



ФИЛОСОФИЯ ЗА РУБЕЖОМ

Фрейдизм и современное христианство

Леонарда ЕКЕНТАЙТЕ (Вильнюс)

Австрийский психиатр Зигмунд Фрейд с самого начала своей научной деятельности зарекомендовал себя как атеист, и потому отношение к нему со стороны религиозных идеологов было откровенно враждебным. Причиной такого отношения были не только неприкрытый «натурализм» Фрейда и его концепция доминирования бессознательного, которые отталкивали теологов, но также и то, что к решению поставленных им проблем Фрейд подходил с позиций строгого детерминизма и рационализма, которые всегда были в оппозиции к религии. Но вот уже несколько десятилетий мы являемся свидетелями все возрастающего интереса теологов и религиозных философов к фрейдизму¹. Сближение христианского мировоззрения и фрейдизма не так давно казалось немислмым. В 1959 году в связи со 100-летием со дня рождения З. Фрейда католический теолог Л. Гросс писал: «Если пятьдесят... и даже двадцать лет тому назад нашелся бы человек, утверждавший, что религия и психиатрия когда-нибудь «будут идти в ногу», — его объявили бы сумасшедшим представителем обеих сторон»².

Однако в два последних десятилетия во многих книгах, анализирующих принципы христианского мировоззрения в теологическом и психологическом аспектах, мы все чаще сталкиваемся со ссылками на работы Фрейда или кого-либо из его последователей. Отдельные авторы посвящают солидные труды рассмотрению возможностей взаимного проникновения и «обогащения» фрейдизма и христианства. Некоторые интерпретаторы учения Фрейда видят в нем своего рода душевную терапию, при-

званную исполнять миссию, подобную религии. Все больше христианских авторов приходит к мысли, что духовенство должно пользоваться методом психоанализа для лучшего понимания духовного мира верующих, что сближение фрейдизма и традиционной религиозности является одной из самых перспективных тенденций в развитии христианства.

Идеи фрейдизма в последние десятилетия глубоко проникли в разные области культуры многих стран, и в первую очередь в культуру США, где сближение религии и фрейдизма происходит особенно интенсивно. Американский представитель христианских психиатров Карл Стерн пишет: «Теперь становится очевидным, что психоаналитический подход в сравнении с другими методами психологии является самым подходящим для христианской концепции человека»³.

Чем же объяснить такую резкую перемену? Очевидно, в основе этого сближения лежит несколько причин. Из них можно отметить воздействие фрейдизма на все отрасли духовной жизни западного мира: литературу, изобразительное искусство, театр и кино, а также — как следствие этого — в известном смысле и на сознание людей. В различных науках о человеке: педагогике, антропологии, социологии и др. широко используются фрейдистские понятия, установки и методики. Следует особо указать также и на изменение положения религии, христианства в особенности, в современном обществе. Религиозные теории характеризуют XX век как век, культурные тенденции которого во многом были обусловлены Дарвином, Марксом, Эйнштейном, Фрейдом, Юнгом и научно-технической революцией⁴. Быстро распространяющаяся секуляризация стала общепризнанным фактом. Она может быть охарактеризована как процесс, совершающийся в условиях, когда «супернатуралистические» религии становятся проблематичными, теряют силу воздействия на верующих, вера становится все более личност-

¹ См. «Conscience: Theological and Psychological Perspectives». Ed. by C. E. Nelson. N. Y. 1973; Preston J. Cole. The Problematic Self in Kierkegaard and Freud. New Haven, 1971; P. Romans. Theology after Freud. New York, 1970; R. S. Lee. Freud and Christianity. Penguin Books, 1967; H. Zahnt. Jesus und Freud. Symposium von Psychoanalytikern und Theologen. München, 1972; D. Cox. Jung and St. Paul. New York, 1959; «Religion in Contemporary Thought». Ed. by George F. McLeon, New York, 1973.

² L. Gross. God and Freud. New York, 1959, p. 3.

³ K. Stern. The Third Revolution. A Study of Psychiatry and Religion. New York, 1954, p. 246.

⁴ R. Chance. The End of Man. (The Question of Divinity). London, 1973, p. 42.



