

М. А. ПОПОВА

ФРЕЙДИЗМ И РЕЛИГИЯ

Критическое исследование
религиоведческой концепции
З. Фрейда —
необходимое условие
марксистско-ленинской
оценки
психоаналитического метода
в целом.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

М. А. ПОПОВА

ФРЕЙДИЗМ И РЕЛИГИЯ

Ответственный редактор
доктор философских наук
Т. А. КУЗЬМИНА



МОСКВА
«НАУКА»

1985

Монография представляет собой систематическое исследование ряда актуальных проблем психоанализа и религиоведения.

В рукописи осуществлен обзор основных работ основателя психоанализа З. Фрейда, в которых так или иначе затрагиваются проблемы религии, проведено теоретико-методологическое исследование историко-культурных, гносеологических, социальных и психоаналитических корней религиозных концепций Фрейда и его последователей, включая К. Юнга и Э. Фромма.

Редактор-составитель

Г. А. РАДУЦКИЙ

Рецензенты:

**А. В. БРУШЛИНСКИЙ, В. М. ЛЕЙБИН,
С. С. СВИРИДЕНКО, А. Д. СУХОВ**

МАРТА АНАТОЛЬЕВНА ПОПОВА

ФРЕЙДИЗМ И РЕЛИГИЯ

Утверждено к печати Институтом философии АН СССР

Редактор издательства В. В. Рукман. Художник И. Е. Сайко
Художественный редактор С. А. Литвак
Технические редакторы О. М. Гуськова, Л. И. Куприянова
Корректоры Т. М. Ефимова, В. А. Нарядчикова

ИБ № 29790

Сдано в набор 11.12.84. Подписано к печати 12.03.85. Т-02741. Формат 84×108^{1/2}.
Бумага типографская № 1. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая.
Усл. печ. л. 10,5 Усл. кр. отт. 10,71. Уч.-изд. л. 12,2. Тираж 24500 экз. Тип. зак.: 914
Цена 90 коп.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Наука»
117864, ГСП-7, Москва, В-485, Профсоюзная ул., 90

2-я типография издательства «Наука», 121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6

ВВЕДЕНИЕ

Фрейдизм занимает особое место в истории буржуазной общественной мысли XX в. Его влиянием охвачены все сферы духовной жизни капиталистического общества: философия, мораль, искусство и религия. Идеи З. Фрейда и его последователей, и прежде всего К. Юнга и Э. Фромма, проникли не только в научное религиоведение. В настоящее время они широко используются теологами для обновления идейного и практического багажа религии.

Использование церковниками учения Фрейда, называвшего себя атеистом и пророчившего религии гибель, оказалось возможным потому, что независимо от личных убеждений психолога его концепция носила глубоко идеалистический характер. В работах же его учеников и многочисленных последователей психоанализ окончательно утрачивает бунтарский дух и переходит на позиции откровенной и последовательной защиты религии. Короче говоря, идеалистическая методология и естественнонаучная непоследовательность с неизбежностью ведут психологов-фрейдистов в болото фидеизма. Со своей стороны церковники, озабоченные кризисными явлениями в сфере массового религиозного сознания, охотно используют фрейдизм в качестве модной приманки, как эффективное средство отвлечения трудящихся от острых социальных и духовных проблем буржуазного общества.

Собственно религиоведческое наследие З. Фрейда невелико по объему. Если не считать отдельных разрозненных высказываний, во множестве разбросанных на страницах его сочинений, оно состоит всего из четырех небольших работ: «Навязчивые действия и религиозные обряды» (1907); «Тотем и табу» (1913); «Будущность одной иллюзии» (1927); «Моисей и единобожие» (1939). Однако этот скромный вклад не остался незамеченным. За сравнительно короткий срок вокруг него выросли горы критической литературы. «Бог и Фрейд», «Фрейд и атеизм», «Христианство и Фрейд», «Фрейд и иудейская мистическая традиция», «Фрейд и Христос» — под такими не блещущими оригинальностью заголовками ежегодно на Западе выходят десятки статей и книг. Их пафос в большинстве случаев сосредоточен вокруг решения вопроса, к какому лагерю — атеистов или верую-

щих — следует относить Фрейда. Этот вопрос вот уже более полувека вызывает ожесточенные споры среди биографов и исследователей творчества известного австрийского психиатра. Одни авторы утверждают, что Фрейд был убежденным атеистом, последовательно отстаивавшим свои взгляды как в профессиональной, так и в личной жизни. Другие же стремятся отделить его личную антипатию к религии от психоанализа в целом и доказать, что первое не имеет никакого отношения ко второму. Наконец, третьи, вопреки общеизвестным фактам, пытаются обнаружить религиозно-мистические и даже религиозно-реформаторские тенденции не только в творчестве, но и в частной жизни ученого.

Направление, в котором шло развитие этого затянувшегося на несколько десятилетий спора, недвусмысленно показывает, что за столкновением различных точек зрения скрываются мотивы, далекие от простого стремления установить истину. Энергичные усилия апологетов религии по переоценке личности и учения основателя психоанализа свидетельствуют о том, что в наши дни вопрос об атеизме Фрейда вышел за рамки чисто академических споров и приобрел яркое выраженное идеологическое звучание.

Естественно, может возникнуть сомнение: следует ли включаться в этот спор и ломать копыта вокруг наследия ученого, чьи взгляды противостоят диалектическому и историческому материализму практически по всему кругу затронутых им психологических, социальных и философских проблем? Ряд причин заставляет нас ответить на этот вопрос утвердительно. Совершенно очевидно, что изучение религиозоведческой концепции Фрейда, наиболее полно воплотившей принципы психоаналитического подхода к явлениям общественной жизни, представляет собой необходимое условие всесторонней оценки фрейдизма, как одного из наиболее влиятельных идейных течений современности. Не менее важен и другой аспект. Взгляды Фрейда на религию составляют яркую страницу в истории современного буржуазного свободомыслия. Их анализ помогает понять общие тенденции развития буржуазного атеизма эпохи империализма, со всей присущей этому этапу непоследовательностью и противоречивостью. И, наконец, происходящая в последнее время в церковных кругах переоценка религиозоведческого наследия Фрейда проливает дополнительный свет на особенности современной религиозной ситуации, на те трудности и потери, которые заставляют идеологов религии искать союзников среди своих вчерашних противников. Все это требует тщательного анализа мировоззренческой ориентации З. Фрейда

и его последователей, определения характера их религиозно-философских изысканий, места и роли фрейдизма в современной борьбе материализма и идеализма, рационализма и фидеизма.

Проблемы религии занимают особое место в социальной философии психоанализа. Фрейд обращался к ним неоднократно не только в специальных работах, но и в исследованиях общепсихологического и социально-философского характера. Хотя религиозно-философские исследования Фрейда, равно как и его экскурсы в историю культуры, этику, эстетику, неизменно подчинялись задачам разработки «метапсихологии» как универсального метода познания любых явлений духовной жизни людей, тем не менее именно в концепции религии принципы психоаналитического подхода к явлениям общественной жизни нашли наиболее полное и адекватное выражение. Это сознавал и сам Фрейд, отмечавший, что религия в его системе оказалась единственно высокой областью, ключ к пониманию которой ему удалось найти. Но дело не только в том, что этот аспект творчества Фрейда, как никакой другой, позволяет судить о сущности социальной философии психоанализа. Рассмотрение религиозно-философской концепции Фрейда, особенно ее последующих трансформаций, может служить поучительным, хотя и не единственным в истории науки примером превращения ученого-естествоиспытателя в социального философа, примером превращения убежденного эмпирика и рационалиста в безудержного мифотворца и иррационалиста.

Следует сразу оговориться, что мировоззрение Фрейда формировалось под влиянием идей рационализма и естественнонаучного эмпиризма. Это было время, когда среди образованной части общества были еще сильны традиции просвещения, когда рожденные восходящим развитием капитализма либеральные иллюзии (вера в прогресс, в равенство возможностей, в свободу личности и т. д.) еще не были утрачены. Идеи европейского рационализма и свободомыслия оказали заметное влияние на Фрейда. Он свято верил в могущество человеческого разума и конечную победу научного мировоззрения, религию же, напротив, считал главным источником заблуждений, врагом просвещения и прогресса.

Единственное средство познания мира Фрейд видел в науке и, подобно многим своим современникам, был абсолютно уверен во всемогуществе и безусловной истинности ее завоеваний. Насколько немыслимым представлялся Фрейду компромисс научного и религиозного мировоззрений, пока-

зывает тот факт, что даже в зрелые годы он считал веру естествоиспытателей в богодухновенность Священного писания ярким примером дезинтеграции личности.

Фрейд был равно непримирим и к суевериям легковерной толпы, и к религиозно-идеалистическим исканиям интеллектуальной элиты. Он решительно осуждал попытки некоторых представителей буржуазной интеллигенции превратить религию в туманную философскую абстракцию, гальванизировать религиозное умонастроение с помощью «интуитивных озарений» или «мистического самопогружения». Подобные состояния, указывал Фрейд, в лучшем случае могут дать пищу для размышлений о нашей собственной психике, но ни в коей мере не являются аргументом в пользу религии.

Критикуя сторонников философского, психологического, морального оправдания религии, Фрейд указывал, что исторический опыт человечества свидетельствует о неспособности религии сделать людей счастливее, нравственнее, сильнее. Религиозные иллюзии, подчеркивал он, не просто бесполезны — они опасны и вредны. Искажая картину реального мира, умаляя ценность человеческой жизни, запугивая людей и усыпляя их разум, религия затрудняет их приспособление к действительности, ограничивает их творческие способности.

