максимально возможного освобождения от всякой телесности, — любви, доходящей порой до исступления [O. Pfister, 1924, s. 88—89]. Однако во избежание недоразумений и непонимания Пфистер подчеркивает, что хотя сексуальность является одним из важнейших факторов, оказавших влияние на духовное развитие графа, но она никогда не выступает как единственный фактор, определяющий развитие [ibid., s. VII—VIII, 104, 109].

Такая не нашедшая правильного выхода энергия любви является, по Пфистеру, деструктивным началом. В качестве альтернативы ей выступает идея любви как мощного духовного начала, дающего правильное направление чувствам и энергии человека и укрепляющее его духовное здоровье. На этом понимании значения любви основано учение Пфистера об аналитическом душепопечении (нем. «Seelsorge», англ. «cure of souls»). Он пишет, что аналитическое душепопечение представляет собой «такую деятельность, которая *через поиск бессознательных мотивов и их влияние* стремится преодолеть религиозные и нравственные затруднения и недостатки» [O. Pfister, 1927, s. 10]. С такими проблемами, как неестественные формы любви, алкоголизм, kleptomania, желание постоянно лгать или внезапные приступы гнева, постоянная бессонница или галлюцинации, сталкиваются многие люди, и они не могут самостоятельно справиться с ними, а старые практики (в качестве примера Пфистер приводит исповедь) и наставления зачастую оказываются неэффективными и могут вести к тому, что желанное исцеление не достигается и может последовать ухудшение душевного состояния человека. Последствия этого неизжитого конфликта бывают очень тяжелыми. Аналитическое душепопечение прежде всего обращается к обстоятельствам, которые стали причинами душевного недуга. Выяснив путем подробного анализа обстоятельств жизни человека причины его состояния, часто лежащие очень глубоко и не поддающиеся поверхностному исследованию, — поэтому старые методы, больше вызывающие к разуму человека, оказываются непригодными, — мы как бы «овладеваем» этими бессознательными истоками и получаем возможность предотвратить дальнейшее развитие кризисного состояния. Однако аналитическое душепопечение не ограничивается только этим: оно стремится дать этим энергиям другой ход, причем одной из его высших целей является пробудить в человеке способность любить себя и другого. Подверженный духовному недугу человек, который, хотя и очень сильно желает, но все же не может самостоятельно освободиться от своей тяжелой зависимости и страдает от этого, заслужи-

вает любви и внимательного отношения к своей проблеме, а не запугиваний и указаний на страшную кару, которая будет наказанием за то, что он ведет неправильный образ жизни. По мнению Пфистера, пример такого доброго и заботливого пастыря человеческих душ являет собой Христос и в этом смысле аналитическое душепопечение ориентировано на Его деяния и Его идеи, центральной среди которых наш автор считает идею любви [ibid., s. 23—24]. Как мы видели, Пфистер подчеркивает, что психоанализ не отрицает религии как таковой. Напротив, он отсеивает все истинное от всяческих наслоений и искажений. То же относится к истинной нравственности и здоровой набожности: суметь раскрыть в человеке пути, ведущие к ним, — в этом состоит одна из высших целей усилий аналитика.

А что происходит, когда энергия влечений и любви не находит выхода или проявляется в ненормальных формах? Очень часто следствием задержек или вытеснения естественных стремлений становится чувство страха, злоба и психические расстройства. Пфистер пишет: «Без любви, которая соответствует глубинному существу человеческой природы, отдельный человек, как и все человечество, впадает в горе, болезнь, злобу, жестокость, ведь тогда самые примитивные влечения, которые любовь наделяет высшим смыслом, прорываются наружу и производят опустошения» [O. Pfister, 1975, s. XXXIX]. Именно любовь служит защитой человека перед лицом страха, не дает ему пасть его жертвой, деградировать. Эта мысль является ключевой для Пфистера. В связи с этим он говорит, что понимание религии как невроза, предложенное Фрейдом, верно лишь отчасти: на самом деле черты невротических ритуалов, как называл их Фрейд, сохраняются только на ранних стадиях развития религии, христианство не содержит в себе черт невроза, но, напротив, давая правильное направление человеческим чувствам и призывая к любви (в этом Пфистер видит суть христианского учения), оно помогает человеку избавиться от страха и невротических симптомов [O. Pfister, 1928, Bd. 14, s. 154—156]. Фанатизм или узость религиозного мировоззрения, напротив, являются признаками застоя и подавления влечений [O. Pfister, 1927, s. 75—90].