ной, неопределенной. Одним из показателей этого процесса является настроенность молодого поколения шестидесятых — семидесятых годов нашего века, которое интересуется преимущественно неортодоксальными ветвями религии как «раскрепощающими душу от губительного влияния материализма в смысле грубо утилитарного и технократического подхода к жизни»⁵. По этой причине традиционную религиозность критикуют и многие теологи, отмечая, что «недостаточная правдивость старых супернатуралистических религий вызывает у многих людей XX века трагическое восприятие жизни»⁶.

Изменились также и духовные потребности индивида, на которого обычно ориентируется религия, его внутренний мир, его понимание самого себя и окружающего мира. Теорию Фрейда, его драматическое понимание человека называют «подтверждением секуляризации» («отхода от бога»), а самого Фрейда — величайшим ее инициатором⁷. Кое-кто даже восклицает: «Мы никогда больше не сможем понимать свой внутренний мир так, как его понимали до 1894 года!»⁸ (в этом году вышла первая работа Фрейда, написанная совместно с Брейером, — «Психические механизмы и явления истерии»). Вторжение психоаналитических идей в сознание современного западного человека позволило религиозным теоретикам прибавить еще один эпитет к характеристике человека — «секуляризованный человек» называется также и «психологическим человеком» («*homo psychologicus*») — это современное порождение научно-технической и культурной революции на Западе, которое противопоставляется «человеку духовному» (*homo spiritualis*)

Многие теологи признают, что христианская мысль веками была большей частью «теологией без психологии», и потому считают, что «изучать теологию и теологический образ жизни — это значит выяснять, кем человек был раньше, а изучать психологию, особенно психоанализ, это значит осознавать, каким христианский человек стал в настоящее время»⁹. Религиозные теоретики отмечают, что чувства внутренней неуравновешенности, раздвоенности, ограниченности и отчужденности, ставшие типичными для индивида современного Запада, находятся в тесной связи с глубоким изменением религиозного сознания этого индивида «Рай, ад и чистилище для него больше не являются реальными данностями, куда можно войти и выйти, подобно героям Данте. Современный человек, как и герои Достоевского, вмещает ад, рай и чистилище в своей душе и сознает это»¹⁰.

Связанный с влиянием фрейдизма поворот христианского мировоззрения к судь-

ektivности человека открывает новые возможности для сближения теологии с иррационалистической философией, в частности с экзистенциализмом¹¹. Этим, по-видимому, объясняется то, что теологи, испытавшие влияние психоанализа, при определении человека XX века используют символы, типичные для философов-экзистенциалистов. Человек для них — это одноконный путник, бредущий в холодной ночи, или падающий в бездну небытия Икар, забывший человеческую ограниченность и жестоко наказанный за это, или же гордый Сизиф, мужественно принимающий абсурдность своего бытия. Требования Фрейда отбросить всякие иллюзии о мире сравниваются с безграничным гуманизмом Камю. Отмечается, что они оба видели, как «трудно человеку с его жизненной энергией принять цивилизацию, которая отбрасывает страсть, вдохновляющую человека, и иллюзии, поддерживающие его»¹².

Многие утверждают, что формирование «психоаналитического сознания» современного человека знаменует его зрелость. Однако эта «зрелость» наряду с пониманием человеком своих сил принесла и осознание ограниченности его возможностей. Жизнь тяжелым бременем легла на плечи этого «зрелого» человека, и надеяться он может только на себя самого. Но для человека, разочарованного реальностями Запада, не так уж много возможностей самоутверждения. Не удивительно поэтому, что ему подчас кажутся маяющими и спасительными восточная культура, некоторые сформировавшиеся в ее рамках мистические религиозно-этические учения. Жаждой «иньекции первозданной живучести» объясняют столь распространенный теперь интерес к образу жизни и мироощущению некоторых племен и народов Африки, Азии и Латинской Америки¹³.