Но, несмотря на это, нельзя упускать из виду и того, что критика Фрейдом религиозных воззрений носила сугубо просветительский характер и не выходила за рамки традиционного буржуазного свободоискания, в силу чего основатель психоанализа так и не смог понять *социальной природы* религии. Последняя, как известно, адекватно может быть воспроизведена лишь с позиций материалистической диалектики.

Согласно материалистическому взгляду на развитие человеческого общества и различных форм общественного сознания религия возникла в глубокой древности, на определенной стадии первобытнообщинного строя, как отражение бессилия человека перед грозными и непонятными для него силами природы. В классовом обществе корни религии преимущественно связаны с беспомощностью людей перед стихийными процессами развития общества, эксплуатацией и нуждой масс. Религия — явление исторически преходящее. Этого Фрейд как раз и не понял.

В результате его критика религии и прогнозы относительно ее будущего приобретали утопический характер. Преодоление религии Фрейд связывал с распространением зна-

ний, игнорируя тот факт, что хотя в современном капиталистическом обществе невежество и остается питательной почвой религии, но главные ее корни — социальные.

Определив религию как «проецированную во внешний мир психологию», Фрейд поставил вопрос о необходимости изучения ее глубинных истоков, берущих свое начало в особенностях функционирования человеческой психики. Этот метод, по его мнению, должен раскрыть земные, человеческие основы мифов о рае и аде, добре и зле, боге и бессмертии. Таким образом, генеральную задачу психоаналитического изучения Фрейд видел в том, чтобы «превратить метафизику в метапсихологию», т. е. свести учение о сверхчувственной реальности к общей теории человеческой психики.

Такая постановка вопроса, если учесть предметную специфику различных отраслей религиоведческого знания, вполне правомерна. В отличие от философии, социологии или истории психология изучает религию, рассматривая ее сквозь призму человеческой психики, т. е. выявляет особенности возникновения и функционирования переживаний, чувств, отношений, характерных для массы верующих. Однако такое исследование может быть результативным лишь при соблюдении одного неперемennого условия: человеческая психика должна рассматриваться как общественно-исторический продукт. Собственно, здесь и пролегает демаркационная линия, отделяющая научные методы изучения религиозной психологии от псевдонаучного психологизирования.

Фрейд считал, что религия — это не просто массовая иллюзия, по иллюзия, по своему происхождению и функциям схожая с неврозом навязчивых состояний. Как и невроз, она возникает вследствие подавления первичных природных влечений и, подобно неврозу, с помощью стереотипных действий и ритуалов создает сложную систему психологических компенсаций, помогающих людям приспособиться к невыносимым условиям своего существования.

Очевидно, что здесь Фрейд обнаружил известную наблюдательность. Ему удалось выявить интересные параллели между ритуализмом невротика и верующего, а именно: символизм, стереотипность, принудительность совершаемых действий, иллюзорность лежащих в их основе идей, компенсаторный характер выполняемых ими функций и ряд других сходных внешне черт. Однако надо иметь в виду, что аналогия лишь тогда становится продуктивным методом научного исследования, когда ученый строго соблюдает общелогический закон, требующий сравнивать лишь существен-

ные признаки явлений. Фрейд же вывел свои умозаключения на основании сопоставления второстепенных, чисто внешних характеристик и придал своим выводам всеобщее значение.

Происхождение религии Фрейд проследил на примере одной из наиболее ранних форм религиозных верований — тотемизма. В качестве прообраза первобытного тотемизма Фрейд использовал результаты анализа детских страхов, в частности нередко возникающей у детей навязчивой боязни какого-либо животного. В основе этого заболевания, согласно психоанализу, лежат затруднения, связанные с прохождением одной из важнейших фаз психосексуального развития — Эдипова комплекса. Комплекс Эдипа выражается в эмоциональной привязанности ребенка мужского пола к матери при двойственном отношении к отцу. Вождедеющий к матери мальчик одновременно любит и ненавидит отца, восхищается им и в то же время ревнует к матери, привязан к нему, но невольно хочет его смерти. Пытаясь преодолеть эту мучительную раздвоенность сознания, ребенок переносит свои враждебные чувства к отцу на какое-то животное и таким образом примиряется с отцом.

Этот же психологический механизм, согласно теории Фрейда, лежит и в основе возникновения тотемизма. Противоречивые влечения и чувства, разрывающие сознание маленького невротика, должны были с неизмеримо большей силой владеть первобытным человеком, не знавшим моральных запретов и ограничений. Загадочные тотемические мифы и ритуалы, по мнению Фрейда, становятся понятными, если предположить, что в них запечатлен имевший место на заре человеческой истории реальный факт отцеубийства, каннибализма и кровосмесительства, тяга к которым заложена якобы в каждом человеке от природы.

Обосновывая свою версию возникновения и развития религии, Фрейд объяснил причины ее живучести общностью той психологической ситуации, которая порождает религию как на заре человеческой истории, так и в жизни отдельного индивида. Ее инфантильным эквивалентом, по его мнению, является Эдипов комплекс, когда ребенок заново переживает те же влечения и чувства, которые когда-то вызвали к жизни религию. «Тоска по отцу», составляющая исторический корень религии, наслаивается на детские переживания беспомощности, страха и жажды защиты, вследствие чего религия обретает для человека субъективно-значимый смысл и жизненную необходимость.

Появление психоаналитической концепции происхожде-

ния и исторических форм религии вызвало шок как в богословских, так и в академических кругах. Теологи обвиняли Фрейда, связавшего возникновение религии со смертным грехом отцеубийства и кровосмесительства, в злом богохульстве, ученые — в безнадежном дилетантизме. В научных кругах историко-религиоведческий экскурс Фрейда был квалифицирован как мистификация, пародия на научное исследование.

Но, разумеется, главным пороком религиоведческой концепции Фрейда был ее полный *антиисторизм*. Она покоилась на сложной цепи историко-психологических параллелей, в основе которых лежало размывание граней между нормой и патологией, психологическим и социальным. Полагая, что основное ядро человеческой психики неизменно, не подвержено влиянию времени и обстоятельств, Фрейд считал возможным уподоблять психику ребенка и дикаря, дикаря и невротика, невротика и ребенка.

Порочность положенного в основу религиоведческой концепции метода особенно ярко проявилась при попытке Фрейда связать филогенетический аспект развития религии с онтогенетическим. Фрейд считал, что отцовский комплекс является не только историческим, но и индивидуально-психологическим корнем религии. Этот вывод основывался на допущении «массовой психики», хранящей якобы исторический опыт человечества и передающейся из поколения в поколение с помощью механизмов наследственности. Иными словами, каждый человек от рождения несет в себе груз «архаического наследия», включающего не только предрасположения, но и идейное содержание, следы воспоминаний и опыта предшествующих поколений, благодаря чему, с его точки зрения, осуществляется непрерывность и преемственность исторического развития. Таким образом, постулировав существование «массовой психики», Фрейд, по существу, реставрировал религиозно-идеалистическое учение о «врожденных идеях», опровергнутое всем ходом развития естествознания и психологии.

Религиоведческая концепция Фрейда, таким образом, представляет собой крайне запутанное и противоречивое явление. Собственно, здесь мы сталкиваемся с парадоксальным несоответствием между мировоззренческой позицией ученого и ее теоретическим обоснованием, между характером поставленных проблем и методами их решения, между субъективными намерениями и объективным результатом его исследовательских усилий.

Что касается учеников и последователей З. Фрейда, то

они не просто отбросили атеистический аспект его учения, но и осуществили ряд важных шагов в направлении психологического обоснования религии. Философской базой их рассуждений является отнюдь не материализм и рационализм, как это было в XVIII—XIX вв., а различные направления идеализма, включая и откровенно иррационалистические. Отсюда, в частности, проистекают характерные для современной буржуазной апологетики религии непоследовательность, противоречивость, ограниченность. Идеалистическая трактовка общества, непонимание социальной природы религии нередко приводит их к тому, что, борясь с религиозными мистификациями, представители буржуазного свободомыслия сами оказываются во власти идей и теорий, искажающих сущность религии, мистифицирующих закономерности общественной жизни, уводящих от реальной борьбы за духовное раскрепощение человеческой личности.

3. ФРЕЙД И ЕГО УЧЕНИЕ

1

«Коперниковский переворот»:
замыслы и итоги

В буржуазной литературе Фрейда нередко называют «одним из научных новаторов нашей эры»¹, «зодчим современного понимания человека»², ученым, внесшим «величайший вклад в понимание культуры»³. Фрейда сравнивают с Коперником, Дарвином, Эйнштейном, а его учение квалифицируют как «коперниковский переворот», преобразовавший не только науку, но и всю западную культуру в целом. Здесь, правда, современные поклонники психоанализа не оригинальны. Фрейд и сам не раз сравнивал свое учение с революционными открытиями Коперника и Дарвина.

Определяя место и роль психоанализа в истории науки, Фрейд полагал, что научная мысль нанесла самовлюбленному человечеству три тяжелых удара. Первый — «космологический» — связан с появлением гелиоцентрической системы Коперника (XVI в.), развеявшей вековую иллюзию о Земле как центре Вселенной. Второй — «биологический» — был нанесен в середине XIX в. учением Ч. Дарвина о естественном отборе, разрушившим стену, отделяющую человека от животного. Не чувствуя себя более центром мира и венцом творения, человек тем не менее продолжал тепить себя иллюзией, что он по крайней мере «самодержец в своей собственной душе». Но человеческой мании величия был нанесен третий, самый чувствительный удар — «психологический», который Фрейд связывал с открытием психоанализа. Фрейд считал, что самовлюбленное, самоуверенное человечество и раньше наталкивалось на границы могущества своего «Я», но упорно закрывало па это глаза, объясняя необычные психические явления следствием дегенерации, наследственного предрасположения, «конституционной малоценности», и лишь якобы в теории психоанализа впервые в истории науки появилась возможность объяснить все парадоксы челове-

¹ См.: Freud and 20th Century. N. Y., 1963, p. 259.

