

М. А. ПОПОВА

### 3. ФРЕЙД И ЕГО СОВРЕМЕННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ИНТЕРПРЕТАТОРЫ

Современные идеологи религии нередко называют психоанализ «эпохой в истории христианского богословия», а его основателя — чуть ли не «новым отцом церкви», «апостолом нового евангелия» «пророком, возвестившим истину вне церковных стен»<sup>1</sup>. Подобная оценка личности и учения З. Фрейда звучит в устах церковников, по меньшей мере, неожиданно. На протяжении почти полувека христианство было главным оплотом сопротивления психоанализу. Еще совсем недавно теологи и служители культа обвиняли Фрейда в богохульстве, предавали его учение анафеме, заносили его сочинения в списки запрещенных книг. И надо признать, что для этого у них были довольно веские основания.

Фрейд, как известно, считал себя атеистом и не раз публично называл себя «законченным безбожником», «грешным еретиком» и т. д. Он вырос в семье, где царил атмосфера свободомыслия и сильные были традиции либерального просветительства. В студенческие годы его мировоззрение формировалось под влиянием идей рационализма и естественнонаучного эмпиризма, что также не могло не оказать влияния на его отношение к религии. Фрейд был убежден в единстве и универсальности законов природы. Мир природы представлялся ему всеобъемлющим, и он не видел ни одного свидетельства в пользу существования сверхъестественного, чудес и любых других материально не обусловленных явлений. «К сожалению, я должен признаться, — не без юмора писал Фрейд, — что принадлежу к числу тех недостойных, в чьем присутствии духи прекращают свою деятельность и сверхчувственное улетучивается, так что я никогда не имел случая пережить лично что-нибудь, могущее дать мне повод к вере в чудеса»<sup>2</sup>. Единственное средство познания мира Фрейд видел в науке и подобно многим своим современникам свято верил во всемогущество и безусловную истинность ее завоеваний. Религия же в его представлении была прямым антиподом науки, средоточием человеческих заблуждений и

<sup>1</sup> P. NOMANS. *Theology after Freud. An interpretative inquiry.* N. Y., 1970, *Jesus und Freud. Ein Symposium von Psychoanalytiken und Theologen.* München, 1972.

<sup>2</sup> З. Фрейд. *Психопатология обыденной жизни.* М., 1910, стр. 147.



иллюзий. Ему были ненавистны обскурантизм и косность церковников, невежество и фанатизм религиозно настроенной толпы.

Личная позиция в религиозном вопросе оказала влияние и на характер его религиозно-научных исследований. Все они в большей или меньшей степени содержат критику идейных основ религии, нападки на церковную политику, прогнозы скорой гибели религии под натиском науки и просвещения. Этим убеждениям Фрейд остался верен до конца своих дней. Незадолго до смерти он писал одному из друзей: «Ни в моей частной жизни, ни в моих работах я никогда не скрывал, что я — законченный неверующий»<sup>3</sup>.

Научный авторитет Фрейда, особенно возросший в последний период жизни, придавал вес его антиклерикальным заявлениям. По свидетельству Ф. Риффа, аргументы Фрейда в пользу атеизма оказали огромное воздействие на многих представителей западной интеллигенции, дав им рациональное обоснование для окончательного разрыва с утраченной жизнеспособностью религиозной верой<sup>4</sup>. Церковники, естественно, не могли не считаться с общественным резонансом его выступлений и не упускали случая нанести ответный удар.

Яростным нападкам с их стороны неизменно подвергалось и само учение Фрейда. Присущий психоанализу натурализм в трактовке природы и сущности человека, неумеренная сексуализация всех сторон его жизнедеятельности, взгляд на высшие культурные достижения человечества как на побочный продукт актуализации либидинозной энергии, рассмотрение искусства, религии, морали под углом зрения механизмов невротизма — все это шло в разрез с традиционной христианской системой ценностей. Клерикальные круги возглавляли шумные кампании против Фрейда, обвиняя его в безбожии, аморализме, подрыве общественных устоев и прочих смертных грехах.

В свете этой многолетней вражды не может не удивлять быстрота, с которой в наши дни происходит взаимное сближение христианства и фрейдизма. Чем же объяснить, что несколько десятилетий спустя учение человека, называвшего религию «коллективным неврозом» и провозгласившего ей скорую гибель, было взято на вооружение церковниками, а его основатель возведен чуть ли не в ранг религиозного реформатора?