Линию, начало которой мы находим в трудах Пфистера, в настоящее время активно разрабатывает Ойген Древерман. Интересно, что хотя Древерман практически не ссылается на труды Пфистера, тем не менее его основные идеи — и в этом мы согласны с известным исследователем творчества Древермана Б. Лангом [B. Lang, 1995, s. 38] — очень близки тем, которые развивал Пфистер. Древерман, как и Пфистер, долгое время, а именно до 1991 г., когда с него вследствие значительных расхождений его мыслей с официальной католической доктриной сняли сан, был священником и,

как и Пфистер, проводил сеансы анализа людей, обращавшихся к нему со своими душевными проблемами.

Свой первый крупный труд «Структуры зла» Древерман посвящает анализу известной истории грехопадения, чтобы при помощи экзегетической, психоаналитической и философской интерпретации небольшого фрагмента библейской книги (Бытие, 2—11) показать, как впервые в человеческую жизнь раз и навсегда вошли страх и зло, связанное с ним [E. Drewermann, 1983—1984, Bd. 1, s. 53—54]. Древерман, как и Пфистер, полагает, что вера в Бога и любовь способны помочь человеку обрести душевное равновесие и понять, что он нужен в этом мире. Он говорит о любви как главном принципе христианской религии, которая удовлетворяет высшие потребности человека и не позволяет агрессии и разрушительному страху овладеть человеком. Именно преодоление страха, как указывает Древерман, есть основная задача религии любви, христианства. Этот страх нельзя искоренить никакими надеждами на других людей, никакой эгоистической самовлюбленностью, никаким усилием воли. Этот страх может быть исторгнут из души человека только верой в Бога и той любовью к людям, которую она дает. По-настоящему высокая любовь к другому человеку может раскрыться тогда, когда человек обретет веру в Бога и сможет принять другого человека таким, каков он есть, созданный Богом [E. Drewermann, 1983—1984, Bd. 2, s. 67]. Вера позволяет и самому человеку принять себя таким, какой он есть. Основную мысль о значении любви, которую проводят Пфистер и Древерман, можно выразить словами из Первого послания Иоанна, на которые часто ссылается Пфистер: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершенен в любви» (Первое послание Иоанна, 4,18). Достичь совершенной любви — высшая задача человека. Но она невыполнима, если человек не нашел опору в вере в Бога.

Вера, которая охватывает всего человека и живет в его сердце, а не обряды или интеллектуальные представления для Пфистера, как и для Древермана, составляет суть религии. То обстоятельство, что основа религии коренится глубоко в человеке, в тайниках его души, подводит нас к важнейшей для исследуемых нами мыслителей идее. Сама по себе идея о глубинных источниках религии не является новой. Она присутствует уже у немецких романтиков, на которых, в особенности на Шлейермахера, Древерман указывает как на своих предшественников [E. Drewermann, 1985, Bd. 1, s. 72—78]. В трудах наших мыслителей эта идея получает дальнейшее развитие. Ведь для них важно показать, как происходит сближение теологии и психоанализа. На страницах работ Пфистера и Древермана мы неоднократно встречаем мысли о недостаточности некоторых старых (в том числе психологических) подходов к пониманию рели-

гии прежде всего по причине их односторонности. Напротив, психоаналитическое исследование показывает нам, что религия имеет своим источником глубокие переживания и нужды человека. Психоанализ всегда работает с конкретными примерами, и религия им также понимается в контексте реальной человеческой жизни. Таким образом, как отмечал Пфистер, психоанализ не повторяет ошибок старой психологии религии и может быть весьма плодотворным методом исследования в области психологии религии [O. Pfister, 1922, Bd. 8, s. 398—399]. Отличительную особенность аналитической психологии религии, согласно Пфистеру, составляет то, что она работает с конкретным человеком, «прослеживает причины религиозного переживания или его следы вплоть до раннего детства, тщательно исследует сознательные и особенно *бессознательные* побудительные мотивы и формирующие процессы, а также ищет их связи с остальной душевной жизнью в самом широком смысле слова» [O. Pfister, 1927, s. 62—63].