² Ibid., p. 103.

³ Rieff Ph. Freud: the Mind of Moralists. N. Y., 1959, p. 339.

ческой психики. Фрейд показал, что сознательному «Я» известны и подвластны далеко не все душевные процессы, что «в действительности „Я“ не является хозяином в своем собственном доме»⁴.

Обнаружение бессознательных психических процессов Фрейд считал событием, исключительным по своим научным и практическим последствиям. Более сорока лет с заслуживающим восхищения упорством и самоотверженностью он работал над раскрытием их природы и содержания, их места и роли в жизни людей.

Перед нами, естественно, возникают вопросы: насколько обоснованны были честолюбивые притязания Фрейда на роль реформатора науки? Действительно ли основателю психоанализа удалось совершить переворот, равный коперниковскому?

Ответить на этот вопрос нелегко. Исследователи творчества Фрейда, равно как сторонники, так и противники, единодушно отмечают исключительную противоречивость его учения,—противоречивость, которая, по словам Ф. В. Бассина, «придала всей истории психоанализа неизгладимый оттенок парадоксальности»⁵.

Сегодня вряд ли кому-либо придет в голову оспаривать важность поставленных Фрейдом проблем. Привлечение внимания научной общественности к сложной и малоисследованной стороне психической жизни человека, не осознаваемой им, но отнюдь не пассивной, действительно имело большое теоретическое и практическое значение. «По существу,—отмечает А. Е. Шеролия,—это означало попытку найти особую форму модификации человеческой психики за пределами сознания и сделать ее предметом объективного наблюдения. ...Благодаря этому в качестве предмета психологии стала выступать психика во всех своих возможных формах ее проявления, как в сознательной, так и в бессознательной, как в сновидениях, так и наяву, как в норме, так и в патологии»⁶. Проблема, таким образом, была поставлена точно и своевременно, но найти нужный ключ к ее решению Фрейду, к сожалению, не удалось. Это было вызвано причинами как объективного, так и субъективного свойства: во-первых, исторической ограниченностью психологии конца XIX—начала XX в., слабостью методологиче-

⁴ Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. М.; Пг., 1923, с. 195—198.

⁵ Бассин Ф. В. Проблема бессознательного. М., 1968, с. 382.

⁶ Шеролия А. Е. К проблеме сознания и бессознательного психического. Тбилиси, 1970, т. 1, с. 96.

ских принципов психоанализа и, во-вторых, известным авантюризмом самого Фрейда, пытавшегося с недостойной ученого поспешностью недостаток достоверных знаний компенсировать разного рода умозрительными построениями и непроверенными гипотезами, неизбежно уводившими психоанализ в область научного мифотворчества. В результате возникло учение, в котором, по справедливой оценке американского психолога Мак-Даугала, «каждый кусочек правды почти нераздельно смешан с заблуждением, покоится в массе своей на темных, очень спорных, уводящих в сторону положениях»⁷.

Действительно, психоанализ представляет собой крайне противоречивое учение, в котором факты сосуществуют с домыслами, язык строгой науки совмещается с языком индустриализма и образов. Причем в большинстве случаев позитивные моменты не даны в теории Фрейда в чистом виде. Они сплошь и рядом затемнены и искажены терминологическими ухищрениями, произвольными заключениями и непроверенными гипотезами. Фрейд не раз называл психоанализ своим «детищем», и как бы мы ни относились к честолюбивым притязаниям этого своеобразного мыслителя на роль первооткрывателя и реформатора науки, необходимо признать, что на разработанном им учении лежит неизгладимая печать его личности. Поэтому, рассматривая религиозоведческие воззрения Фрейда в рамках общей теории психоанализа, нельзя не коснуться тех вех его жизни и творчества, которые оказали непосредственное влияние на их оформление и развитие. Это тем более интересно, что в какой-то мере раскрывает логику весьма поучительного, хотя и не единичного в истории науки превращения ученого-естествоиспытателя в пророка и социального реформатора, стихийного материалиста и рационалиста в идеолога воинствующего иррационализма, «нераскаившегося атеиста» в «апостола нового евангелия».

2

Исходные мировоззренческие установки основателя психоанализа

Зигмунд Фрейд родился 6 мая 1856 г. в Фрейберге, провинциальном городке на окраине Австро-Венгерской империи, в семье мелкого торговца. Вскоре, спасаясь от

⁷ *Mc. Daugall W. Psychoanalysis and Social Psychology. L., 1936. p. 17—18.*

разорения и разгула антисемитизма, семейство Фрейдов переехало в Лейпциг, а затем в Вену — город, ставший полвека спустя цитаделью психоанализа.

З. Фрейд рос в семье, в которой религиозные традиции и обычаи уже утратили силу. Его отец придерживался либерально-просветительских взглядов и, по утверждению домашних, был «законченным свободомыслящим». Еще до рождения сына он перестал посещать синагогу, а после переезда в Вену, избавившись от мелочной опеки провинциального гетто, и вовсе отказался от культовых и бытовых предписаний иудаизма. Мать, Амалия Фрейд, разделяла взгляды мужа, и, по сохранившимся воспоминаниям, в семье царил вполне светская атмосфера.

Под влиянием отца в мальчике рано пробудилась любовь к книгам и страсть к знаниям. Он получил типичное для выходца из мелкобуржуазной еврейской семьи образование: частная школа, гимназия, университет.

В гимназические годы мировоззрение З. Фрейда формировалось под влиянием идей рационализма и естественнонаучного эмпиризма. Это было время, когда среди образованной части общества были еще сильны традиции просвещения, когда порожденные восходящим развитием капитализма либеральные иллюзии (вера в прогресс, в равенство возможностей, в свободу личности и т. д.) не были еще сокрушены вступлением капитализма в высшую и последнюю стадию — империализм с присущим ему поворотом к иррационализму и мистике. Знакомство Фрейда с идеями европейского рационализма и свободомыслия оказало заметное влияние на его развитие. Он свято верил во всемогущество человеческого разума и конечную победу научного мировоззрения. Религия, напротив, в его представлении была главным источником человеческих заблуждений, врагом просвещения и прогресса. Фрейду были ненавистны ее авторитаризм и догматизм, косность и обскурантизм церковников, невежество и фанатизм верующих, с которыми прямо или косвенно ему, как выходцу еврейского гетто, приходилось сталкиваться.

Решающую роль в формировании мировоззрения Фрейда сыграло изучение естественных наук. В самом деле, вторая половина XIX в. была отмечена небывалым подъемом естествознания. Физика, химия, биология оказались авангардными областями знания, средоточием революционных открытий. Физико-химическое учение об элементарных частицах, разработанное Дальтоном и Прутом, основные законы электрохимии, сформулированные Фарадеем, биологическая тео-

рия Броуна и Кульмейера, эволюционная теория Дарвина и многие другие открытия привели к значительному углублению естественнонаучной картины мира. Они знаменовали вступление естествознания в новую фазу развития и способствовали невиданному росту его общественного престижа. Среди интеллигенции усилился интерес к научной литературе, большую популярность приобрели публичные лекции и демонстрации различных опытов. Неудивительно, что в этих условиях интересы юноши, первоначально мечтавшего о карьере политического деятеля, приобрели иную направленность.

Еще в гимназические годы Фрейд познакомился с учением Ч. Дарвина, составившего целую эпоху в истории научного знания. Дарвин, по оценке В. И. Ленина, «положил конец воззрению на виды животных и растений, как на ничем не связанные, случайные, „богом созданные“ и неизменяемые, и впервые поставил биологию на вполне научную почву, установив изменяемость видов и преемственность между ними»⁸. Знакомство с эволюционной теорией Дарвина произвело подлинный переворот в сознании Фрейда, породив, по его собственным воспоминаниям, надежды на небывалый прогресс в познании мира. Другое, не менее сильное впечатление на него произвело проникнутое пантеистическим пафосом стихотворение Гёте «Природа», в котором поэт воспевал природу как щедрую и любящую мать, открывающую людям свои тайны. Под влиянием идей дарвинизма и натуралистического пантеизма, в котором восторженное преклонение перед величием природы сочеталось с верой во всемогущество человеческого разума, семнадцатилетний Фрейд решил посвятить себя науке. По собственному признанию, он испытывал в тот период «непреодолимую потребность разобраться в загадках окружающего мира и по возможности сделать что-либо для их решения»⁹.

Но осуществлению честолюбивых замыслов юноши препятствовала государственная политика Австро-Венгрии, ограничивавшая сферу деятельности евреев коммерцией, юриспруденцией и медициной. Путь в науку был закрыт, и Фрейд, не чувствовавший особой склонности к карьере врача, тем не менее вынужден был выбрать медицину, как область наиболее близкую к естествознанию.

⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 1, с. 139.

⁹ Jones E. The life and work of Sigmund Freud. N. Y., 1955, vol. 1, p. 402.

В 1873 г. он поступил на медицинский факультет Венского университета и через восемь лет получил степень доктора медицинских наук. Учебные занятия Фрейд совмещал с работой в Институте физиологии при Венском университете, руководимом Эрнстом Брюкке (1819—1892). Сотрудничество с этим выдающимся ученым существенно укрепило научный, рационалистический склад мышления Фрейда. Э. Брюкке принадлежал к авангарду влиятельного научного движения, возглавлявшегося Германом Гельмгольцем (1821—1894), с именем которого связана коренная реконструкция физиологии и психологии XIX в. Его сторонники распространили закон сохранения энергии на живую природу и выдвинули требование изучать деятельность организма с помощью физико-химических, т. е. строго научных, методов. Такая постановка вопроса наносила сокрушительный удар по витализму, объяснявшему специфику жизненных явлений наличием в организме особых нематериальных сил, и тесно связанному с ним взгляду на исключительность феномена психического в общей системе природы. Это было материалистическое и атеистическое по духу направление естественнонаучной мысли, и Фрейд, примкнувший к его рядам, по словам Э. Джонса, сам на некоторое время стал «радикальным материалистом».