Изменение церковного курса в действительности не было столь резким и неожиданным, как это может показаться. Первые попытки использования психоанализа в церковно-практических целях предпринимались еще в начале XX в. В это время религиозные организации, стремясь противостоять росту религиозного индифферентизма и сводомыслия, усилили внимание к практическому богословию и, в частности, к разработке проблем пастырской психологии и религиозной психотерапии. В поисках эффективных средств воздействия на сознание и поведение покидающей церковные своды паствы теологи вынуждены были обратиться к психологии. И здесь наряду с другими направлениями психологии их внимание привлек психоанализ, в методике которого они усмотрели приемлемый и многообещающий путь совершенствования форм и методов индивидуальной работы с верующими. «Душеспасительные» возможности психоанализа первым заметил евангелический священник Оскар Пфистер, сделавший попытку синтезировать учение Фрейда с идеями либеральной теологии. Его начинание после недолгого сопротивления нашло сторонников в Европе и, особенно, в Америке. Уже в 30-е годы психоанализ становится неотъемле-

<sup>3</sup> Letters of Sigmund Freud. Selected and edited by E. L. Freud. N. Y., 1960, p. 453.

<sup>4</sup> Ph. Rieff. Freud. The Mind of Moralists. N. Y., 1959, p. 297.



мой частью пастырской психологии, а в 40-е — официально включается в учебные планы протестантских теологических семинарий. Католическая церковь сопротивлялась психоанализу несколько дольше, но и она не смогла устоять перед соблазном осовременить свою деятельность с помощью столь модной приманки.

Правда, до начала 50-х годов интерес теологов к психоанализу носил преимущественно утилитарный характер. Их занимал, прежде всего, клинический опыт Фрейда — опыт, который с известными коррективами мог быть перенесен в приходские исповедальни, монастыри, учебные заведения и т. д. Более широкому использованию психоанализа мешали шокировавший церковь натурализм учения Фрейда и, особенно, его воинственная непримиримость к религии. Поэтому с самого начала идеологи христианства проводили четкую демаркационную линию между медицинским аспектом психоанализа и всем остальным его содержанием. Признавая заслуги Фрейда в открытии бессознательного, в изучении и лечении неврозов, теологи упорно квалифицировали его общепсихологические, социально-философские и, особенно, религиозные изыскания как издержки психоанализа, обусловленные в значительной мере дефектами личности его основателя.

Однако в середине 50-х годов началась новая фаза теологической реабилитации Фрейда, затронувшая все стороны его учения. От церковно-практического использования психоанализа религиозные организации перешли к его теоретической, теологической и религиозно-философской переработке. Это стало возможным благодаря существенным сдвигам, происшедшим к этому времени в положении как самого христианства, так и психоанализа.

Прогрессирующее обмирщение всех сторон общественной и частной жизни, ранее безраздельно принадлежавших религии, в качестве ответной реакции вызвало энергичное обновление идеологии и деятельности христианских церквей, вынужденных приспособлять неизменное «слово Божие» к изменяющимся условиям жизни. Идеиное перевооружение христианства шло в нескольких направлениях: оно осуществлялось и за счет отказа от наиболее архаичных элементов вероучения и культа, и с помощью переосмысления ряда традиционных положений и догм, и путем ассимиляции наиболее популярных внецерковных веяний и идей. Одним из таких массовых идейных течений, проникших во все сферы духовной жизни буржуазного общества, стал в послевоенные годы фрейдизм. К середине 50-х годов в сфере его влияния оказались не только медицина и психология, но также философия, социология, педагогика, искусство и т. д. Идеи Фрейда стали неотъемлемой частью буржуазной культуры, и теологи не могли более с ними не считаться.

Теологическое освоение фрейдизма происходило на фоне усиления праиррационализма и антропологизма в буржуазной идеалистической и религиозной философии, отчетливо обозначившегося в послевоенные годы. Массовые истребления людей в огне двух мировых войн, угроза термоядерной катастрофы, обострение классовых противоречий, растущая бюрократизация и стандартизация общественной жизни — все это вызывало в массовом сознании ощущение неустойчивости настоящего и бесперспективности будущего. Настроения безысходности и беспомощности человека перед чуждой ему социальной реальностью стали в 50—60-е годы главным нервом религиозной, философской, художественной мысли на Западе. Соответственно усилился интерес к самому человеку, его внутреннему миру, к сложным проблемам его повседневного существования.