Признание католическими теологами душевного упадка западного человека и его отхода от старых христианских ценностей не означает, однако, признания ими бесперспективности христианства. В этой связи высказывается мысль, что современный кризис напоминает тот социально-психологический кризис, который в свое время породил христианство. Основные черты этого кризиса до сих пор обуславливают содержание христианства, его экзистенциальную природу, которая впоследствии отошла на второй план, будучи завуалирована интеллектуалистическими наростами — порождением эллинизации. Недаром секрет популярности восточной религии зенбуддизма объясняют коротко «зена не интеллектуализирует»¹⁴. Теоретики христианства утверждают, что на основе этой своей природы «христианство в течение веков могло приспособиться к постепенному расширению секуляризации» и что поэтому «христианство еще имеет шансы заполнить ре-

⁵ D L Edwards Religion and Change London, 1974, p 17

⁶ Ibid, p 38

⁷ R Chance The End of Man, p 121

⁸ K Stern The Third Revolution, p 11.

⁹ P Homans Theology after Freud, p XIV

¹⁰ K Stern Op cit., p 7.

¹¹ Preston J Cole. The Problematic Self in Kierkegaard and Freud, p 5

¹² D L Edwards. Religion and Change, p. 32.

¹³ Ibid, p 206.

¹⁴ Ibid, p. 212.



FROMM-Online

лигиозный вакуум Запада... если оно примет необходимые меры»¹⁵. Одной из таких «мер» и считается принятие и глубокое изучение теорий Фрейда и его продолжателей.

Современные последователи Фрейда нередко отходят от атеистических позиций своего предшественника и сближаются с религиозным мировоззрением (концепция диалога К. Юнга, своеобразная интерпретация религии Э Фромма). Но если вспомнить конец XIX века, когда только начали распространяться идеи Фрейда, имеющие цель, как он сам говорил, «вывести человечество из состояния самодовольной спячки», то тогда они представлялись в принципе несоместимыми с христианским мировоззрением, для которого казались неприемлемыми шокирующая теория либидо, терапевтическая терминология, исключаящая какие бы то ни было оценочные высказывания. Неприемлемым казался позитивистски интерпретируемый научный подход, позитивистское применение принципов причинной связи к решению проблем психики человека. Из фрейдистской теории следовал целый ряд положений, противоречащих христианскому миропониманию. В детерминистической модели Фрейда свобода воли личности и сознательный выбор воспринимались только как иллюзии. Представители религии обвиняли фрейдизм в биологизации проблем человека, в сведении явленного высшего, то есть духовного, порядка к низшим, телесным. К тому же сама попытка отнять у религии монополию «на душу» человека вызвала сопротивление духовенства. Ввиду всего этого психоанализ противопоставлялся вере как вообще научная истина противопоставляется истине откровения.

Произведения Фрейда по психологии религии давали для этого некоторое основание. В ряде своих работ («Будущность одной иллюзии», «Тотем и табу», «Неудовлетворенность в цивилизации», «О религиозном переживании», «Монсей и единобожие» и др.) он крайне критически оценивал религию как невротическую форму массовой одержимости, как иллюзорное мировоззрение. Объясняя религию в терминах своей теории, Фрейд не видел никакого таинства в жесткой категоричности заветов христианской морали. В них он усматривал не голос бога, а отзвуки родительской воли, проявленной в детской комнате. Бог — это психическая потребность человеческого суперэго, это образ отца, спроецированный на небеса.

Фрейд раскрывал динамику формирования психической потребности в религиозной вере. В результате решения двусмысленности Эдипова комплекса ребенок подавляет свою ненависть к отцу — она переходит в сферу бессознательного, а в сознании доминирует поклонение отцовскому авторитету. Такая ориентация обеспечивает ребенку любовь, а главное, защиту в окружающем, полном злости мире. Религия, по мнению Фрейда, позволяет ту же инстинктивную ориентацию перенести в мир взрослых. Он проводит параллель между

своей психоаналитической моделью личности и структурой общества, считая, что религия — это система общественных идеалов, запретов и иллюзорных компенсаций, аналогичная механизму индивидуального суперэго. Религиозный человек ориентируется на трансцендентную силу бога, ожидая от него помощи и защиты от социальных и природных трудностей, и поэтому не развивает свои собственные духовные силы. Фрейд видит в религии препятствие развитию личности индивида, орудие «укрощения» масс и манипулирования ими.