Под руководством Брюкке Фрейд осуществил несколько оригинальных исследований, способствовавших оформлению материалистической теории нейронов. Сама логика научного исследования вела его на позиции естественнонаучного материализма. Он был убежден, что органом психики является мозг и психические процессы существуют в неразрывной связи с физиологическими, что мир материальных предметов существует независимо от человеческого сознания и наше знание о нем начинается с возбуждения органов чувств.

Работая в институте Брюкке, Фрейд не мог оставаться в стороне от острых дискуссий вокруг открытий, ломавших привычные представления и взгляды. Революция, совершавшаяся в естествознании, требовала мировоззренческого осмысления научных открытий, и это дало новый толчок интересу Фрейда к философии. Однако к тому времени, когда он поступил на медицинский факультет, обязательный курс философии там был упразднен, и Фрейд не получил систематического философского образования. Свою склонность к спекулятивному мышлению он удовлетворил только посредством самообразования.

С этой целью в 1874—1875 гг. он прослушал цикл лекций немецкого философа-идеалиста Ф. Brentano (1838—

1917), предвосхитившего многие положения гештальтпсихологии. Его учение о психических актах как направленных действиях души, его полемика с английским психиатром Г. Модсли по проблемам бессознательного вызвали живой интерес Фрейда. Брентано не разделял идею бессознательного, но благодаря его работе «Психология с эмпирической точки зрения» (1874) Фрейд смог познакомиться с существовавшими в истории философии трактовками этой проблемы. По-видимому, общение с Брентано не ограничивалось стенами университетской аудитории, поскольку именно благодаря его рекомендации Фрейд получил заказ на перевод ряда сочинений английского философа-позитивиста Дж. С. Милля (1806—1873). В ходе этой работы Фрейд приобщился, в частности, к философии Платона, о которой Милль был весьма высокого мнения. Платоновская идея воспоминаний произвела на Фрейда глубокое впечатление и впоследствии была использована им при разработке техники психоанализа. С интересом Фрейд следил и за работами Э. Маха (1839—1916), чьи философские новации широко обсуждались в университетской среде.

Увлечение позитивистской философией было довольно распространенным явлением среди естествоиспытателей того времени и объяснялось известной близостью позитивизма, точнее, того его крыла, которое восходило к философской традиции Просвещения, к естественнонаучному материализму. Претендуя на роль «положительной философии», синтезирующей достижения частных наук, позитивизм утверждал веру в силу человеческого разума, в безграничные возможности науки. В своих онтологических построениях позитивисты опирались на новейшие достижения естествознания и тем самым способствовали становлению научной картины мира. Все это сближало позитивизм или, точнее, «материалистически толкуемый позитивизм» (В. И. Ленин) с естественнонаучным материализмом, и позитивисты нередко выступали как союзники в борьбе против фидеизма и позитивистской религии.

В конце XIX — начале XX в. позитивизм получил распространение среди той части естествоиспытателей, которая отвергала спекулятивно-умозрительные построения метафизической философии, но не поднялась еще до последовательного диалектико-материалистического понимания действительности. Оставаясь более или менее последовательными материалистами в пределах своей профессиональной сферы деятельности, они сплошь и рядом оказывались рабами самых наихудших, вульгаризированных остатков наихудших

философских течений¹⁰, стояло лишь им обратиться к вопросам мировоззренческого порядка.

Фрейд не составлял в этом отношении исключения. Влияние позитивизма на формирование его взглядов существенно корректировалось характером его научных интересов и занятий. Еще будучи студентом, Фрейд в качестве младшего научного сотрудника работал в Институте физиологии при Венском университете, что существенно укрепило естественнонаучный рационалистический склад его мышления. Он не питал доверия к метафизике, противопоставляя ей мировоззрение, основанное на системе знаний о мире. Как и большинство естествоиспытателей, он был убежден в единстве и универсальности законов природы и, по собственному признанию, был совершенно неспособен преодолеть в себе скептико-материалистическое предубеждение против всего того, что выходит за рамки естественных закономерностей.

Однако «материализм» Фрейда носил ограниченный характер и был, согласно В. И. Ленину, не что иное, как «стихийное, несознаваемое, неоформленное, философски-бессознательное убеждение подавляющего большинства естествоиспытателей в объективной реальности внешнего мира, отражаемой нашим сознанием»¹¹. Эта «неоформленность» философских воззрений, отсутствие серьезной теоретико-познавательной подготовки, слабое знание диалектики привели к тому, что, будучи материалистом «внизу», т. е. в объяснении явлений природы, Фрейд оставался идеалистом «вверху», т. е. при решении социальных и гносеологических проблем.

Подчеркивая «коренное расхождение материализма со всем широким движением позитивизма», В. И. Ленин убедительно показал, что позитивизм рано или поздно ведет своих приверженцев на позиции агностицизма и субъективного идеализма¹². Идеиная эволюция Фрейда всецело подтвердила выявленную В. И. Лениным закономерность. Оставив полтора десятилетия спустя скальпель и микроскоп, Фрейд, по существу, расстался и с материализмом. Хотя он никогда не отрекался от убеждений молодости, его отход от естественнонаучных методов познания был столь разительным, что, по замечанию его биографа Э. Джонса, Брюкке

¹⁰ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 22, с. 305.

¹¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 367.

¹² См.: Там же, с. 14.

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 Вселенной¹³. Этот процесс, как мы увидим позже, усиливался по мере того, как интересы Фрейда перемещались из области физиологии высшей нервной деятельности и психиатрии в сторону общепсихологической и социально-философской проблематики.

Однако сколь бы значительной ни была идейная эволюция основателя психоанализа, к моменту, когда он приступил к самостоятельной научной деятельности, исходной философской «матрицей» его мировоззрения были естественнонаучный эмпиризм и позитивизм, многие установки которых сохранились и в более поздний период исследовательской деятельности Фрейда. Это важно помнить не только в связи с неоднородностью и противоречивостью творчества Фрейда, но и потому, что мировоззренческие принципы этого своеобразного мыслителя не всегда получали адекватное теоретическое воплощение и не могут быть всецело отождествлены с объективным содержанием и общественным значением разработанного им учения.

И хотя окончательное решение вопроса о мировоззренческой ориентации Фрейда следует отложить до рассмотрения сущности и философского значения психоанализа в современной борьбе идей, необходимо все же заметить, что существующие точки зрения грешат известной прямолинейностью.

Они не учитывают идейной эволюции Фрейда в процессе построения психоаналитической теории и не проводят достаточно четкой грани между объективным смыслом психоанализа и субъективными намерениями его творца.

Э. Джонс, уточняя философские воззрения Фрейда, справедливо заметил, что в работах разных лет можно обнаружить высказывания, дающие повод для причисления его как к материалистам, так и к идеалистам. По его мнению, с полной определенностью можно утверждать лишь то, что он никогда не симпатизировал ни схоластическому реализму, ни солипсизму. Действительно, мировоззренческую ориентацию Фрейда трудно оценить однозначно. Он прожил долгую жизнь, и, хотя теоретически никогда не пересматри-

¹³ См.: Jones E. Op. cit., p. 57.

вал своих позиций, внутренняя логика развития психоанализа, как мы увидим ниже, привела его к выводам, прямо противоположным изначальным мировоззренческим установкам.

3

На подступах к психоанализу

В 1881 г., закончив медицинский факультет Венского университета, Фрейд получил ученую степень по медицине. Академическая карьера, несмотря на успешную исследовательскую работу, была для него закрыта. Крушение творческих планов усугублялось тяжелым материальным состоянием семьи, едва сводившей концы с концами после финансового кризиса 1873 г. «Ежедневно и ежечасно,— писал он невесте,— одни и те же вопросы: в доме нет денег, нет дров, мать больна и нуждается в свежем воздухе»¹⁴. Единственным выходом из создавшегося положения была частная практика. Пройдя стажировку в Венской народной больнице, Фрейд открыл врачебный кабинет и занялся лечением неврозов.

Однако очень скоро он обнаружил, что не располагает ни какой-либо теорией, ни эффективными методами, необходимыми для борьбы с этим распространенным, но совершенно неизученным заболеванием. Затруднения Фрейда были естественным отражением общих трудностей науки его времени. Он обратился к проблемам психической деятельности людей в тот период, когда, по словам И. П. Павлова, «неудержимый со времен Галилея ход естествознания впервые заметно приостановился перед высшим отделом мозга». Это был, по характеристике великого русского физиолога, «критический момент естествознания, так как мозг, который в высшей его формации — человеческого мозга — создавал, создает естествознание, сам становится объектом этого естествознания»¹⁵.

Наука о человеческой психике стояла на пороге великих открытий. Но Фрейд не мог ждать. Его пациенты нуждались в помощи, и от ее эффективности зависел не только результат лечения, но и престиж начинающего врача, и его материальный достаток. Последнее обстоятельство играло далеко не последнюю роль, поскольку к этому времени Фрейд женился и вынужден был заботиться не только о поддержке престарелых родителей, но и о содержании собственной семьи.

¹⁴ Jones E. Op. cit., p. 174.

¹⁵ Павлов И. П. Полн. собр. соч. М.; Л., 1951, т. 3, с. 75.

