

ИССЛЕДОВАТЕЛИ СОВЕТСКОГО ПЕРИОДА О СБЛИЖЕНИИ ПСИХОЛОГИИ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО И ТЕОЛОГИИ

Д. С. ДАМТЕ

В нашей статье центральным является вопрос о том, как стало возможным сближение психоаналитической теории и теологии. Изначально психоанализ был чисто психологической теорией, в задачи которой не входил анализ проблем культуры и моральных ценностей. Однако в ходе своего развития психоаналитическая теория постепенно охватывает все больше и больше сфер человеческой жизнедеятельности, касаясь вопроса о психологической природе религии. Немаловажную роль в этом процессе сыграла метапсихология Фрейда и психоаналитическая антропология. На этой основе стало возможно взаимодействие психоанализа и различных направлений философии, а также неожиданное сближение психоанализа и теологии, которое нашло выражение в трудах Пфистера, Мюллера — Брауншвейга, Юнга, Нибура, Герреса, Рудина, Древермана. Это встречное движение психоанализа и теологии исследователи понимают по-разному. Многие западные исследователи считают, что сближение психоанализа и теологии, кроме метапсихологических и антропологических психоаналитических построений, основывается на идее любви, которая рассматривается в работах названных выше мыслителей как мощное созидательное начало. Другую сторону этого вопроса раскрывают советские исследователи, которые говорят о том, что целый ряд положений психоаналитической теории имеют слишком общий, а иногда противоречивый характер и потому допускают различные интерпретации, в том числе философские и теологические. В статье мы соглашаемся с идеей советских психологов о противоречивости и широте положений психоаналитического учения и рассматриваем конкретные примеры, в частности фрейдистскую теорию происхождения религии и морали. Методологическим основанием нашей работы являются сравнительно-исторический метод, дескриптивный и аналитический подходы.

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 мифологиче-

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

ских 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 привлекло внимание как западных, так и отечественных исследователей. С другой стороны, 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 его ученик Йозеф Рудин⁵, известный психиатр Вильфред Дайм⁶ и знаменитый психоаналитик и философ Эрих Фромм⁷. В наше время одним из самых известных представителей этого движения является немецкий психоаналитик, теолог и мыслитель Ойген Древерман⁸.

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 стремится показать себя как чисто эмпирическое, можно сказать позитивистское, учение⁹. Психоанализ, по выражению Фрейда, «есть исследовательский метод, беспристрастный инструмент, ...наподобие исчисления бесконечно малых»¹⁰. 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 отношении¹¹. 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 отечественных психологов и исследователей религии 1920–1980-х гг.

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 *Pfister O.* Analytische Seelsorge. Einführung in die praktische Psychoanalyse für Pfarren und Laien. Göttingen, 1927. S. 10–25.

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

⁵ *Rudin J.* Psychotherapie und Religion. Seele — Person — Gott. Olten und Freiburg im Breisgau, 1960. S. 117–130, 166–193.

⁶ *Daim W.* Tiefenpsychologie und Erlösung. W., 1954. S. 50–65, 128–137, 221–270.

⁷ *Фромм Э.* Психоанализ и религия // Сумерки богов / А. А. Яковлев, сост., ред. М., 1989. С. 143–221.

⁸ *Drewermann E.* Psychoanalyse und Moralthologie. Mainz, 1983. Bd. 1. S. 57–58.

⁹ *Pfister O.* Psychoanalyse und Weltanschauung. Leipzig, 1928. S. 12, 17–18.

¹⁰ *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов... С. 125.

¹¹ Примеры такого взаимодействия можно найти в трудах Оскара Пфистера, Карла Густава Юнга, Йозефа Рудина, Вильфреда Дайма, Ойгена Древермана, на которые мы указали выше.

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 религии. Под редакцией И. Д. Ермакова издавалась серия «Психологическая 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. вышел перевод работы Фрейда «Будущее одной иллюзии». В то же время появился ряд исследовательских работ, в которых проанализирована психоаналитическая теория религии и дана ее оценка¹².