Несмотря на то что уже Пфистер осознал возможности, которые дает совместная работа психоанализа и теологии на путях понимания и преодоления трудностей, с которыми сталкивается человек, в работах Древермана, написанных в наше время, мы находим мысли о том, что теология и психоанализ стоят в ненадлежащем отношении друг к другу и что между ними по-прежнему нет достаточного взаимопонимания. Что же даст их сближение? Древерман говорит, что глубинная психология и теология могут существенно дополнять и обогащать представления друг друга о человеке, способствуя, с одной стороны, преодолению односторонности глубинной психологии, которая «может и должна принять идею теологии о том, что человеческое бытие лишь тогда действительно сможет выйти из своего заточения, когда внутренняя или навязанная извне боязнь и зависимость человека будут преодолены благодаря более глубокому укоренению человеческого существования в Абсолютном» [E. Drewermann, 1983—1984, Bd. 3, s. 12]. С другой стороны такое сотрудничество обогащает теологию, которая носит теоретический характер и потому без содержательного подкрепления своих положений рискует стать слишком рассудочной и пройти мимо фундаментальных проблем современного человека [E. Drewermann, 1983 — 1984, Bd. 1, s. 57—58]. Древерман пишет: «Для теологии очень важно связать догматы христианства и суждения об объективной действительности Бога с образами надежд и стремлений, которые заложены в человеческой душе и в которых только и может проявляться Бог; в противном случае они могут существовать только в человеческом рассудке» [E. Drewermann, 1988, Bd. 2, s. XVIII]. По Древерману, принять такое сведение веры к акту рассудка никак нельзя. Оно значительно обедняет наше представление о вере и о человеке и не позволяет нам увидеть его в целом, включая глу-

бинные стороны человеческой души и сексуальную жизнь человека, которая не относится исключительно к сфере биологических проявлений, а является выражением духовных установок, проекта жизни. По мнению наших мыслителей, не нужно закрывать глаза на отдельные стороны человеческой реальности со всеми ее проблемами и трагедиями, а напротив, объединив усилия теологии и психоанализа, необходимо помочь человеку найти себя в этом мире, понять и принять себя таким, какой он есть.

Однако, исходя из реального положения дел, оба мыслителя признают, что ситуация в Церкви все еще очень далека от их идеала. Пфистер и Древерман подвергают критике многие моменты жизни католической Церкви, ее позицию по целому ряду вопросов и показывают угнетающее воздействие некоторых ее догматов на сознание человека. На страницах их работ неоднократно можно встретить мысль о том, что вместо того, чтобы способствовать преодолению страха, католицизм в его нынешнем виде представляет собой питательную почву для развития разного рода страхов. В отсутствии свободы мысли, аскетическом идеале, который ориентирован на подавление человеческих стремлений, догматике, превратившей любящего Бога в отстраненного и расчетливого судью, и в приобретающих магическое значение (совсем как у невротиков) ритуалах Пфистер видит основные причины, способствующие порождению страха в католицизме [O. Pfister, 1975, s. 233—263]. С ним согласен и Древерман. Он говорит о современном состоянии дел, но легко можно заметить, что, как это следует из его работ, принципиально оно ничем не отличается от того, которое описывал Пфистер. Он жестко критикует современную католическую Церковь за навязывание определенных представлений о Боге (как о властном Судье), подавление индивидуальности, за ее невнимание к страхам и трагедии человека и непонимание того, что человек имеет более сложную, не ограниченную одним только рассудочным элементом природу, а значит, за отрицание глубины человека, которое стало следствием веками нараставшей рассудочности в теологии и догматике, и, наконец, за то, что при ее попустительстве у западного человека развилось потребительское отношение к природе и животным [E. Drewermann, 1992, s. 54—56, 227—229, 249, 252, 298].