Для теологии и религиозной философии крен в антропологизм усугублялся последствиями секуляризации массового религиозного сознания. По мере того как под влиянием научного и общественного прогресса вера уступала разуму, центр тяжести религии постепенно перемещался из области описания и объяснения мира в сферу этики и субъективной психологии. Поставленные перед лицом неотвратимых фактов, теологи попытались по-своему использовать эту ситуацию. В отличие от классической теологии «высокого стиля», ставившей во главу угла проблемы «трансцендентного», т. е. бога, современное христианское богословие обратило свои взоры к человеку, его природе и судьбе, его настоящему и будущему. Но, претендуя на монополию в решении проблем человеческого существования, теологи не могли более игнорировать достигнутый уровень знаний. Мироззрение современного верующего, усваивающего определенную сумму научных представлений о мире и повседневно убеждающегося в их практической эффективности, все более проникается духом сциентизма. Даже традиционные христианские проблемы (о смысле жизни, тайне смерти и т. п.) он предпочитает решать с точки зрения социологии, психологии, медицины. Поэтому апеллируя к его мыслям и чувствам, теологи все чаще вынуждены прибегать к светским источникам и методам аргументации. Можно без преувеличения сказать, что религиозная антропология не мыслится сегодня без учета достижений естественных и общественных наук, имеющих своим объектом человека и человеческие отношения. В свете этих перемен яснее просматриваются мотивы теологического интереса к фрейдизму. Как заметил американский исследователь Ф. Рифф, «в наши дни христианская антропология, не включающая в себя большие куски фрейдизма, не может уже успешно служить христианству»<sup>5</sup>. Причем в учении Фрейда идеологии религии нашли не только модное психологическое обрамление для своей антропологической доктрины, но и новое наукообразное обоснование традиционного религиозного иррационализма.

Разумеется, амальгамирование теологии фрейдизмом вряд ли оказалось бы возможным, если бы в самом фрейдизме не произошли весьма существенные сдвиги, окончательно определившие его место в современной борьбе идей.

Фрейд, как известно, прожил долгую жизнь (умер в 1939 г. в возрасте 83 лет), пройдя путь от нейрофизиолога до социального философа, от приверженца естественнонаучного эмпиризма до выразителя идей крайнего иррационализма. Его научные взгляды первоначально формировались под влиянием физико-химической школы Г. Гельмгольца — Э. Брюкке, осуществивших коренную реформу физиологии и психологии XIX в. Работая в течение многих лет под руководством Брюкке, Фрейд провел несколько оригинальных исследований, способствовавших оформлению материалистической теории нейронов. Сама логика научного исследования вела его на позиции естественнонаучного (физиологического) материализма. Он был убежден, что органом психики является мозг и психические процессы существуют в неразрывной связи с физиологическими, что предметный мир существует независимо от человеческого сознания и наше знание о нем начинается с возбуждения органов чувств. Но этот материализм был, говоря словами В. И. Ленина, философски неформленным, недодуманным до конца материализмом<sup>6</sup>. В пределах своей профессиональной деятельности, в

<sup>5</sup> Ph. Rieff. Freud. The Mind of Moralist, p. 299.

<sup>6</sup> См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 307.





рамках разработки конкретных научных проблем представлявшие его ученые-естествоиспытатели оставались более или менее последовательными материалистами, однако стоило им перейти к более широким обобщениям, как они оказывались во власти наихудших, наиболее вульгаризированных течений идеализма<sup>7</sup>. Поэтому нет ничего удивительного в том, что, оставив через полтора десятилетия скальпель и микроскоп, Фрейд, по существу, расстался и с материализмом. Хотя он никогда не отрекался от убеждений молодости, его отход от естественнонаучных методов был столь разительным, что, по замечанию его биографа Э. Джонса, Брюкке пришел бы в ужас, если бы ему довелось узнать, что один из его любимейших учеников своей знаменитой теорией влечений возвращает в науку такие идеи, как «цель», «намерение», «стремление», которые сам Брюкке и члены его школы считали навсегда изгнанными из вселенной<sup>8</sup>.

Фрейд возводил причудливое здание психоанализа в течение почти полувека. И хотя он подчеркивал, что ему ничего не приходилось менять в своих основных взглядах, психоанализ развивался и происходившие в ходе этого развития изменения полностью его преобразили. Возникнув в качестве скромного психотерапевтического метода, психоанализ вскоре стал претендовать на создание общепсихологической (точнее, метапсихологической) теории, а затем и вовсе вторгся в область философии, социологии, культуры.

По мере того как интересы Фрейда перемещались из области медицинской практики в сторону социокультурной проблематики, все более углублялся его разрыв с естественнонаучной методологией. Он уже не пытался опереться на экспериментальные или клинические наблюдения, отдавая явное предпочтение умозрительным конструкциям и гипотезам, нередко приобретавшим откровенно спекулятивный и даже мифотворческий оттенок. Идейной основой его теоретических построений в этот период стала идеалистическая философия Платона, Канта, Шопенгауэра, Ницше, и сам психоанализ постепенно превратился в откровенно антинаучное и глубоко реакционное учение.