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 недуга¹³. 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 себя¹⁴. 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 мистики¹⁵.

¹² *Рейснер М. А.* Фрейд и его школа о религии // Печать и революция. М., 1924. № 1. С. 40–60; № 3 (2). С. 81–106; *Гурев Г.* Религия в свете фрейдизма // Антиралигиозник. Ежемесячный научно-методический журнал. М., 1929. №1. С. 40–60; *Лукачевский А. Т.* Происхождение религии: обзор теорий. М., 1929. С. 26–27, 86–93; *Мамлеев В. З.* Фрейд «Будущность одной иллюзии» // Антиралигиозник. Ежемесячный научно-методический журнал. М., 1930. № 7. С. 119–124; *Майский В. И.* Фрейдизм и религия. Критический очерк. М., 1930. *Чеботарев С. Н.* Полюлогическая теория религии. Опыт построения социально-трудовой теории. Л., 1928. С. 7–8.

¹³ *Рейснер.* Цит. соч. № 3 (2). С. 97–98.

¹⁴ Там же. С. 98.

¹⁵ Там же. С. 88–97.

В. И. Майский, автор одной из первых книг, посвященных психоаналитическому пониманию религии, указывает на такие предпосылки сближения фрейдистского психоанализа и теологии, как абсолютизация роли Оно в психоаналитической теории, известный дуализм влечений (жизненных и разрушительных) и идея о противоборстве стремлений Я и Оно¹⁶. 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 о том, что в психоанализе психическое объясняется через психическое (бессознательное), за ним не усматривается его реальная основа, то есть социально-экономическая действительность. Следствием этого, по мнению исследователя-марксиста, является идеалистическое решение вопроса о природе психического. В этой связи Майский замечает: «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 действенного механизма, обуславливающего сознательные психические явления»¹⁷. По этой причине психоанализ не может раскрыть значение социальных факторов, оказавших влияние на развитие общества и его институтов, в том числе религии.

В этом с Майским согласен А. Т. Лукачевский, который критикует Фрейда за абсолютизацию биогенетического закона и попытки перенести его на область человеческого сознания. По мысли Лукачевского, Фрейд упускает из виду, 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»¹⁸. Развивая идею о социальном влиянии на духовное развитие человека, Лукачевский говорит в другом месте, что сходство мышления дикаря и мышления ребенка является внешним, оно «касается формы мышления, а не его содержания»¹⁹. Если какие-то переживания являются характерными для современного ребенка, то отсюда никак не следует, что такие же переживания были у людей в первобытном обществе. По крайней мере данные этнографии не позволяют нам делать такие выводы.

Нам хотелось бы обратить особенное внимание на замечания Лукачевского и Майского, поскольку 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 наше внимание на неожиданное на первый

¹⁶ *Майский*. Цит. соч. С. 71, 78, 82–85.

¹⁷ Там же. С. 70.

¹⁸ *Лукачевский*. Цит. соч. С. 26–27.

¹⁹ Там же. С. 88.

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 неправомерно обобщая случаи психогенных заболеваний, Фрейд рассматривает психические явления как первичные, а соматические, телесные изменения как вторичные, производные от психических. Таким образом, телесные явления определяются психическим, 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»²⁰. 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 работу²¹.

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 религиозоведческой концепции, следствием чего стала слабость его атеистической аргументации. Как известно, по Фрейду, религия представляет собой иллюзию. Однако он не создал никакого проверенного и научно обоснованного учения о религии, а вместо этого, выдвинув гипотезу «первобытного отцеубийства», создал теорию происхождения морали и религии, которая напоминает собой миф. Известный советский психолог религии М. А. Попова подчеркивала, что Фрейд тем самым «не усиливал, но значительно *ослаблял* действенность критики теологических представлений. Во-первых, он противопоставлял им не научно обоснованное атеистическое учение, а некий новый миф, обнаружить несостоятельность которого не составляло особого труда. Во-вторых, характеристика “тоски по отцу” в качестве стержня религии создавала для психологического обоснования последней чрезвычайно благоприятные предпосылки, поскольку это чувство может быть объявлено постоянно присущим человечеству», и «в таком случае теологи получали дополнительную возможность говорить о перманентности “религиозной потребности” человечества»²². В этом Попова видит скрытую апологию религии, которая является логическим следствием идеалистического понимания психики и перенесения психологических законов на сферу общественной жизни.