В одной из своих работ Э Фромм приводит слова Фрейда, сказанные им в одной из бесед. В ней Фрейд назвал религию, особенно католическую, своим «злейшим врагом»¹⁶, подчеркивая тем самым свою непримиримую враждебность по отношению к ней.

Однако с течением времени обоюдная враждебность фрейдизма, особенно неофрейдизма, и христианства, католичества в частности, смягчилась, сменялась взаимной заинтересованностью. Теоретической предпосылкой для сближения, кроме прочих факторов, послужило то обстоятельство, что в христианстве, и особенно в католичестве, все более заметным и значительным становится процесс модернизации. Такие его представители, как Д. Тайрел, А. Луази и др., начали отходить от интеллектуалистских принципов неомизма, делая упор при анализе человеческих судеб и религиозной веры на чувства, на жизненный порыв, а не на рациональные аргументы. Все это, безусловно, облегчило процесс принятия фрейдовских идей, признания его психологического метода даже католиками: «Фрейд был искренним ученым и, наверное, не менее гениальным открывателем в сфере психологии, чем Коперник или Галилей в астрономии. И поэтому, кажется... пришло время пересмотреть свои взгляды на наследие Фрейда также и католикам»¹⁷.

Надо отметить, что пробудившийся интерес к фрейдизму был связан не только с теорией самого Фрейда, но и с идеями, развиваемыми его последователями. Большой интерес проявляется к трудам К. Г. Юнга. Этот ученик Фрейда отличался от своего учителя постановкой и решением ряда важных проблем, в частности и таких, которые тесно связаны с интерпретацией религии. Главное расхождение состояло в том, что Юнг считал необходимым отрицательное отношение Фрейда к религиозному переживанию «Нет сомнения, что все растущая поддержка, оказываемая психологией Юнга клерикалами, не столько связана с религиозностью этой психологии, сколько является реакцией на мысль самого Фрейда о том, что религия — это иллюзия человека, пытающегося

¹⁶ Цит. по E. Fromm. Il mondo di Sigmund Freud. Milano, 1962, p. 142.

¹⁷ Kun dr. Pr. Brazauskas. Psichoanalize katalikiškos doktrinos šviesoje Lietuvos kataliku Mokslo Akademijos suvažiavimo darbai, t. VI Roma, 1969, p. 46 (на литовском языке).

¹⁵ Ibid., p. 8.



утешить себя под тяжестью кардинальных нужд, накладываемых цивилизацией»¹⁸.

К Юнг, развивая свою теорию индивидуализации — полноценного развития личности, утверждал, что достижение человеческой зрелости, раскрепощение всех душевных сил индивида возможны лишь при условии интеграции противоположных душевных качеств (сознательного и бессознательного, рационального и иррационального, положительного и отрицательного, индивидуального и общечеловеческого) в сердцевине личности — «самости» (das Selbst). Однако достижение полной интеграции якобы невозможно без мистического всепронизывающего чувства, которое Юнг отождествляет с религиозным переживанием. Потому он утверждает: «Я позитивно оцениваю все религии, так как они укрепляют дух»¹⁹. Постигание человеком своей «самости» Юнг иногда сравнивает с чувством единства с абсолютным, проникновением в архетип бога.

Христианские теологи живо откликнулись на подобные идеи Юнга. Они нашли применение идеи «коллективного бессознательного» как сокровищнице опыта человечества, «архетипа души», «архетипа бога», забвение которого якобы ведет индивида к психическому расстройству.

Интересно при этом отметить, что Юнг критически относится к ортодоксальной католической церкви, считая, что стремление к трансцендентному богу не ориентирует человека на развитие зрелой личности. Архетип бога — это субъективная потребность психики человека найти опору в самом себе, нащупать в себе такие душевные силы, которые позволили бы почувствовать мистическое единство с самим собой, со всем человечеством, со всем космосом. По мнению Юнга, противопоставление ограниченности человека и всемогущества потустороннего абсолюта — бога — лишает человека чувства уверенности в себе, полноценности и спокойствия духа. Поэтому он противопоставляет христианству, особенно католицизму, мистические религии Востока. И тем не менее католики все же тяготеют к теории Юнга, видя в ней возможность психологического обоснования своего вероучения, ориентирующегося на универсалии разного рода, а теория архетипов Юнга дает для этого материал. Например, идея архетипа бога, то есть субъективного его переживания, используется в качестве одного из аргументов для доказательства объективного существования бога. Эти идеи прослеживаются в высказываниях президента Швейцарского общества католических психотерапевтов И. Рудина, который считает, что «образ бога» (Gottesimago) живет в глубинах сознания каждого человека как самое сокровенное содержание человеческого существования и что от осознания и переживания этого

«божественного отражения» якобы и зависит духовный облик человека²⁰.