Страстное желание как можно скорее найти новое терапевтическое средство, энтузиазм, отчаяние, нетерпение Фрейда прекрасно отражает история с кокаином (1883 г.), действие которого он начал изучать на себе и своих близких. Эксперименты Фрейда нанесли серьезный ущерб здоровью некоторых его добровольных испытуемых. Разразился скандал. В медицинских кругах Вены за Фрейдом надолго закрепилась репутация авантюриста и шарлатана. Ни в коей мере не оправдывая торопливости Фрейда, не раз подводившей его и в дальнейшем, необходимо в то же время иметь в виду, что материал, с которым он столкнулся в своей медицинской практике, не мог быть продуктивно осмыслен на основе имевшихся в его распоряжении знаний.

Начальный этап научной деятельности Фрейда, как уже отмечалось, совпал с расцветом в неврологии физико-химического направления исследований. Его представители были убеждены, что в основе всех явлений действительности лежит один общий принцип и что даже сложнейшие из них, включая человеческую психику, могут быть сведены к простым, известным в физике и химии законам. До тех пор пока Фрейд занимался собственно нейрофизиологией, гистологией и органической невропатологией, методологические принципы физико-химического подхода вполне себя оправдывали. Но, как только он приступил к изучению высших форм психической деятельности, ограниченность подобных методов сразу же дала о себе знать. «Медики,— вспоминал Фрейд впоследствии,— были воспитаны в духе исключительно высокой оценки анатомических, физических и химических моментов. К оценке психического они не были подготовлены, т. е. они относились к нему безразлично или отрицательно. В этот материалистический или, лучше сказать, механистический период медицина сделала колоссальные успехи, но вместе с тем она в близорукости своей проглядела самые важные и самые трудные проблемы»¹⁶. Действительно, не учитывая специфику действия физико-химических законов на биологическом уровне, без соответствующей коррекции переноса их в область психического, представители этого течения научной мысли скатывались к упрощенной, вульгарно-механистической трактовке свойств психики, недостаточность которой особенно явственно ощущалась именно в практической сфере ее применения.

Мало чем могла помочь Фрейду и психология, которая делала свои первые шаги. Лишь в 1879 г. по инициативе

¹⁶ Фрейд З. Психоаналитические этюды. М., 1912, с. 13—14.

В. Вундта был создан первый в мире Институт психологии и издан официальный документ, определявший ее статус в системе научных дисциплин. Нет необходимости говорить, что ни в то время, ни десятилетие спустя, когда Фрейд вплотную занялся проблемой неврозов, психология не располагала теорией, способной пролить свет на загадочный феномен психики. «Психология,— писал он позднее,— могла предложить нам очень мало, а для наших целей совсем ничего, нам пришлось заново открывать как наши методы, так и теоретические гипотезы, на которых эти методы основывались»¹⁷.

Фрейд искал таинственную причину неврозов почти полтора десятилетия. В этот трудный для него период жизни трем событиям суждено было сыграть решающую роль в оформлении идей, составивших впоследствии ядро учения психоанализа.

В 1885 г., пройдя по конкурсу на место приват-доцента неврологии в Венском университете, Фрейд получил возможность поехать на стажировку в Париж, во всемирно известную клинику «Сальпетриер», по праву считавшуюся Меккой неврологов и психиатров. В ту пору клинику возглавлял крупнейший невропатолог своего времени Жан Мартен Шарко (1825—1893), занимавшийся изучением ряда функциональных психических расстройств, в частности истерии и истерического паралича. Будучи убежденным материалистом, Шарко считал, что органом духовной жизни и источником психических заболеваний является мозг. Следовательно, в основе функциональных психических заболеваний, как и в случаях органических поражений, лежит нарушение деятельности мозга, хотя его и не удастся обнаружить с помощью патолого-анатомического вскрытия. Шарко предполагал, что психическое заболевание связано с временным корковым нарушением («динамической травмой»), вызванным каким-либо сильным переживанием. Мысль Шарко о том, что причины функциональных психических расстройств следует искать не в анатомии, а в психологии, глубоко запала в сознание Фрейда.

Через несколько лет, продолжая без особого успеха испытывать различные фармакологические и физиотерапевтические средства лечения больных, Фрейд натолкнулся на книгу ученика Шарко — доктора Ипполита Бернгейма (1837—1919) «Внушение и его применение в качестве терапии», в которой описывались результаты лечения невротиков методом

¹⁷ Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе, с. 191.

гипнотического внушения. В 1889 г. с целью совершенствования техники гипноза Фрейд отправился в Нанси, где работали Бернгейм и Льебо (1823—1904). Метод гипноза произвел на Фрейда большое впечатление. В ряде случаев гипнотическое внушение вело к полному исчезновению у больных истерических симптомов. Особенно поразил его эксперимент Бернгейма с пациенткой, которой в состоянии гипнотического сна было приказано по пробуждении раскрыть стоявший в углу зонтик, что она и сделала. На вопрос экспериментатора, зачем она раскрывает в помещении зонтик, пациентка смущенно ответила, что хотела удостовериться, ее ли это зонтик. Факт гипнотического внушения полностью выпал из ее памяти, и лишь путем настойчивых расспросов экспериментатору удалось заставить женщину вспомнить истинную причину своего поступка. Совершение действия, об истинной причине которого человек не подозревает, натолкнуло Фрейда на мысль, что работа мозга не всегда осознается, что в основе поведения людей могут лежать бессознательные мотивы, что с помощью ряда приемов (внушение, настояние, гипноз) их можно обнаружить.

Фрейд вернулся в Вену окрыленным. Однако вскоре он убедился, что лечение гипнозом дает нестойкий эффект и лишь затрудняет понимание природы нервно-психических заболеваний. Безуспешно пытаясь из разрозненных наблюдений и предположений построить целостную картину невротического заболевания, Фрейд вспомнил случай, рассказанный его другом доктором Йозефом Брейером, — случай, впоследствии ставший широко известным как «случай Анны О.» Пациенткой Брейера была молодая женщина, страдавшая расстройством мышления и речи, нервным кашлем и параличом ног. С помощью гипноза Брейеру удалось добиться воспроизведения больной тревоживших ее образов и фантазий. Оказалось, что травмировавшие ее психику переживания были связаны с болезнью и смертью отца. По мере того как пациентка, свободно отдаваясь своим чувствам и фантазиям, воспроизводила и заново переживала травмировавшую ее когда-то ситуацию, болезненные симптомы исчезли. Отсюда Брейер сделал вывод, что болезненный симптом является заменителем подавленного импульса и что им открыт новый метод лечения истерии. Суть метода, названного Брейером катарсическим (от греческого «очищение», «освобождение»), состоял в том, чтобы под гипнозом заставить больного вспомнить, заново пережить и тем самым разрядить подавленный психический импульс, вызвавший болезнь.

Фрейд решил проверить этот метод и вскоре мог уже привести несколько аналогичных случаев из собственной практики. В 1895 г., обобщая накопленный опыт, Брейер и Фрейд опубликовали совместную работу «Этюды по истерии» (в русском переводе — «Очерки истерии»). В ее основу была положена популярная в тот период «энергетическая теория», согласно которой организм располагает постоянным количеством психической энергии. Если эта энергия своевременно и беспрепятственно не реализуется, если она задерживается или подавляется, то возникает эквивалентный по силе патологический симптом. Смысл предложенного ими психотерапевтического метода как раз и состоял в том, чтобы «разрядить» патогенный заряд психической энергии.

Эта работа подводила итог многолетним исканиям Фрейда. Она свидетельствовала, с одной стороны, о его стремлении удержаться в трактовке неврозов на естественнонаучной почве (дань энергетизму школы Гельмгольца), с другой — о постепенном отказе от поисков анатомо-физиологических коррелятов психических заболеваний. В этой работе был высказан ряд предварительных идей и соображений (о необходимости различения сознательных и бессознательных душевных актов, о важной регулирующей роли эмоций, о патогенных последствиях их подавления и т. д.), положенных в дальнейшем в основу психоаналитической теории.

4

Учение о бессознательном. Эволюция взглядов З. Фрейда

Как уже отмечалось, Фрейд впервые столкнулся с проблемой бессознательного в процессе изучения патогенеза клинических синдромов. Пытаясь раскрыть механизмы возникновения неврозов, он обратил внимание на патогенные последствия неудовлетворенных влечений и неотреагированных конфликтных эмоций. Эти чужеродные, разрывающие единство сознания стремления и аффекты, о существовании которых сам больной ничего не подозревал, были восприняты Фрейдом как первое и главное свидетельство существования бессознательного. Поскольку же их содержанием в большинстве случаев оказывалось для больного нечто неприятное, постыдное, с точки зрения социальных и нравственных норм неприемлемое, Фрейд предположил, что бессознательный характер этих активно конфликтующих психических сил обусловлен особым защитным механизмом, получившим название «вытеснение».

Механизм вытеснения, согласно Фрейду, подобно плотине, ограждает сознание от потрясений, устраняя все мучительные, тягостные воспоминания, влечения и импульсы. Но поскольку и в бессознательном состоянии они сохраняют свой заряд психической энергии, то постольку при избыточном напряжении они могут вырваться наружу в виде патологических симптомов. Таким образом, на первом этапе развития теории психоанализа бессознательное представлялось как тождественное вытесненному и понималось Фрейдом как нечто чужеродное, патологическое, вызывающее болезненные изменения психики.

По мере развития психоанализа представления Фрейда о бессознательном уточнялись и усложнялись. Из случайного, чужеродного, патогенного фактора бессознательное Фрейд превратил в неотъемлемую часть психического аппарата всякого человека. При этом динамическая трактовка психики обогатилась «психической теорией», разъясняющей, «в какой системе или между какими системами протекает тот или иной психический акт»¹⁸.