К этому мнению в целом присоединяется Ф. Т. Михайлов. Он подчеркивает, что вследствие абсолютизации Оно в психологической теории Фрейда и

²⁰ Рубинштейн С. Л. Принципы и пути развития психологии. М., 1959. С. 341.

²¹ Букина И. Н. Возникновение и развитие западной психологии религии // Вопросы научного атеизма. 1968. № 5. С. 253–282, здесь: С. 272.

²² Попова М. А. Психоанализ и религия // Современная буржуазная философия и религия / А. С. Богомолов, ред. М., 1977. С. 91–138, здесь: С. 100. Руткевич А. М. Психоанализ и религия. М., 1987. С. 21–23.

Гроддека, получается, что Оно выполняет роль руководящего звена внутренней жизни человека. Оно не знает времени, его содержания вечны. Если, согласно известной гипотезе Фрейда, когда-то произошло убийство авторитарного вождя племени, праотца, то воспоминание об этом навсегда сохранилось в бессознательном. В этом смысле, по мнению Михайлова, в идеалистической системе Фрейда «Бог находится в каждом человеке — это его Оно, отягченное сознанием вины перед убитым отцом племени. Поэтому каждый человек религиозен, тем или иным образом он стремится успокоить свою совесть отцеубийцы»²³. В этом исследователе видит одну из коренных ошибок Фрейда: вместо того чтобы раскрыть психологическую основу религиозных представлений, он создал новую мифологию²⁴.

Еще одно скрытое противоречие М. А. Попова усматривает в том, что, с одной стороны, Фрейд и Теодор Райк в деталях прослеживают сходство религиозных обрядов с невротическими ритуалами, а с другой стороны, сам Фрейд говорит о том, что религия является средством защиты от индивидуального невроза, вызванного подавлением человеческих желаний культурными запретами²⁵. 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 теологии²⁶. Однако этот союз, по мнению советских ученых, едва ли может иметь положительные следствия. Ведь развитие собственно научной теории тем самым затормаживается и, как говорят А. А. Портнов и М. И. Шахнович, на смену ей приходит некий суррогат, который не может принести реальной пользы человеку²⁷. С этим соглашается М. А. Попова, которая в своей фундаментальной работе «Критика психологической апологии религии» также уделяет существенное внимание исследованию религиозной психотерапии. Она замечает, что исходной позицией этого направления является мысль о том, что только религия помогает решить мировоззренческие проблемы человека и может указать путь к душевному равновесию. Этого не может сделать психиатр или психоаналитик-фрейдист²⁸. Критик этой точки зрения может указать на иллюзорность такого восполнения действительности, на то, что на самом деле достигаемый эффект может быть очень непрочным и при столкновении с новыми трудностями он пропадает. «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»²⁹.

Центральным звеном, связывающим психологию бессознательного и пастьерское душепопечение, является человек. Идея помощи человеку объединяет

²³ Михайлов Ф. Т. Бог «антихриста» Фрейда // Антология российского психоанализа / В. И. Овчаренко, В. М. Лейбин, ред. М., 1999. Т.1. С. 799–805, здесь: с. 802.

²⁴ См. также: *Левин-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985. С. 175–177.

²⁵ Фрейд. Будущее одной иллюзии... С. 104–105, 125.

²⁶ Попова. Цит. соч.; Букина. Цит. соч. С. 275.

²⁷ Портнов А. А., Шахнович М. И. Психозы и религия. Л., 1967. С. 12–13.

²⁸ Юнг К. Г. Бог и бессознательное. М., 1998. С. 52, 55.

²⁹ Попова. Цит. соч. С. 243.