Трактовка внутреннего мира индивида Юнгом оказалась вполне приемлемой для христианских теоретиков. Так, например, Д. Кокс отмечает, что «Юнг решал те же проблемы, над которыми христианская церковь бьется со времени своего возникновения. Его выводы являются скорее дополняющими христианские заповеди, чем противостоящими им, и, что самое главное, сравнение между его методом и тем, что подразумевает христианство, позволяет лучше понять христианское учение в свете проблем и форм мышления современного мира. Мы верим, что «скрещивание» христианства с аналитической психологией может дать приятные и освежающие плоды»²¹.

Неофрейдизм вплотную подходит также к тем проблемам, которые волнуют современных идеологов христианства. Достаточно вспомнить одного из крупнейших представителей американского неофрейдизма, Эрика Фромма. В отношении религии, и христианства в частности, он развивает концепцию Юнга, так как считает религию неотъемлемой частью человеческого бытия, порождением его экзистенциальной ситуации, потребностью психической организации человека. Обосновывая свою этическую теорию, Фромм не находит лучшего названия для ценностной ориентации индивида, составляющей, по его мнению, основу характера личности, чем «религия». (Заметим, что в столь широкой интерпретации религии умещается и атеизм Фрейда.) Фромм утверждает, что еще не было в прошлом и, кажется, «не может быть в будущем культуры, которая не содержала бы религию в широком смысле этого слова»²². Поэтому, как и теологи, он считает, что для лечения невроза требуется анализ религиозно-ценностных ориентаций больного, что «вопрос не в том, нужна ли религия, а в том, какова она, обеспечивает она развитие человека, раскрепощение его специфических сил или парализует их»²³.

В этом отношении Фромм различает две разновидности религии авторитарную, в которой основным элементом является безоговорочное поклонение трансцендентной силе, а главной добродетелью — послушание и самоограничение, и гуманистическую, главная цель которой — самореализация человека. В поисках новой, наиболее адекватной человеческой природе антропосоциалистской религии Фромм обращается к буддизму, даосизму, учениям Христа, Сократа, Спинозы, к мистицизму, к идеям Французской революции и даже Маркса²⁴. Он резко осуждает христианство за догматизм и аскетизм, а главное, за его авторитарную антигуманную ориентацию, называя такой тип веры идолопоклонством. По

¹⁸ J. Rudin, *Psychotherapie und Religion*. Freiburg, 1960, S. 150.

¹⁹ D. Cox, *Jung and St Paul*, p. 11.

²⁰ E. Fromm, *The Dogma of Christ*. Greenwich (Conn.), 1973, p. 11.

²¹ E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*. New York, 1962, p. 26.

²² *Ibid.*, p. 15.

¹⁸ E. Clouet, *Freud or Jung?* New York, 1956, p. 160.

¹⁹ C. G. Jung, *Psychologie a religia*. Warszawa, 1970, str. 361.



добные размышления приближают поиски неофрейдизма к обновленческим стремлениям современных теологов-модернистов. Правда, Фромм называет себя «атеистическим мистиком», но представители религии считают его «своим»²⁵, а некоторые авторы не без основания утверждают, что в его теории «сливаются три потока: психоанализ, философия и теология»²⁶.

Неофрейдизм, ищущий новую гуманистическую религию, и христианские модернисты, пытающиеся найти скрытые возможности в учении Христа путем нового его прочтения, сходятся в критике ортодоксального христианства. Вместе с тем некоторые поборники обновления в христианстве предупреждают: «Если христианство будет настаивать на поддержке невротических проявлений бессознательного как выражении истинной религии, оно погубит себя и будет отброшено в борьбе человека за естественные цели свободу, силу и любовь. Оно перестанет быть действительно христианским»²⁷.