Согласно предложенной Фрейдом модели, в психике каждого человека существуют две качественно разнородные сферы: сознание и бессознательное. К первой относятся все психические акты, «присутствующие в нашем сознании и воспринимаемые нами», ко второй — все, что не дано непосредственно в самосознании¹⁹. Сознание аналогично вниманию, ибо психические акты становятся сознательными лишь в том случае, «если им удастся привлечь к себе взоры сознания»²⁰. Сознание представляет собой поверхностный слой душевного аппарата, лежащий на границе внутреннего и внешнего мира. Здесь происходит переработка как внешних впечатлений, поступающих через органы чувств, так и внутренних импульсов, идущих из нижних отделов мозга и фиксирующих состояние организма. Причем сознание является поверхностным слоем не только топологически, но и функционально. Сознание, писал Фрейд, локализуется в мозговой коре. Но если кора защищена от воздействия внешнего мира черепной коробкой и контактирует с ним лишь через узкие зрительные и слуховые щели (органы чувств), то от низших отделов мозга она не ограждена ничем. Следовательно, сознание гораздо больше подвластно воздействию внутренних раздражений, чем внешних. Другими

¹⁸ Там же, с. 132.

¹⁹ Там же, с. 15.

²⁰ Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ. М.; Пг., 1923, т. 2, с. 84.

словами, определяющим фактором человеческого поведения, по мнению Фрейда, является в конечном счете не сознание, а лежащая за его пределами бессознательная сфера. «Все душевные процессы,— писал Фрейд с присущей ему любовью к законченным формулировкам,— по существу, бессознательны»²¹.

Сфера бессознательного неоднородна. К ней относятся, с одной стороны, латентные, «временно бессознательные» акты, которые в любой момент могут стать сознательными (например, память) и которые Фрейд называет предсознательными, с другой — собственно бессознательные акты, которые, «несмотря на свою интенсивность и действенность», остаются отрезанными от сознания²². Последние складываются из «унаследованных психических образований... аналогичных инстинкту животных», а также из всего того, что было вытеснено в течение жизни индивида «как недопустимое по своей природе», а по сути «ничем не отличающееся от унаследованного»²³.

Локализованное в нижних, т. е. подкорковых, отделах мозга, бессознательное аккумулирует внутренние, соматические раздражения, поступающие от различных органов тела. Психическим представителем этих раздражений являются влечения. Влечения, по Фрейду,— это природное, биологическое начало в человеке, закрепленное в механизмах наследственности. Все влечения Фрейд подразделил на сексуальные влечения и влечения «Я», или самосохранения. Позднее и те и другие были объединены в общую группу сексуальных влечений, или Эроса, которым противостояло влечение к смерти, или Танатос. Однако это уточнение, отразившее усиление в психоанализе иррационалистических и пессимистических тенденций, не изменило сути фрейдовского понимания природы влечений как движущих сил человеческой жизнедеятельности.

Власть влечений над человеком, согласно концепции психоанализа, огромна. Если внешние раздражения могут быть устранены «посредством мускульных движений», т. е. путем овладения источником раздражения или бегством от него, то «возникающие внутри организма раздражения влечения не могут быть устранены таким образом»²⁴. Они действуют как постоянная сила. В отличие от внешних воздействий, воспринимаемых органами чувств, от них не убе-

²¹ Там же, М.; Пг., 1923, т. 1, с. 28.

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе, с. 106.

жишь и не скроешься. Они настойчиво требуют удовлетворения, ибо если сознание руководствуется «принципом реальности», то они подчиняются одному лишь «принципу наслаждения».

Устранением, вытеснением влечений, бесконтрольное удовлетворение которых непосредственно угрожает нормальной жизнедеятельности индивида, занимается особая инстанция — «цензура». Первый ее пост расположен на границе бессознательного и предсознательного, второй отделяет сознание от предсознательного и следит за тем, чтобы случайно прорвавшиеся туда разрушительные влечения и импульсы не проникли в сознание. «Цензура», по-существу, представляет собой совесть, социальное сознание индивида, формирующиеся в процессе воспитания.

Однако власть сознания и его верного стража — «цензуры» относительна. Бессознательное — это кипящий котел страстей, рвущихся наружу с целью получения моторной разрядки. В замаскированном, усыпляющем бдительность «цензуры» виде бессознательное обнаруживает себя то в патологических симптомах, то в таких проявлениях обыденной жизни, как сновидения, шутки, обмолвки и т. д., то в преобразованном творческом виде, «как культурные, художественные и социальные ценности человеческого духа»²⁵. Таким образом, бессознательное перестает быть у Фрейда чем-то случайным, разрозненным, чужеродным; оно превращается в общие для всех людей комплексы переживаний, прямо или косвенно определяющие все многообразие их жизнедеятельности как в прошлом, так и в настоящем, в норме и патологии, в самых низменных и наиболее возвышенных их проявлениях. Такая трактовка бессознательного давала психоанализу моральное право перейти от решения конкретных проблем психиатрической теории и практики к построению всеобъемлющей концепции личности, общества, культуры.

Оценивая историческое значение психоанализа, нельзя не признать, что Фрейду удалось существенно расширить проблематику психологических исследований. В отличие от традиционной психологии, видевшей свою задачу в том, чтобы, разложив сознание на простейшие элементы (представления, чувства, волю), найти законы их сочетания, психоанализ впервые перешел от внешнего описания психических явлений к раскрытию лежащих в их основе «глубинных механизмов». Фрейд не просто обратил внимание на существо-

²⁵ Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ, т. 2, с. 29.

вание неосознаваемых форм психической деятельности (это делали и до него), но попытался дать им позитивное определение, сделав бессознательное такой же фундаментальной характеристикой личности, как и сознание. Он увидел в бессознательном не мусорную свалку выпавших за ненадобностью из сознания малозначительных представлений и воспоминаний, а сложную динамическую систему, наделенную психической энергией и способную оказывать самое непосредственное влияние на сознание и поведение человека. Как отмечает Ф. В. Бассин, «даже наиболее строгие критики психоаналитической концепции никогда не отрицали, что привлечение внимания к трудно воображимой сложности аффективной жизни человека, к проблеме отчетливо переживаемых и скрытых влечений, к конфликтам, возникающим между различными мотивами, к трагическим подчас противоречиям между сферой „желаемого“ и „должного“ является сильной стороной и заслугой фрейдизма»²⁶.

Но, как это уже не раз случалось в истории науки, сделав важное открытие, заглянув в большие и животрепещущие проблемы, Фрейд не смог дать им научного объяснения.

Прежде всего следует отметить, что, замахнувшись на коренную реформу традиционной психологии, Фрейд в действительности продолжал оставаться ее невольным пленником. Метод психоанализа, в основе которого лежит интимная, не допускающая свидетелей беседа пациента и врача, сложился в процессе первых опытов Фрейда на поприще психотерапии. Он включал в себя, с одной стороны, реконструкцию пациентом своих переживаний, с другой — толкование их психоаналитиком, причем в основе этого толкования опять-таки лежало наблюдение, но уже над самим собой. Фрейд признавал, что психоанализ не располагает «объективными доказательствами» в общепринятом смысле слова. Метод психоанализа, писал он, сводится «к изучению самих себя, нашей собственной личности», и потому «можно рассматривать психоанализ как один из видов самопознания»²⁷. Это признание свидетельствует о том, что, обогатив представление о человеческой психике новым видением бессознательного, Фрейд не нашел нужного ракурса его изучения и вынужден был рассматривать его с точки зрения старой, интроспективной психологии. Из нее же он почерпнул традиционное деление психических явлений на мышление, чувствование, волю, которое перенес в область бес-

²⁶ Бассин В. Ф. Проблема бессознательного, с. 385.

²⁷ Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ, т. 1, с. 25.

сознательного, включив их в эту сферу во всей их полноте и предметной дифференцированности.

Фрейд одним из первых обратил внимание на важную роль бессознательного в регуляции психической активности, однако с поразительной близорукостью свел все богатство «психологической динамики» к антагонизму, борьбе сознания и бессознательного. В результате такого упрощения, отмечает Ф. В. Бассин, «вся картина действительных функциональных отношений между сознаваемыми и неосознаваемыми формами высшей нервной деятельности оказалась трансформированной до неузнаваемости»²⁸. Это произошло потому, что в значительной степени бессознательное было сведено Фрейдом к активно конфликтующим, конфронтационным проявлениям психики, наблюдаемым обычно у невротиков. В действительности же сфера бессознательного, как показали новейшие исследования, неоднородна. Она включает в себя различные формы невербализируемого отражения, например интуицию, пространственно-образное мышление, информацию, хранящуюся в памяти, но в данный момент неосознаваемую, переживания, влечения, мотивы, подавленные в силу их несовместимости с сознательными установками субъекта, наконец, нерегистрируемые сознанием патологические формы поведения, наблюдаемые в клинической практике²⁹. Их соотношение и взаимодействие с сознанием различно и отнюдь не сводится к полной драматизма, извечной и неразрешимой борьбе, столь ярко описанной Фрейдом. Напротив, в обычных условиях, как показывают научные данные, преобладает четкое взаимодействие обеих систем, обеспечивающее успешное приспособление человека к требованиям окружающей среды.

В своей теории влечений Фрейд воспроизвел типичные заблуждения инстинктивистской психологии, сводившей все богатство проявлений человеческой психики к набору низменных, биологически заданных детерминант. Акцентировав внимание на роли сексуальных влечений как основы психологической динамики, Фрейд довел до логического конца основной принцип инстинктивизма, тем самым невольно показав абсурдность любых попыток сконструировать внутренний мир человека с помощью тощей схемы, состоящей из одного или нескольких инстинктов, потребностей или влечений.