эти разнонаправленные движения мысли. Поэтому при обсуждении вопроса о взаимодействии психоанализа и теологии исследователи часто обращают внимание на особенности психоаналитического учения о человеке. Психоаналитическое учение, выработанное Фрейдом и его ближайшими учениками (в особенности Ранком и Гроддеком), предполагает, что на жизнь и творчество человека оказывают мощное влияние бессознательные факторы (Эдипов комплекс или комплекс Электры). Именно в бессознательном следует искать причины многих необъяснимых на первый взгляд явлений человеческой жизни, таких как сновидения, произвольные и ошибочные действия (описки, ошибки). На протяжении тысячелетий человек находится под влиянием одних и тех же влечений (влечение к жизни и влечение к смерти). Асоциальная природа человеческих влечений, эгоизм человека, его стремление свести к минимуму неудовольствие, которое часто приносит встреча с реальностью, — на эти стороны человеческого существования психоанализ обращает особое внимание. Такие идеи оказались созвучными сложной эпохе мировых войн и, по мнению ряда отечественных исследователей³⁰, способствовали распространению психоанализа и привлекли внимание теологов.

Не в последнюю очередь интерес теологов и христианских мыслителей к исследованиям в сфере психологии бессознательного был связан с таким важным социальным фактором, как рост влияния научного знания на человека, живущего в современном мире. Именно «поэтому, апеллируя к его мыслям и чувствам, теологи все чаще вынуждены прибегать к светским источникам и методам аргументации»³¹. Одним из таких источников является психоанализ как одно из направлений психологического знания, которое может быть использовано в пастырской работе и задействовано в системе религиозного воспитания³².

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»³³. В дальнейшем в работах таких известных психологов, как Юнг и Фромм, мы часто встречаем указания на терапевтическую ценность религии, на ее значение для душевного равновесия человека. Парадоксальным образом творение атеиста Фрейда действительно оказалось «беспартийным инструментом» и было активно использовано в христианском душепопечении разных конфессий. Но, очевидно, для того чтобы это произошло, 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

³⁰ Она же. Фрейдизм и религия. М., 1985. С. 138–139, 150–151. *Екентайте Л.* Фрейдизм и современное христианство // Вопросы философии. 1976. № 11. С. 150–157, здесь: С. 152–153.

³¹ *Попова.* Фрейдизм... С. 144. *Руткевич.* Цит. соч. С. 60–61.

³² *Букина И. Н., Попова М. А.* Возникновение и развитие буржуазной психологии религии // Вопросы научного атеизма. 1971. № 11. С. 113–147, здесь: С. 118–120, 144.

³³ *Попова.* Критика... С. 63.

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.

В завершение нашего исследования можно поставить вопрос: насколько советским исследователям удалось раскрыть подлинные противоречия психоанализа, а в какой мере их идеи являются результатом «сверхинтерпретации», обусловленной их марксистско-ленинским мировоззрением? Чтобы понять это, нам нужно рассмотреть психоаналитическую теорию происхождения культуры и религии с других точек зрения, которые нашли выражение в трудах известных западных ученых, и сравнить их с позицией советских исследователей. Понятно, что установки, которыми руководствуются западные исследователи, принципиально отличаются от тех идейных позиций, которые занимали советские исследователи-марксисты. Тем не менее сравнение показывает существенное сходство содержательной стороны критической аргументации в отношении к теории происхождения культуры и религии, которую разрабатывал Фрейд и его ученики (прежде всего Эрнест Джонс и Теодор Райк).

Западные исследователи отмечают 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 матери³⁴. 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, связанные с определенной культурной традицией, которая в те времена еще не сформировалась³⁵. О противоречивости психоаналитического понятия «Эдипов комплекс» 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, разыгравшиеся в тех венских семьях, чьи проблемы были предметом клиниче-

³⁴ Малиновский Б. Секс и вытеснение в обществе дикарей. М., 2011. С. 68–73. См. также: Kroeber A. L. Totem and Taboo: An Ethnologic Psychoanalysis // American Anthropologist. 1920. Vol. 22. №1. P. 48–55.

³⁵ Там же. С. 130–135.