Теологи нового поколения не только проводят теоретические исследования идей и методов фрейдизма, но и смело «осваивают» психоанализ в своей практической пастырской работе как средство психотерапии, уверяя, что теология и психоанализ совместимы в основном — в том, «что и в теории и на практике каждый своим собственным и отличным от других способом следуют словам Иисуса из Назарета»²⁸.

Уже появились работы, ставящие своей целью анализ развития процесса интеграции фрейдизма в христианскую теологию²⁹. Особенно рельефно этот процесс прослеживается в протестантизме. Первые попытки использовать идеи Фрейда, и в первую очередь психоаналитический метод, были предприняты теологами в практической пастырской работе еще в тридцатые годы нашего столетия (К. Вайз, С. Гилнер, П. Джонсон и др.). Дальнейшие попытки в этом направлении осуществляются так называемой экзистенциалистской теологией, обращаясь к традициям св. Павла, св. Августина, Лютера, Паскаля и Кьеркегора (К. Барт, Э. Бруннер, Р. Бульман, Х. Виман, Р. Нибур, П. Тиллих). Такие яркие представители этого течения, как П. Тиллих и Р. Нибур, стремились усовершенствовать теологию, чтобы она была «более психологической по своей природе», и в то же время «охраняет теологические измерения человеческой жизни от сведения их к психологическим», то есть оставить психологию под контролем теологии. Следующий этап — постпротестантский, представляемый работами Н. О. Брауна, Д. Бакана, Т. Риффа, которые требуют объяснять религиозный опыт посредством уже всеми признанных психологических терминов (репрессия, суперэго, комплекс Эдипа, перенесение

и др.)³⁰. Работы Г. Ваганяна, Д. Кокса — представителей теологии «смерти бога»³¹ являют собой этап осознания кризиса в протестантизме. Автор книги «Теология после Фрейда» П. Гоманс заключает: «Работы Фрейда знаменуют конец протестантской эры»³². Он предлагает новую ориентацию для протестантской теологии — герменевтическую, связывающую друг с другом психоаналитический критицизм теологического экзистенциализма, постпротестантскую интеграцию Фрейда и теологию «смерти бога».

Приспосабливая учение Фрейда к христианству, теологи вспоминают и Тертуллиана, выдвигавшего идею подсознательного, в котором он надеялся найти истину бытия человека, и некоторых мистиков XIV века, обращавшихся к «глубинам души человеческой». Например, видный представитель баптистского духовенства В. Оуте утверждает. «Я чувствую себя защищенным от психологического критицизма религии. Чем больше я изучал пророков восьмого века и Христа, тем больше я понимал, что все они говорят о тех же вещах»³³. Многие фрейдистские понятия — «невроз» как следствие морального конфликта индивида, «бессознательное» как детерминанта поведения человека, «эго» как центр сознательности и самоуправленности индивида, «суперэго» как система личных идеалов и запретов, «самость» как интегрированное, аутентичное самовыражение человека и др. — постепенно входят в обиход теории и практики христианства. На основе этих понятий выдвигаются идеи обновления духовного мира христианства. Даже теория либидо привлекается для более современной интерпретации христианской любви. Обратимся к некоторым примерам.

Христианские теологи, соглашаясь с психоаналитической критикой авторитаризма, отмечают, что долгое время христианская мораль, особенно в англосаксонских странах, была большей частью негативной, то есть перечнем многочисленных «нельзя», в первую очередь сексуальных. В ней не осталось места для позитивных целей человека, для раскрытия его душевных сил, реализации его жизни на земле. Теперь «комбинация викторианства и пуританства» не только не одобряется, но и получает резкую оценку как «нездоровая форма подавления»³⁴, в которой частично усматривают причину кризиса современного христианства. Это объясняется тем, что при таких жестких и трудно выполнимых ограничениях главным элементом экзистенции становится «вина, возвышаемая в трансценден-

³⁰ См. N. O. Brown *Life against Death* New York 1959. D. Bakan *Freud and the Duality of Human Existence* Chicago, 1966. Ph. Rieff. *Uses of Faith after Freud*. New York, 1966.