Но наряду с критикой в работах наших авторов можно найти также мысли о том, что человек может преодолеть свои страхи и устранить психологическое напряжение. Власть страха не подвержен человек, знающий, что его любят и что он может доверять другому человеку. Именно в любви — это центральный пункт учения наших мыслителей — состоит сущность учения Христа. Мы уже говорили об этом. Однако нет ли здесь противоречия? Ведь только что мы видели, что в христианстве есть место страху и подавлению человеческой индивидуальности. На самом деле ника-

ких противоречий тут нет. Уже Пфистер видел, что в самом здании католического вероучения заложены не только механизмы порождения страха, но также и механизмы, помогающие преодолевать этот страх, избегая его пагубных последствий. К таким положительным моментам Пфистер относит, к примеру, высокоразвитый культ Девы Марии (воплощение Матери), высокое католическое искусство и литературу, милосердие и благотворительную деятельность, сознание единства с братьями по вере и основанное на нем доверие к ним. Все это противостоит напору страстей и страхов. И, конечно, главный момент в борьбе со страхами — вера в Бога и любовь к Нему, которую человек может испытывать независимо от того, к какой конфессии он относится. Таким образом, как показывает Пфистер, на примере католицизма можно видеть, что в самом христианстве имеет место своеобразная диалектика: есть то, что порождает страх, и есть то, что помогает справиться с ним [O. Pfister, 1975, s. 294].

Два интересных примера практического и теоретического обоснования взаимодействия психоанализа и теологии, которые мы здесь проанализировали, позволяют нам сделать некоторые выводы. Как мы видели, сближение психоанализа и теологии может дать очень интересные результаты в практической сфере, в сфере пастырского душепопечения и пастырской психологии и, как указывают исследователи, имеет значение в сфере практической теологии [J. Baumgartner, 1990, s. 49—50]. Не случайно на значимость сотрудничества психолога и священника указывал Карл Густав Юнг, который, по сути, отмечает ту же проблему, что и Пфистер: он говорит, что очень часто при душевных расстройствах старые методы не оказывают должного эффекта. По мнению Юнга, «средства оказания помощи страждущим, располагаемые церковью, особенно те из них, которые ради объяснения человеку смысла происходящего вверены католическому священнику, могут оказаться в этом случае более уместными, поскольку и по форме, и по смыслу они уже изначально соответствуют природе содержания подсознательного» [К. Г. Юнг, 1998б, с. 77]. Поэтому Юнг, в полном согласии с мнением наших мыслителей, считает, что хотя на пути сближения теологии и психологии будет немало трудностей и непонимания, тем не менее оно необходимо, если мы хотим правильно оценить масштаб душевных проблем современного человека, а не просто ограничиться указанием на их наличие. Одними медицинскими методами решить такие проблемы не удастся — они слишком часто приводят нас к мировоззренческим вопросам, ответить на которые врач и психоаналитик фрейдистского толка не может. Отсюда ясно, что этот синтезирующий подход плодотворен и дает возможность по-новому взглянуть на христианскую веру, которая приобретает еще одно глубинное измерение и может