²⁸ Бассин Ф. В. Проблема бессознательного, с. 260.

²⁹ См.: Ротенберг В. С. Разные формы отношений между сознанием и бессознательным. — *Вопр. философии*, 1978, № 2.

Фрейд и сам признавал уязвимость своей теории, скромно величая ее «наша мифология». Тем не менее это не помешало ему положить теорию влечений в основание «метапсихологии», чтобы затем вывести из нее не только психологию личности, но также социологию и философию, историю и культуру.

Чем же объяснить, что точкой отсчета, источником и движущей силой человеческого существования в концепции психоанализа стали именно сексуальные влечения? Акцент на вопросах пола возник в психоанализе под влиянием целого ряда обстоятельств как субъективного, так и объективного характера.

Еще работая с Брейером, Фрейд обратил внимание на частые совпадения болезненных воспоминаний пациентов с их детским сексуальным опытом. Эти факты навели Фрейда на мысль, что источником психических заболеваний является сексуальная травма, что истерия, например, связана с имевшим место в детстве пассивным соращением ребенка кем-нибудь из взрослых, а невроз навязчивости — с активным соучастием самого пациента в акте соращения. Хотя в середине 90-х годов прошлого века проблемы пола пользовались интересом публики (издавалась литература по сексологии, выходил специальный «Ежегодник половых извращений»), выводы Фрейда были восприняты, по словам П. Жане, «как шутка дурного тона». От Фрейда отвернулся даже его близкий друг и соавтор И. Брейер. Он, по словам Ф. Виттельса, «не хотел быть толкователем иероглифов и кудесником, а предпочел остаться верным поклонником первичных феноменов, какими они предстают перед нашими взорами под микроскопом и в ретортах»³⁰.

Сексуальные влечения в то время представляли собой не просто слабоизученную проблему, но и область, окруженную огромным количеством предрассудков и социальных табу, заставлявших многих видных ученых сознательно обходить ее стороной. Фрейд же, начав работу в качестве практикующего психотерапевта, постоянно сталкивался с отклонениями именно в этой сфере. Его пациентами в большинстве своем были представители средних слоев общества. В кабинет психиатра их приводили не трудности, связанные с изнурительной борьбой за кусок хлеба, не изматывающий душу страх перед будущим, а заботы сугубо интимные, связанные чаще всего с делами семейными.

³⁰ Виттельс Ф. Фрейд: Его личность, учение и школа. Л., 1925, с. 54.

Будучи серьезным и вдумчивым исследователем, Фрейд не мог отмахнуться от возникающих в этой связи вопросов. Но, пытаясь нащупать связи между психическим состоянием своих пациентов и тайнами их альковной жизни, Фрейд не смог выйти за узкие рамки спальни и детской, т. е. того непосредственного фона, на котором разворачивались наблюдаемые им конфликты. Он не сумел понять, что внешне глубоко интимные проблемы его пациентов в действительности имеют более глубокие корни, что за личными конфликтами мужчин и женщин, родителей и детей в большинстве случаев лежат «безличные» социальные отношения. Фрейд не учел, что человеческая семья — это не только биологическая, но прежде всего социальная ячейка, в которой, как в капле воды, отражаются характеристики данного общества, что деформация семейно-брачных отношений есть следствие прогрессирующей дегуманизации капиталистического общества в целом.

Систематически наблюдая в своей практической деятельности различные отклонения в сексуальной сфере, Фрейд переоценил ее значение в жизни нормального человека, а вынеся проблемы пола за пределы социальных и исторических рамок, Фрейд неизбежно биологизировал их, что и нашло отражение в отнесении сексуальных влечений к разряду изначальных и чуть ли не единственных детерминант человеческого поведения.

Так закончился первый (фрейд-брейеровский) этап в развитии психоанализа. Брейер вернулся к увлечению своей молодости — органической медицине, а Фрейд с головой окунулся в разработку сексуальной этиологии неврозов. Он работал в полном одиночестве многие годы. Обструкция в медицинских и научных кругах его не смущала. Увлеченный своим открытием, он продолжал искать в историях болезни своих пациентов мифический акт детского совращения.

В 1897 г. под давлением накопившихся фактов Фрейд вынужден был признать, что созданная им теория не имеет ничего общего с действительностью, что он сам внушает пациентам щекотливые исповеди-воспоминания. «Моей уверенности как в разработанной мною технике, так и в ее результатах был нанесен жестокий удар»³¹, — вспоминал он в автобиографии. Поражение было полным. Муки несостоявшегося открытия усугублялись переживаниями личного характера: смертью отца, непониманием друзей, неустойчивым

³¹ Freud S. An Autobiographical Study. L., 1950, p. 61.

материальным положением, но главное — стойким неприятием его идей в профессиональной среде. В этот критический период жизни, пытаясь побороть охватившую его депрессию, Фрейд занялся самоанализом, ставшим с тех пор неотъемлемым элементом подготовки каждого психоаналитика.

Тщательно фиксируя, сопоставляя и символически истолковывая собственные сновидения и фантазии, воспоминания детства и свободные ассоциации, Фрейд шаг за шагом восстанавливал пошатнувшееся было здание психоанализа. Эти титанические усилия завершились выходом в свет одного из наиболее известных сочинений Фрейда — «Толкование сновидений» (1900). За ним последовали «Психопатология обыденной жизни» (1904), «Остроумие и его отношение к бессознательному» (1905), «Три очерка по теории сексуальности» (1905), «Пять лекций по психоанализу» (1909) и множество статей. В этих работах излагалось учение о природе бессознательного и его роли в жизнедеятельности людей, концепция влечений и стадияльного развития либидо, идея вытеснения и методика обнаружения продуктов бессознательной психической деятельности, теория неврозов и основные принципы психотерапии. Таким образом, к 1910 г. в общих чертах была завершена разработка основ психоанализа в плоскости теоретической и прикладной психологии.

К этому времени произошли существенные изменения в общественном признании психоанализа. После разрыва с Брейером Фрейд в течение нескольких лет работал, по собственному шутливому выражению, «в блестящей изоляции». Но уже в 1902—1903 гг. вокруг него начал складываться кружок учеников и единомышленников («Общество психологических сред»), переросший в 1908 г. в Венское психоаналитическое общество. Вскоре психоанализом заинтересовалась группа швейцарских психиатров, и в 1907 г. по инициативе К. Юнга в Цюрихе создается Общество Фрейда. В 1908 г. в Зальцбурге состоялся I Международный психоаналитический конгресс, положивший начало серии ежегодных конгрессов, проходящих вплоть до наших дней, а год спустя начал выходить в свет «Международный психоаналитический журнал».

Постепенно интерес к психоанализу захватил не только германоязычные, но и англоязычные страны. В 1909 г. по инициативе С. Холла (1844—1924) Фрейд и Юнг были приглашены в США для чтения лекций. Комментируя восторженную встречу, устроенную ему американцами, Фрейд за-

метил: «Эти люди и не подозревают, что я принес им чуму». Вряд ли, однако, он мог предположить, сколь пророческими окажутся эти слова. Психоанализ с молниеносной быстротой начал завоевывать Америку. В 1911 г. в Нью-Йорке возникло первое психоаналитическое общество, а полвека спустя Соединенные Штаты стали признанным лидером психоаналитического движения, прочно завоевав звание международного центра психоанализа.

Психоанализ, таким образом, вышел из состояния интеллектуальной изоляции, число его приверженцев быстро увеличивалось, и, хотя он все еще находился за рамками научной респектабельности и буржуазной благопристойности, его влияние на духовную и общественную жизнь неуклонно возрастало. Все это не могло не отразиться на направлении и характере его дальнейшего развития.

«Психологические среды», первоначально созданные для обсуждения конкретных аспектов психотерапевтической теории и практики, довольно скоро привлекли к себе лиц, не имевших медицинского образования, интересовавшихся не столько психотерапевтической техникой, сколько мировоззренческими возможностями психоанализа. При их непосредственном участии медицинская тематика «сред» постепенно стала уступать место обсуждению социально-философских и литературно-художественных проблем. В 1912 г. для публикации материалов, связанных с использованием психоанализа в гуманитарных науках, был создан специальный журнал «Имаго».

Обратиться к социально-философской проблематике Фрейда побудило и то, что в психоаналитическом движении начались расколы. Так, в 1911 г. с Фрейдом порывает Альфред Адлер, в 1913 г. — К. Юнг, а в середине 20-х годов та же история повторяется с Отто Ранком и Шандором Ференци. Ревизия ортодоксального психоанализа начиналась с попыток диссидентов обогатить ортодоксальный психоанализ социально-философской теорией, дополнить чисто биологизаторскую интерпретацию психической деятельности детерминацией социального порядка.

Отстаивая «чистоту» и работоспособность своего учения, Фрейд вынужден был уточнять свои позиции по спорным, часто бесконечно далеким от медицины вопросам. Впрочем, новое направление исследований импонировало и самому Фрейду, давно вынашивавшему честолюбивую мечту превращения психоанализа в универсальный метод познания любых явлений индивидуальной и общественной психологии. В письмах к В. Флиссу, относящихся к 1896—1898 гг., он

писал: «Я лелею надежду как-то приблизиться к моей изначальной цели — философии» — и настойчиво спрашивал друга, подходит ли для этой цели термин «метапсихология».

Термин «метапсихология», как нетрудно заметить, был сконструирован Фрейдом по аналогии с метафизикой — учением о началах и принципах всего сущего. Однако в отличие от метафизики, которую Фрейд презрительно называл «злоупотреблением мышления», «пережитком эпохи религиозного мирозерцания»³², метапсихология представлялась ему не спекулятивной, а эмпирической наукой, основанной на знании фундаментальных законов психической деятельности людей³³. В качестве метатеории психоанализ должен был включать динамический, топографический и энергетический аспекты психической жизни людей и, таким образом, стать «наукой наук о духе», методологической основой всех областей знания, имеющих дело с продуктами духовной деятельности людей.