Таким образом, если в период становления психоанализа в нем можно было обнаружить отдельные элементы, сближавшие его с материализмом, то к концу научной деятельности Фрейда все иллюзии на этот счет были рассеяны и стало совершенно ясно, что фрейдизм противостоит материализму по всему кругу рассматриваемых им проблем. В результате подобной эволюции одно из оснований теологического сопротивления психоанализу отпало само собой. Напротив, усилившиеся в нем с течением времени иррационалистические тенденции подготовили почву для взаимного диалога.

Здесь необходимо указать на роль экзистенциализма, ставшего своеобразным катализатором интересующего нас процесса. Современное христианское богословие, особенно его иррационалистическое крыло, нашло в экзистенциализме приемлемую для себя философскую концепцию человека, как существа мятущегося, страдающего, вечно неудовлетворенного. В свою очередь, знакомство с экзистенциализмом по-новому открыло теологам психоанализ. Современные экзистенциалисты, отбросив некоторые натуралистические моменты учения Фрейда, использовали многие его идеи — в частности, теорию бессознательного, метод свободных ассоциаций, символическое толкование поведения людей и др. По существу, экзистенциализм сыграл роль интеллектуаль-

<sup>7</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 305; т. 20, стр. 382.

<sup>8</sup> E. Jones. The Life and Work of Sigmund Freud, vol. I. N. Y., 1955, p. 50.

ного моста между теологией и психоанализом. Благодаря усилиям его приверженцев психоанализ предстал перед теологами очищенным от шокирующего пансексуализма, облагороженным изощренной философской аргументацией.

Тенденция к синтезу теологии, экзистенциализма и фрейдизма нашла наиболее яркое выражение в экзистенциальной теологии протестантизма. По мнению одного из ведущих представителей этого течения П. Тиллиха, теология получила от экзистенциализма и психоанализа огромные дары, о которых 50 или даже 30 лет назад нельзя было и мечтать. Их значение Тиллих видит в том, что они «вновь раскрыли все содержание личности, в которой решающими являются не только сознательные элементы», а также сумели выразить «старый религиозный вопрос о затруднительном положении человека, о его ограниченности и самоотчуждении, тревоге и отчаянии»<sup>9</sup>.

Начав читать Фрейда, теология, по свидетельству известного американского исследователя П. Хоманса, пережила свою собственную революцию<sup>10</sup>. Наиболее ярко влияние психоанализа обнаруживается в работах протестантских авторов, в том числе у таких признанных идеологов протестантизма, как П. Тиллих и Р. Нибур. Они пытаются не просто провести ряд внешних параллелей между психоанализом и христианством, но и достичь между ними более или менее органического единства. Католические теологи и философы обычно отдают предпочтение К. Юнгу, но и они довольно высоко, хотя несколько сдержаннее, чем протестанты, оценивают вклад Фрейда в разработку принципиально нового видения человеческой личности. Например, ведущий представитель неотомизма Ж. Маритен, скептически относящийся к философским притязаниям Фрейда, считает тем не менее, что как создатель психоаналитического метода Фрейд показал себя гениальным исследователем. Сопоставив взгляды Фрейда и Фомы Аквинского на природу психического, Маритен пришел к выводу, что католики могут без колебаний подписаться под его определением бессознательного. Не менее ценным, с томистской точки зрения, является восстановление Фрейдом «динамизма и телеологизма» в трактовке психической жизни<sup>11</sup>.

Чем же объяснить, что фрейдовское учение о бессознательном, его взгляды на структуру и динамику психического, на внутренние стимулы человеческого поведения нашли поддержку среди идеологов как протестантского, так и католического толка?

Учение о бессознательном развивалось и уточнялось Фрейдом на протяжении нескольких десятилетий, поэтому, не углубляясь в детали, напомним лишь те его положения, которые имеют непосредственное отношение к интересующей нас теме.

Бессознательное (в более поздней редакции «Оно») составляет, по мысли Фрейда, нижний, генетически первичный слой психического аппарата, включающий в себя как унаследованные от предшествующих поколений психические образования, так и вытесненные в процессе индивидуального развития неприятные, постыдные, социально-неприемлемые стремления, помыслы и чувства. Бессознательное является психическим представителем «первичных влечений» — этого природного, биологического начала в человеке, аналогичного инстинкту животных. «Первичные влечения» делятся на сексуальные влечения (Эрос) и влечения к смерти (Танатос) и определяют собой все содержание бессоз-

<sup>9</sup> P. Tillich. *Theology of Culture*. N. Y., 1959, pp. 124, 128.

<sup>10</sup> P. H o m a n s. *Theology after Freud*, p. 16.

<sup>11</sup> Freud and the 20<sup>th</sup> Century. N. Y., 1963, pp. 231—257.