оказывать значительное влияние на внутреннее состояние человека. Кроме того, здесь мы имеем дело с попыткой глубже понять современного человека, а следовательно, построить новый антропологический проект, основанный на единстве теологического и психологического знания. Такой подход, разрабатываемый исследуемыми нами мыслителями, предполагает не только оценку психологического состояния современного человека с привлечением идей богословской антропологии, но, как мы видели, также критический анализ имеющихся средств помощи, в первую очередь (речь ведь идет о пастырской работе) помощи, оказываемой духовным пастырем и Церковью. Поэтому не удивительно, что идея пробуждающей духовные силы человека божественной любви граничит в работах Древермана, например, с антиклерикальными идеями. По сути, здесь, как верно отмечает Е.В. Рязанова, в новой форме отразился старый конфликт между непосредственным опытом исцеляющей веры и Церковью, которая всегда знала, что такой непосредственный опыт может представлять опасность в своем расхождении с официальной доктриной [Е.В. Рязанова, 1998, № 1—2, с. 111]. Это сочетание идей богословской антропологии, философского анализа проблемы страха, а также психоаналитического подхода к исследованию человека создает своеобразие отношения рассмотренных нами мыслителей к обсуждаемой проблематике и дает новый импульс к размышлениям о соотношении философского, психологического и теологического знания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бассин Ф.В., Ярошевский М.Г. Фрейд и проблемы психической регуляции поведения человека // Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М., 1989.
- Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956.
- Букина И.Н., Попова М.А. Возникновение и развитие буржуазной психологии религии // Вопросы научного атеизма. 1971. № 11.
- Быховский Б.Э. Метапсихология Фрейда // Антология российского психоанализа: В 2 т. М., 1999. Т. 1.
- Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6 т. М., 1982. Т. 1.
- Выготский Л.С., Лурия А.Р. Предисловие к русскому переводу работы «По ту сторону принципа удовольствия» // Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989.
- Гурев Г. Религия в свете фрейдизма // Антирелигиозник. Ежемесячный научно-методический журнал. 1929. № 1.
- Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985.
- Лурия А.Р. Психоанализ в свете основных тенденций современной психологии. Казань, 1923.
- Майский В.И. Фрейдизм и религия: Критический очерк. М., 1930.
- Михайлов Ф.Т. Бог «антихриста» Фрейда // Антология российского психоанализа: В 2 т. М., 1999. Т. 1.

- Попова М.А. Фрейдизм и религия. М., 1985.
- Поппер К.Р. Логика и рост научного знания: Избр. работы. М., 1983.
- Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. М., 1946.
- Рубинштейн С.Л. Принципы и пути развития психологии. М., 1959.
- Руткевич А.М. Психоанализ и религия. М., 1987.
- Рязанова Е.В. Священник Ойген Древерманн и некоторые проблемы проникновения психологии в католическую Церковь // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 1998. № 1—2.
- Фресс П., Пиаже Ж. Экспериментальная психология. М., 1966.
- Юнг К.Г. Об отношении психотерапии к спасению души // Юнг К.Г. Бог и бессознательное. М., 1998а.
- Юнг К.Г. Психоанализ и спасение души // Юнг К.Г. Бог и бессознательное. М., 1998б.
- Baumgartner I. Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge. Düsseldorf, 1990.
- Drewwermann E. Psychoanalyse und Moralthologie. 3 Bde. Mainz, 1983—1984.
- Drewwermann E. Tiefenpsychologie und Exegese. 2 Bde. Olten und Freiburg im Breisgau, 1985.
- Drewwermann E. Sünde — Schuld // Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. 4 Bde. München, 1985. Bd. 4.
- Drewwermann E. Strukturen des Bösen. 3 Bde. Paderborn; München; Wien; Zürich, 1988.
- Drewwermann E. Der tödliche Fortschritt: Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentum. Regensburg, 1990.
- Drewwermann E. Worum es eigentlich geht. Protokoll einer Verurteilung. München, 1992.
- Lang B. Die Bibel neu entdecken. Drewwermann als Leser der Bibel. München, 1995.
- Müller-Braunschweig C. Das Verhältnis der Psychoanalyse zu Ethik, Religion und Seelsorge. Mecklenburg, 1927.
- Pfister O. Die Entwicklung des Apostels Paulus. Eine religionsgeschichtliche und psychologische Skizze // Imago. 1919. Bd. 5. N 2—3.
- Pfister O. Die Religionspsychologie am Scheidewege // Imago. 1922. Bd. 8. N 4.
- Pfister O. Die psychoanalytische Methode. Eine erfahrungswissenschaftlich — systematische Darstellung. Leipzig, 1924.
- Pfister O. Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Eine psychoanalytische Studie. Leipzig; Wien, 1925.
- Pfister O. Analytische Seelsorge. Einführung in die praktische Psychoanalyse für Pfarren und Laien. Göttingen, 1927.
- Pfister O. Die Illusion einer Zukunft. Eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit Prof. Dr. Sigm. Freud // Imago. 1928. Bd. 14. N 2—3.
- Pfister O. Die Christentums und Angst. Olten und Freiburg im Breisgau, 1975.
- Rudin J. Psychotherapie und Religion. Seele — Person — Gott. Olten und Freiburg im Breisgau, 1960.