ского анализа Фрейда, который, как он полагал, применим, в своих основных положениях, для всех семей и везде»³⁶. Как мы видели, именно этот пункт подверг критике Б. Малиновский.

От абсолютизации психоаналитического подхода пытается оградить исследователей 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, что «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»³⁷. 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 проверить³⁸. 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 ограниченности³⁹. Их позиции схожи в содержательном отношении, за исключением одного важного момента: мировоззренческий воинствующий атеизм советских ученых обуславливал жесткую, эмоционально насыщенную критику, направленную на сближение психоанализа и теологии, причины которого они усматривали в «противоречивости» психоаналитической теории культуры и религии, наличии в ней скрытых элементов «апологии религии».

³⁶ Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. М., 2004. С. 49.

³⁷ Боас Ф. Методы этнологии // Антология исследований культуры. Интерпретации культуры. СПб., 2006. С. 519–527, здесь: С. 526.

³⁸ Эванс-Притчард. Цит. соч. С. 48.

³⁹ С другой стороны, есть западные исследователи, которые развивают эту теорию. См., например: Ранк О., Закс Г. Значение психоанализа в науках о духе. СПб., 1913. С. 91–107; Pfister O. Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Eine psychoanalytische Studie. Leipzig, 1925; *Idem*. Die primären Gefühle als Bedingungen der höchsten Geistesfunktionen // Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften. 1922. Bd. 8. 1. S. 46–53; Reik T. Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion. Leipzig, 1927. Groddeck G. Das Buch vom Es: Psychoanalytische Briefe an eine Freundin. Frankfurt am Main, 1990.

Ключевые слова: З. Фрейд, К. Юнг, О. Пфистер, психоанализ, метапсихология, теология, религия, бессознательное, душепопечение, нравственность.

RESEARCHERS OF THE SOVIET PERIOD WHO STUDIED THE RAPPROCHEMENT OF THE PSYCHOLOGY OF THE UNCONSCIOUS AND THEOLOGY

D. S. DAMTE

(Moscow State University)

The main theme of this article is the question of how it became possible to see a rapprochement between psychoanalysis and theology. At its beginnings, psychoanalysis was viewed as only psychological theory whose competence did not include the analysis of cultural problems and moral values. However, psychoanalysis continued to develop and concern itself with more and more aspects of the human condition including questions dealing with the psychological nature of religion. An important role in this process was played by the metapsychology of Freud and by psychoanalytical anthropology. It was possible on this basis to study the interaction of psychoanalysis and the various branches of philosophy, and finally the unprecedented rapprochement of psychoanalysis and theology, the latter of which found expression in the works of Pfister, Müller-Braunschweig, Jung, Niebuhr, Gerres, Rudin and Drewermann. Western researchers feel that besides the influence of metapsychology and anthropology, the rapprochement of psychoanalysis and theology owed a great deal to the concept of love which is considered a strong creative fundament by the authors mentioned above. Soviet researchers uncovered another side of this question. They held that an entire series of presuppositions of the psychoanalytical theory were based on a very general and often contradictory principle and admit various interpretations both drawn from philosophy as well as from theology. The author agrees with these Soviet specialists on the contradictory nature and generality of the principles of psychoanalysis and examines some concrete examples, particularly as regards the Freudian theory of the origin of religion and morality. The methodology used by the author may be defined as a comparative-historical method employing a descriptive and analytical approach.

Keywords: S. Freud, C. Jung, O. Pfister, psychoanalysis, metapsychology, theology, religion, unconscious, cure of souls, morality.

Список литературы

1. Boas F. 2006. *Mostovaja L. A. (ed.). Antologija issledovanij kul'tury. Interpretacii kul'tury* (Anthology of cultural studies. The interpretations of culture). Saint-Petersburg, 2006, pp. 519–527.