FROMM-Online



нательного. Бессознательное — это кипящий котел сексуальных, эгоистических, агрессивных вожделений, не подвластных влиянию реальности. Здесь безраздельно правит «принцип наслаждения». Стремясь к незамедлительной моторной разрядке, эти устремления наталкиваются, однако, на сопротивление сознания («Эго», сознательного Я личности), выступающего в роли организующего, упорядочивающего, разумного начала и действующего в соответствии с «принципом реальности», т. е. требованиями окружающей действительности. В процессе социализации индивида в структуре психики оформляется еще одна инстанция — «Сверх-Я», в которой интериоризированы нормы и установления, предельно являемые к индивиду обществом, культурой. Сверх-Я направлено против вожделений Оно и выступает как голос совести, как чувство долга.

Психическая жизнь, согласно «психодинамике» Фрейда, представляет собой арену борьбы этих трех инстанций, из которых «Оно совершенно аморально, Я старается быть моральным, Сверх-Я может быть гиперморальным»<sup>12</sup>. Специфика их взаимодействия определяет все своеобразие характера и поведения индивида. Если положением овладевает Сверх-Я, индивиду угрожает невроз; если победа оказывается на стороне Оно — взрыв аморализма и агрессии. Я пытается примирить, уравновесить эти враждебные тенденции, но постоянно попадает впро�ак и потому вынуждено становится «льстецом, оппортунистом и лжецом».

Фрейд не был последователен в оценке возможностей разума. Он жил и работал на рубеже XIX—XX вв., и его учение отразило внутренние противоречия и антагонизмы этого времени. С одной стороны, в соответствии с убеждениями молодости Фрейд считал, что «в нас... нет никакого иного средства для обуздания наших страстей и стремлений, для господства над ними кроме нашего разума, интеллекта»<sup>13</sup>. С другой стороны, многолетние наблюдения над духовными уродствами и извращениями, не подкрепленные пониманием их социальной природы, в конце концов привели его к выводу, что источник этих аномалий заключен в самом человеке, что «аргументы совершенно бессильны против страстей», что примат интеллекта над голосом эмоций и влечений — безнадежно устаревшая и опасная иллюзия<sup>14</sup>. Таким образом, Я, воплощающее интеллект, разум, рассудительность превратилось, в трактовке Фрейда, не только в беспомощное, но и в «глубоко несчастное существо», постоянно испытывающее давление со стороны внешнего мира, вожделений Оно, строгости Сверх-Я и потому пребывающее в состоянии перманентного беспокойства и страха.

Подобная трактовка «психодинамики» личности шла в разрез с господствовавшей на протяжении длительного времени в европейской философии и психологии традицией, представители которой считали сознание, разум законодателем духовной жизни человека. Это прекрасно понимал и сам Фрейд, называвший свое учение ударом по великому самообольщению человечества, возмнившего себя «самодержцем в своей собственной душе»<sup>15</sup>. В противовес наивно-оптимистическому представлению рационалистической философии о гармонии и упорядоченности душевной жизни человека, управляемой всеильным и мудрым разумом, он нарисовал драматическую картину ожесточенной борьбы внутренне непримиримых тенденций. Разумный, рационально

<sup>12</sup> З. Фрейд. Я и Оно. Л., 1924, стр. 56.

<sup>13</sup> З. Фрейд. Будущность одной иллюзии. «Атенст», 1928, № 32, стр. 90.

<sup>14</sup> См. там же, стр. 65, 92.

<sup>15</sup> З. Фрейд. Основные психологические теории в психоанализе. М.—Пг., 1923, стр. 194—195.

действующий человек был, таким образом, упразднен, а высшие достижения человеческого духа превращены в чисто внешнюю, легко разрушаемую обшивку грубых, примитивных, животных по своему происхождению инстинктов.

По существу, учение о примате бессознательного, иррационального начала в мотивационной структуре личности обосновывало психологическими средствами иррационализм и именно в этом качестве более всего импонировало теологам. Главная ценность психоанализа, с их точки зрения, состояла в развенчании человеческой гордыни, в подрыве представления о человеке как разумном, самодостаточном, целенаправленно действующем существе, бросающем вызов самому богу. Таким образом, в многовековом споре сторонников веры в разум и апологетов веры, попирающей разум, Фрейд невольно оказался союзником последних. Даже теория о «первичных влечениях» (сексуальных, эгоистических, агрессивных), несмотря на свой откровенный натурализм, была интерпретирована теологами как секуляризованная версия традиционного религиозного взгляда на человека как на «сосуд греха», как на вечного раба своих низменных страстей.