³¹ См. G. Vahanián *Wait without Idols* New York, 1964.

³² P. Homans *Theology after Freud*, p. 231.

³³ L. Gross *God and Freud*, p. 18.

³⁴ K. Stern. *The Third Revolution*, p. 223.

²⁵ D. Hausdorff. *Erich Fromm*. New York, 1972, p. 51.

²⁶ Т. Уэллс. Крах психоанализа. М., 1968, стр. 219.

²⁷ R. S. Lee *Freud and Christianity*, p. 176.

²⁸ H. Zahrnt. *Jesus und Freud*, S. 9.

²⁹ P. Homans *Theology after Freud*.



гносе»³⁵ Теологи, требующие ревизии такого подхода, утверждают «Это удерживает нас в темнице дохристианского языка вина. Вина — это только прошлое, которое идет следом за нами, но она не указывает нам перспективы. Это часть мира сковывающей нас необходимости, а не свободной выбора»³⁶.

Меняются фундаментальные понятия христианской морали — понимание греха, плоти, добродетели и др. Акцентируется изречение Библии. «Много ей было прощено, потому что она любила много» — и другие, подобные этому изречения. Меняется отношение к сексу, и оказывается, что теория либидо не так уж чужда духу христианства, какой она казалась в дни ее создания. Теология нашла в психоанализе нечто весьма положительное и полезное. Связующей оказалась сила одного-единственного слова — любовь. И хотя эта любовь уже не является столь изящной, возвышенной и духовной, какую проповедовала религия, такая интерпретация любви принимается потому, что принимается и психоаналитическое положение, согласно которому любовь является чем-то существенным для здоровой экзистенции, так как отсутствие ее создает вакуум, в который вселяется страх, а потом и ненависть³⁷.

Христианские психиатры признают, что Фрейд правильно описывает здоровое развитие личности от недифференцированного состояния аморфного конгломерата чувств к зрелой личности, наделенной способностью любить, но тут же замечают: «Христианин делает шаг дальше, он дает этому трансцендентное звучание. Любовь — это бог. Бог придает конечное значение человеческой экзистенции»³⁸.

В соответствии с психоаналитическим обоснованием любви в новом свете представляется понятие «принятия» человека богом. Подчеркивается, что грех делает человека слабым, но не безнадежно падшим. Следовательно, бог принимает человека таким, какой он есть, поэтому и духовенство должно с терпимостью и участием обращаться к «грешным мира сего». Одна из главных функций религии — «любить любимых», из чего следует основная задача духовенства — «слушать, понимать и прощать»³⁹. Новизну терапевтического духа в христианстве прекрасно сознают духовники старшего поколения, что видно из их высказываний: «То, что считалось бы грехом, когда я был мальчиком, теперь мы назовем болезнью, за которую человек не несет ответственности»⁴⁰. Другие, вспоминая авторитарные принципы, которыми руководствовались в своей деятельности служители церкви в прошлом, признают, что, «действуя как моральные полицейские, они вносили тревогу

и беспомощность в души своих прихожан»⁴¹.

Идеи фрейдизма используются для развития одного из вариантов обновленческой концепции религиозной веры, утверждающей, что вера должна направлять человека не к какому-то безликому трансценденту, а к другому человеку, к нашему ближнему, страдающему, существующему «Ты», ибо бог находится не где-то далеко, а в нас самих. Особенно акцентируется в качестве высшего идеала эмпатическое проникновение, расхождение к другому человеку как личности, искренность и простота чувств. Тема проникновенного общения человеческих душ «Я — Ты» противопоставляется отношениям «Я — Они» или «Я — Оно», когда одна из сторон представляется чем-то чуждым, неодушевленным. Фрейд говорил: «Если вырывать из психоанализа все второстепенные поиски, то останется одно и самое главное — психология отношения «Я — Ты»⁴². Конечно, христианские теоретики дают этим проблемам свое, религиозное объяснение. Они обращают взоры верующих на вездесущего бога, всегда готового принять каждого индивида в истинном общении «Я — Ты», и указывают, что постоянство этой связи должно быть опорой для каждого индивида, гарантией его ценности и достоинства, так как смыслом отношения «Я — Ты» является любовь, истинная экзистенциальная связь, определяющая личность в понимании Аристотеля и св. Фомы⁴³.