2. Bukina I. N. 1968. *Voprosy nauchnogo ateizma*, vol. 5, pp. 253–282.
3. Bukina I. N., Popova M. A. 1971. *Voprosy nauchnogo ateizma*, vol. 11, pp. 113–147.
4. Chebotarev S. N. *Ponologicheskaja teorija religii. Opyt postroenija social'no-trudovoj teorii* (Ponological theory of the religion. Experience of constructing the social-labor theory). Leningrad, 1928.
5. Daim W. *Tiefenpsychologie und Erlosung*. Wien, 1954.
6. Drewermann E. *Psychoanalyse und Moralthologie*. Mainz, 1983.
7. Ekentajte L. 1976. *Voprosy filosofij*, vol. 11, pp. 150–157.
8. Frejd Z. *Vvedenie v psihoanaliz: Lekcii* (Introduction to Psychoanalysis). Moscow, 1989.
9. Frejd Z. 1989. *Jakovlev A. A. (ed.) Sumerki bogov* (Twilight of gods). Moscow, 1989, pp. 94–142
10. Fromm Je. 1989. *Jakovlev A. A. (ed.) Sumerki bogov* (Twilight of gods). Moscow, 1989, pp. 143–221.
11. Groddeck G. *Das Buch vom Es: Psychoanalytische Briefe an eine Freundin*. Frankfurt am Main, 1990.
12. Gurev G. 1929. *Antireligioznik*, vol. 1, pp. 40–60;
13. Jevans-Pritchard Je. *Teorii primitivnoj religii* (Theories of primitive religion). Moscow, 2004.
14. Jung K. G. *Bog i bessoznatel'noe* (On God and Unconscious). Moscow, 1998.
15. Jung K. G. *Bog i bessoznatel'noe* (On God and unconscious). Moscow, 1998
16. Kroeber A. L. 1920. *American Anthropologist*, vol. 22.1, pp. 48–55.
17. Levi-Stros K. *Strukturnaja antropologija* (Structural anthropology). Moscow, 1985.
18. Lukachevskij A. T. *Proishozhdenie religii: obzor teorij* (Origin of religion: overview of theories). Moscow, 1929;
19. Majskij V. I. *Frejdizm i religija. Kriticheskij ocherk* (Freudianism and religion. Critical essay). Moscow, 1930.
20. Malinovskij B. *Seks i vytesnenie v obshhestve dikarej* (Sex and exclusion in the society of savages). Moscow, 2011.
21. Mamleev V. Z. 1930. *Antireligioznik*, vol. 7, pp. 119–124;
22. Mihajlov F. T. 1999. *Ovcharenko V. I., Lejbin V. M. (eds.). Antologija rossijskogo psihoanaliza* (Anthology of th Russian psychoanalysis), vol. 1, pp. 799–805.
23. Pfister O. *Analytische Seelsorge. Einführung in die praktische Psychoanalyse für Pfarren und Laien*. Göttingen, 1927.
24. Pfister O. *Psychoanalyse und Weltanschauung*. Leipzig, 1928
25. Pfister O. *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Eine psychoanalytische Studie*. Leipzig, 1925;
26. Pfister O. 1922. *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*, vol. 8.1, pp. 46–53;
27. Popova M. A. *Frejdizm i religija* (Freudianism and religion). Moscow, 1985.
28. Popova M. A. 1977. *Bogomolov A. S. (ed.). Sovremennaja burzhuaznaja filosofija i religija* (Modern bourgeois philosophy and religion). Moscow, 1977, pp. 91–138.
29. Portnov A. A. Shahnovich M. I. *Psihozy i religija* (Psychosis and religion). Leningrad, 1967.
30. Rank O., Zaks G. *Znachenie psihoanaliza v naukah o duhe* (Significance of psychoanalysis in studies on the spirit). Saint-Petersburg, 1913;
31. Rejsner M. A. 1924. *Pechat' i revoljucija*, vol. 1, pp. 40–60; vol. 3 (2), pp. 81–106;
32. Reik T. *Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion*. Leipzig, 1927.
33. Rubinshtejn S. L. *Principy i puti razvitija psihologii* (Principles and ways of psychological development). Moscow, 1959.
34. Rudin J. *Psychotherapie und Religion. Seele — Person — Gott*. Freiburg im Breisgau, 1960.
35. Rutkevich A. M. *Psihoanaliz i religija* (Psychoanalysis and religion). Moscow, 1987.