Учение Фрейда решительно порывало не только с рационализмом, но и с оптимизмом Просвещения, столь ненавистным духу и букве христианского вероучения. По мнению протестантского теолога Р. Нибура, решающая заслуга Фрейда состоит в том, что «его теории на научной основе реконструируют старый пессимистический взгляд на природу человека»<sup>16</sup>, восходящий к ветхозаветной версии «первородного греха», изначальной «испорченности», «поврежденности» человеческой натуры. Впервые он был существенно поколеблен в эпоху Возрождения, поставившую вопрос о самоценности личности, о праве каждого на счастье. Еще более осязаемый удар иудео-христианской традиции нанесла эпоха Просвещения, провозгласившая безграничность человеческих возможностей и принципиальную искоренимость зла.

Среди гуманистов и просветителей были сторонники как рационалистической, так и сенсуалистической трактовки природы человека. Первые исходным принципом существования человека считали мышление, разум; другие — эмоциональное, чувственное начало. Но и те и другие весьма оптимистически оценивали возможности и перспективы человеческого развития. В противовес религиозному пониманию человека как падшего существа, неспособного собственными силами обрести желанное спасение, лучшие представители общественной мысли нового времени верили, что человек от рождения добр и способен к самосовершенствованию. Его несчастья они объясняли либо темнотой и невежеством, либо извращением его природного естества неблагоприятными условиями жизни. Соответственно надежды на лучшее будущее они связывали либо с мощью овладевшего знаниями разума, либо со спасительной силой природных инстинктов человека. Это было во многом наивный, но в высшей степени гуманный и прогрессивный по своей социальной направленности взгляд на человека. Его оптимизм, порожденный восходящим развитием капитализма, опирался на веру в прогресс и всеобщее благоденствие, в равенство возможностей и свободу волеизъявления личности.

Вступление капитализма в высшую и последнюю стадию — империализм — рассеяло эти либерально-просветительские иллюзии. Воодушевлявшая мыслителей прошлого вера во всемогущество разума и доброй воли как средств разрешения любых противоречий и конф-

<sup>16</sup> Freud and the 20<sup>th</sup> Century, p. 260.





диктов сменилась глубоким социальным пессимизмом, страхом перед возможной бесцельностью и бессмысленностью исторического процесса.

Фрейдизм по-своему отразил эту духовную ситуацию. Потрясенный ужасами первой мировой войны и распространением в Европе «коричневой чумы», Фрейд на склоне лет пришел к трагическому выводу, что врожденная тяга людей к агрессии и разрушению является непреодолимым препятствием на пути общественного прогресса, что любые попытки преобразовать мир на разумных началах обречены на провал, что естественное стремление к счастью принципиально не достижимо. И причину всего этого Фрейд видел в самом человеке, в консерватизме его натуры, в иррационализме и эгоизме его изначальных жизненных порывов. Согласно теории Фрейда, бессознательное влечение к инцесту, каннибализму, убийству, образующее древнейший биологически наследуемый пласт человеческой психики с фатальной неизбежностью воспроизводится в каждом новом поколении. Попытки общества обуздать эти антисоциальные устремления неизменно наталкиваются на ограниченную способность людей поддаваться воспитательным воздействиям. Процесс воспитания может подавить или сублимировать эти первичные позывы, но не уничтожить их, и потому человек обречен быть вечным пленником своих неудовлетворенных страстей.

Фрейд считал, что врожденный эгоизм и агрессивность людей при современной технической мощи угрожают самому факту их существования. Судьба рода человеческого, писал он в работе «Неудовлетворенность культурой», зависит от того, удастся ли развитию культуры, и если удастся, то в какой мере, обуздать человеческий первичный позыв к агрессии и уничтожению, нарушающий сосуществование людей. Но предсказать исход этой борьбы Фрейд решительно отказывался, ибо ни в самом человеке, ни в созданном им обществе он не видел ничего, что внушало бы радужные надежды относительно их будущего.

На социальной философии Фрейда, как нетрудно заметить, лежит печать пессимизма и социального консерватизма. Мысль о том, что человек никогда не перешагнет границы своей природной предрасположенности, что даже в самом совершенном обществе он останется старым Адамом, обуреваемым «первичными влечениями» и импульсами, придавала его учению откровенно реакционный характер. И как только этот аспект стал вполне очевиден, сопротивление теологов психоанализу было окончательно сломлено. Церковники поняли, что фрейдизм может быть использован как новейшее и к тому же освещенное авторитетом «науки» идейное оружие против тех, кто связывает расцвет человеческой личности с революционными преобразованиями общества и выступает с требованием социальных реформ. Как заметил американский исследователь Дж. Таубс, «теологи и клерикалы нашли в психоанализе светскую версию первородного греха, которая помогает им пресечь притязания марксистского хилизма»<sup>17</sup>. Здесь подмечен весьма существенный аспект теологических симпатий к фрейдизму. Действительно, социальная философия Фрейда представляет собой прямую антитезу марксистской теории общественного развития. Если марксизм исходит из принципиальной возможности организации общества на научных основах и рассматривает исторический процесс как постепенное восхождение человечества к «царству свободы», то, по Фрейду, ход истории напоминает вращение в белищем колесе. Человек, согласно его взглядам, фатально обречен играть на разные лады,

<sup>17</sup> Psychoanalysis and Future. N. Y., 1957, p. 136.