Эти идеи непосредственно связаны с выдвигаемым сторонниками обновления христианства положением о социальной активности верующих как одной из главных религиозных заповедей. Под влиянием критики они вынуждены утверждать, что христианство включает наряду с идеалами загробной жизни и идеалы жизни земной, ибо если бы оно не было ориентировано на полноценную и гармоничную жизнь в этом мире, то оно не было бы тем, чем оно претендует быть⁴⁴.

Акцент на социальную активность личности как на ее самореализацию в этом мире заставляет theologов пересмотреть прежнюю концепцию «доброй воли», одну из главных характеристик свободного самоопределения верующих. И здесь наряду с идеями Фрейда о вытесненных в бессознательное грешных, то есть естественных, эгоистических, агрессивных импульсах, выдвигается теория Юнга, в которой бессознательное оценивается как творческое начало. Система Юнга сравнивается с системой св. Павла, так как мысль св. Павла об «оправдании верой» указывает верующему истинный путь к святости «между Харидой злых побуждений и Сциллой его доброй воли»⁴⁵. Это означает, что идеалом христианина считается отнюдь не гордый своей безупречной непорочностью индивид, сознательно подавляющий спонтанные «грешные»

³⁵ Ibid., p. 207

³⁶ Ibid., p. 207—208

³⁷ L. Gross. God and Freud, p. 13

³⁸ K. Stern. The Third Revolution, p. 173.

³⁹ L. Gross God and Freud, p. 7.

⁴⁰ Ibid., p. 9.

⁴¹ Ibid., p. 7.

⁴² K. Stern. The Third Revolution, p. 297.

⁴³ Ibid., p. 299

⁴⁴ D. Cox Jung and St. Paul, p. 265.

⁴⁵ Ibid., p. 127.



мерения и тем самым возвышающий себя в собственных глазах и противопоставляющий силу своей «доброй воли» греховности окружающих. Утверждается, что «бессознательное, которое принято считать чем-то негативным, столь же позитивно, как и сознание, и только оба они в их связи составляют полноту личности; порочность же бес- сознательного большей частью является результатом порочности сознания»⁴⁶. Подчеркивается, что человек должен не красоваться силой своей воли, подавляя свою естественность, спонтанность, а больше прислушиваться к голосу интегрированной «сознательности», к голосу совершенства в нем — «голосу бога» Провозглашается идеал активного самовыражения христианина в этом мире, и погрешности на этом пути оправдываются верой и повиновением высшей, то есть божьей воле.

Таким образом, конечная цель любого «обновления» христианства одна: найти новые пути покорности божьей воле. Если эта цель не достигнута, обновление теряет для христианской теологии всякий смысл. Внимание к фрейдизму со стороны христианства не ослабевает. О необходимости и

полезности связи между психотерапией и религией не раз заявлял папа Пий XII⁴⁷, а в 1959 году столетие со дня рождения Фрейда, «законченного безбожника», было отмечено в одном из главных соборов города Нью-Йорка — в кафедральном соборе св. Иоанна Уже стало своеобразным штампом говорить, что «Иисус был первым психиатром»⁴⁸. Теперь уже не принято осуждать Фрейда, чаще говорят, что на самом деле он хорош, но «зашел слишком далеко»⁴⁹.

В заключение хочется отметить, что, видимо, не случайно обвинители христианства успешно используют «Фрейда против Фрейда», то есть созданный им психоаналитический метод, его понятия против его же атеистической критики религии. Это говорит не только о находчивости религиозных идеологов, но и о том, что позитивистская научность Фрейда не так уж несовместима с иррационализмом и религиозностью, как это ему казалось.

⁴⁷ См. L. Gross God and Freud, p 21
См. также. «Conscience: Theological and Psychological Perspectives», p 97.

⁴⁸ L. Gross. God and Freud, p. 18.

⁴⁹ Ibid., p. 23.

⁴⁶ Ibid., p 149.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

Выпуск: 1976¹¹

11

1976