в костюмах и декорациях различных эпох, все ту же старую роль прелюбодеев, кровосмесителя и отцеубийцы. Фрейдизм, таким образом, не только подрывал веру в разум и творческие возможности человека, но и превращал в жестокий и мрачный фарс саму идею прогресса.

На фоне нарисованной Фрейдом картины бесперспективности будущего и безнадежности любых человеческих усилий новое звучание приобретает извечная христианская проблема «спасения». Если человек не способен собственными силами обрести свободу и счастье, ему остается лишь уповать на помощь свыше. Хотел того Фрейд или нет, его учение объективно провоцирует тот самый «тварный» страх и трепет, который всегда был питательной почвой религии и который испокон веков успешно эксплуатировался христианством. На эту особенность фрейдизма в свое время обратил внимание евангелический теолог Д. Бонхеффер. Характеризуя сложившуюся в XX столетии религиозную ситуацию, Бонхеффер писал, что по мере вытеснения бога из природы и общественной жизни богословы пытаются сохранить его, по крайней мере, в сфере «личной», «внутренней» жизни человека. Бог, таким образом, становится решением жизненных проблем, выходом из затруднений, помощью в беде. «В результате, — пишет он, — бесполезно стало пытаться завоевать для Бога человека, не испытывающего подобных неприятностей, не отождествляющего себя с людьми, у которых они есть. Добраться до него можно было одним путем: показав, что он жертва всех этих проблем, нужд и конфликтов, хотя и не догадывается об этом или не хочет в этом признаться»<sup>18</sup>. И тут на помощь теологам приходит психоаналитика, занимающаяся, по словам Бонхеффера, «религиозным шантажом» своих жертв<sup>19</sup>. Убеждая человека в том, что его счастье есть на деле проклятье, его здоровье — болезнь, его сила и стойкость — обман, они толкают его в объятия религии.

Д. Бонхеффер был против укрепления веры с помощью столь низких и потому ненадежных методов. Но современные христианские богословы, столкнувшись с небывалым ростом религиозного индифферентизма, не могут позволить себе подобной щепетильности в выборе средств. Сегодня, когда «многие обращаются к религии как к средству для успокоения нервов»<sup>20</sup>, фрейдизм, пользующийся широкой популярностью и влиянием на массовое сознание, становится важным союзником христианства. Причем это происходит независимо от субъективных намерений психоаналитика. Как отмечает известный английский ученый Дж. Бернал, «общим результатом воздействия психоанализа явилось отвлечение внимания людей от попыток разрешить общественные проблемы любыми совместными или политическими действиями и увод их от этих проблем к интересам своей собственной персоны»<sup>21</sup>. Мифологизация реальных человеческих отношений, перенос социальных конфликтов в психологическую сферу и создание иллюзии снятия их на уровне субъективного самочувствия личности в равной мере характерны и для фрейдизма, и для религии, что позволяет говорить об общности их социальных функций в условиях буржуазного общества. Не случайно фрейдизм часто рассматривается как секулярная форма религиозного мировоззрения, как разновидность теологии, маскирующейся под науку. Э. Фромм в этой связи указывал, что «психоанализ стал суррогатом религии для городских средних и высших классов» и

<sup>18</sup> D. Bonhoeffer. Letters and Papers from Prison. London—Glasgow, 1968, p. 114.

<sup>19</sup> Ibid., p. 116.

<sup>20</sup> «Editorial Research Reports», 1955, vol. 1, N 24, p. 428.

<sup>21</sup> Дж. Бернал. Наука в истории общества. М., 1956, стр. 612.



FROMM Online

в особенности для всех тех, «кто искал убежище от мира, наполненного беспокойством и смятением»<sup>22</sup>.

Не противоречит ли подобная оценка учения Фрейда нигилистическому духу его религиозоведческой концепции? По-видимому, лучшим ответом на этот вопрос может служить тот факт, что церковники сумели не только нейтрализовать критический пафос его религиозоведческих произведений, но и обратить его в свою пользу. Подобная метаморфоза могла произойти потому, что в основе его религиозоведческой концепции лежали глубоко ошибочные теоретические посылки.

Фрейд рассматривал религию по аналогии с индивидуальным неврозом. Он квалифицировал религиозные верования как «всеобщий невроз навязчивых состояний»<sup>23</sup>, как «общечеловеческий невроз навязчивости, который, как и детский невроз, происходит от эдипова комплекса, из отношения к отцу»<sup>24</sup>. Эту точку зрения Фрейд считал одним из фундаментальных открытий психоанализа и настойчиво развивал ее как в общетеоретическом, так и в конкретно-историческом плане. Относя религию к разряду психопатологических явлений, Фрейд, казалось бы, не только лишал ее привычного ореола святости, но ставил под сомнение само ее право на существование. Однако, будучи довольно радикальной по форме, фрейдовская концепция религии в действительности была «колоссом на глиняных ногах». Слабая эмпирическая база, откровенный антиисторизм, полное непонимание социальной природы исследуемого феномена сводили к нулю научное значение исследований Фрейда. В академической литературе его концепция упоминалась лишь как досадный курьез, как образец необузданной авторской фантазии. Лишенный поддержки научных кругов, Фрейд стал удобной мишенью для теологов. Оправившись от первого шока, они поняли, что теории Фрейда не представляют серьезной угрозы для религии и принялись перерабатывать их в нужном для церкви ключе. Прежде всего, они сочли необходимым отделить «атеизм» Фрейда от его профессиональной деятельности. Серьезной трудности эта задача не представляла, поскольку критика религии с рационалистических позиций и в самом деле находилась в вопиющем противоречии с духом психоанализа в целом. Немалую помощь теологам оказали ученики и преемники Фрейда (К. Юнг, Э. Фромм и другие). Они не просто отбросили эту сторону его учения, но и предприняли ряд важных шагов по сближению психоанализа с религией. Иррационализм Фрейда получил, таким образом, свое логическое завершение.

Следующим шагом по пути придания психоанализу благопристойного, с точки зрения христианских стандартов, вида явился радикальный пересмотр личности его основателя. Вопреки общеизвестным фактам теологи утверждали, что в глубине души Фрейд был человеком верующим, что его критические выпады в адрес религии и церкви в действительности были вызваны стремлением очистить их от искажений и инородных наслоений. По их мнению, критика религии Фрейдом не затрагивает ее внутренних основ. Она направлена главным образом против авторитаризма и догматизма, фарисейства и лицемерия, показного благочестия и ханжества, от которых христианству, действительно, следует избавиться, если оно не хочет быть сданным в архив. «Можно только приветствовать психоанализ, — пишет профессор фундамен-

<sup>22</sup> E. F r o m m. Sigmund Freud's Mission. An analysis of his personality and influence. N. Y., 1959, pp. 112, 115.

<sup>23</sup> З. Ф р е й д. Психологические этюды. М., 1912, стр. 15.

<sup>24</sup> З. Ф р е й д. Будущность одной иллюзии. «Атеист», 1928, № 32, стр. 46.



тальной теологии Мюнхенского университета Х. Фрис, — когда он разоблачает неистинную любовь к Богу, которая отдаляет людей и против которой Иисус»<sup>25</sup>. Благодаря ухищрениям теологов Фрейд, таким образом, из «грешного еретика»<sup>26</sup>, каким он себя представлял, превратился в новоявленного мессию, призывающего христианские церкви «заняться изгнанием дьявола из своей собственной среды»<sup>27</sup>.

История этого удивительного «преображения» поучительна во многих отношениях. Прежде всего, она проливает свет на особенности современной религиозной ситуации, заставляющей клерикальные круги искать союзников среди своих вчерашних врагов. Во-вторых, она показывает, что несмотря на множество потерь и поражений, которые принес религии XX век, у церкви, говоря словами одного из ее адептов, все еще «крепкий желудок, способный переваривать даже самых откровенных противников»<sup>28</sup>. Наконец, сам факт, что «атеист» Фрейд, по всеобщему признанию, сделал для теологии больше, чем кто-либо из апологетически или индифферентно настроенных ученых, лишний раз подтверждает, что независимо от субъективных намерений идеалистическая методология неизбежно приводит исследователя на позиции «научной поповщины», которая есть не что иное, как «простое преддверие прямой поповщины»<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Jesus und Freud, p. 21.

<sup>26</sup> E. Jones. The Life and Work of Sigmund Freud, vol. 2, p. 490.

<sup>27</sup> Jesus und Freud, p. 90.

<sup>28</sup> Ibid., p. 91.

<sup>29</sup> В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 361.

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.



История: [1905]

# Вестник МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА



## ФИЛОСОФИЯ

2

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.



1 9 7 5