Замыслы Фрейда отражали характерную для естествознания конца XIX — начала XX в. тенденцию абсолютизировать результаты научного познания, превращать исторически ограниченные формулировки физики, химии, биологии и прочих частных наук в универсальные мировоззренческие принципы.

Эта тенденция получила философское обоснование в позитивизме, видевшем свою задачу в обнаружении и сведении к минимуму числа всеобщих закономерностей, лежащих в основе природных и социальных явлений. Так, Конт видел в теории общества всего лишь «социальную физику», а Спенсер свел все законы общественных и естественных наук к биологическим законам эволюции.

В психологии — в силу ее традиционной близости к философии — эта тенденция ощущалась не менее остро. Хотя естественнонаучный штурм «души» ослабил зависимость психологии от философии, их связь и в дальнейшем продолжала оставаться достаточно тесной, поскольку основной вопрос философии — отношение духа к материи, сознания — к бытию — в несколько иной формулировке (отношение психики к мозгу, психического — к социальному) является центральным и для психологии. Не случайно у колыбели психологии стояло немало философов, а школы в психологии формировались по аналогии со школами в философии.

³² Фрейд З. Избранное. Лондон, 1969, с. 391.

³³ См.: Там же.

Но тяга к мировоззренческому синтезу была обусловлена не только генетической близостью психологии и философии. Промежуточное положение психологии, складывавшейся на стыке естественнонаучного и философского знания, привело к оформлению в ней двух относительно самостоятельных линий развития. Первая исследовала материальные основы и механизмы психических явлений и опиралась на принципы и методы естественных наук, вторая изучала социально-историческую обусловленность психической жизни людей и ориентировалась главным образом на общественные науки. Связь между ними, особенно в период становления психологической науки, не всегда просматривалась достаточно отчетливо, и это порождало естественное стремление объединить эти линии, разработать единую теорию, способную охватить психическую жизнь на всех ее уровнях, во всем многообразии ее форм и проявлений. Ярким примером такого рода системосозидательства может служить творчество В. Вундта, безуспешно пытавшегося перебросить мост от «физиологической психологии» (1867) к «Психологии народов» (1900).

Нельзя не упомянуть также о трудностях, с которыми столкнулось развитие психологии на рубеже двух веков. Н. Н. Ланге, характеризуя состояние психологии в этот кризисный для нее момент, писал: «Ныне общей, т. е. общепризнанной, системы в нашей науке не существует... Психолог наших дней подобен Приаму, сидящему на развалинах Трои»³⁴. Действительно, отсутствие единой системы понятий, методов, концептуальных схем способствовало тому, что представители каждого отдельного направления вынуждены были осмысливать получаемые данные самостоятельно, разрабатывать собственную теорию и методологию. Это в свою очередь вело к непропорциональному росту интерпретаций и обобщений, выходящих за рамки непосредственной области исследования. В результате любое частное открытие объявлялось универсальным объяснительным принципом, будь то рефлекс для представителей рефлексологического направления, инстинкт для инстинктивистов, гештальт для гештальтистов и т. д. Психоанализ не составлял в этом отношении исключения. Выявив некоторые особенности функционирования бессознательной психологической сферы, Фрейд придал им всеобщий характер и попытался с их помощью объяснить все многообразие человеческой жизнедеятельности.

³⁴ Ланге Н. Н. Психология. М., 1914, с. 48.

тельности. «Толкование сновидений», а также книга «Остроумие и его отношение к бессознательному» показали с самого начала, как считал Фрейд, что учение психоанализа не ограничивается только сферой медицины и может найти себе широкое применение в разнообразных областях науки о духе.

На первых порах, правда, психоаналитические экскурсы в область социологии и культуры носили фрагментарный и сравнительно осторожный характер. Они напоминали скорее авторские отступления и сопровождались множеством оговорок, указывающих на их гипотетический характер. Но по мере развития психоаналитической теории и упрочения ее общественного статуса положение существенно изменилось. Социально-философские построения стали занимать все более значительное место в творчестве Фрейда, оттесняя, а к концу жизни Фрейда практически полностью вытеснив из психоанализа медико-биологическую проблематику. Их тон становился все более безапелляционным, а грань между фактом и предположением, реальностью и вымыслом стала в высшей степени условной.

Поворотным моментом в этом смысле можно считать статью «Навязчивые действия и религиозные обряды» (1907), в которой была предпринята попытка осмыслить религию под углом зрения механизмов невротизма. В следующем году Фрейд выступил со статьей «„Цивилизованная“ половая мораль и современная нервозность», в которой затрагивались проблемы этики и социологии. В 1910 г. вышло в свет небольшое исследование о Леонардо да Винчи, знаменовавшее выход психоанализа в область эстетики и психологии художественного творчества. А в 1912 г. Фрейд публикует программную статью «Научное значение психоанализа». Кратко охарактеризовав место психоанализа в системе естественных наук, Фрейд нарисовал радужные перспективы использования учения о бессознательном в философии, истории культуры, религиоведении, этике, эстетике, педагогике и т. д. В этой статье-манифесте впервые ясно и недвусмысленно психоанализ был объявлен универсальным методом познания социальной действительности. Конкретной реализацией этой широковещательной программы явилась книга «Тотем и табу» (1913), посвященная психоаналитической интерпретации генезиса человеческого общества, механизмов становления морали, религии, права. Вспоминая об этом отрезке времени, Фрейд впоследствии писал о том, что после долгих исканий в области естественных наук, медицины, психотерапии его интересы вернулись наконец к пробле-

мам культуры, пленившим его давным-давно, еще в юности, когда он достиг способности к размышлениям.

Упрочившееся материальное положение со временем позволило Фрейду сократить медицинскую практику и целиком отдаться разработке социально-философских и историко-культурологических теорий. И хотя, переиздавая и дополняя старые работы, обобщая и популяризируя результаты развития своих идей, он продолжал уточнять отдельные положения учения о бессознательном в плоскости теоретической и прикладной психологии, психоанализ все более явственно терял связь с медициной, превращаясь в своеобразную разновидность философии культуры. Как заметил Ф. Рифф, Фрейду удалось наконец осуществить свою заветную мечту — стать философом и приложить свою философию к самому себе, ко всему человечеству, к космосу в целом, т. е. ко всему видимому и невидимому, что, как ученый и врач, он мог наблюдать.

О характере интересов и литературных занятий в последний период жизни Фрейда дает представление краткий перечень его основных работ. В 1920 г. выходит в свет книга «По ту сторону принципа удовольствия», развивающая и уточняющая теорию влечений как движущих сил человеческой жизнедеятельности, в 1921 г. — «Психология масс и анализ человеческого „Я“», где эта теория конкретизировалась применительно к анализу механизмов функционирования общественных образований, в частности таких социальных институтов, как церковь и армия. В 1923 г. Фрейд пересмотрел структурную модель человеческой психики («Я и Оно»), пытаясь, с одной стороны, увязать ее с обновленной теорией влечений, а с другой стороны, развить и усилить в ней роль социальных регуляторов человеческого поведения. В 1927 г. он вновь обращается к проблемам религии («Будущность одной иллюзии»), а два года спустя выступает с программным произведением. «Неудовлетворенность культурой», в котором обобщает свои взгляды на природу человека, общества, культуры. Свообразным подведением итогов тридцатилетних усилий Фрейда по разработке психоанализа явились «Новые вводные лекции в психоанализ» (1932), в систематизированной форме излагавшие его основные принципы, методы, теории. В 1939 г. выходит в свет последняя книга Фрейда — «Моисей и единобожие», обобщившая многолетние историко-религиоведческие изыскания основателя психоанализа. В этих работах Фрейд выступает уже не как врач, не как позитивистски настроенный естествоиспытатель, а как философ, тяготеющий к системосозидательст-

ву, как пророк, предсказывающий грядущие катастрофы, как социальный реформатор, указующий человечеству путь спасения.

В 20—30-е годы психоаналитическое движение распространилось в большинстве стран Европы и Америки. Фрейд, руководивший им с фанатизмом и догматической ревностью, неутомимо прокладывая ему «путь вширь», добивался «права на всеобщее признание»³⁵. Эти усилия не были бесплодными. Психоанализ все более прочно завоевывает умы интеллигенции, начинает внедряться в научные институты и университеты.

С захватом Австрии фашистами положение Фрейда и возглавлявшегося им движения резко изменилось. Фрейд был подвергнут репрессиям, на его работы наложен запрет, Психоаналитическое общество распущено, типография разгромлена. Сам Фрейд стал узником Венского гетто. Лишь благодаря хлопотам Международного психоаналитического общества он был выкуплен и вместе с семьей перевезен в Англию, где год спустя, 23 сентября 1939 г., умер.

5

Исходные посылки теории психоанализа

Фрейд возводил причудливое здание психоанализа в течение почти полувека. И хотя он не раз подчеркивал, что ему ничего не приходилось менять в своих прежних взглядах, психоанализ развивался и происходившие в ходе этого развития изменения полностью преобразили его первоначальный вид. Возникнув в качестве скромного психотерапевтического метода, психоанализ вскоре стал претендовать на создание общепсихологической теории, а затем и вовсе вторгся в область социокультурной проблематики. В соответствии с этим в нем исторически сложилось три взаимосвязанных, но в то же время достаточно разнородных с точки зрения содержания и объективной значимости пласта: медицинский, исследующий этиологию неврозов и разрабатывающий методы их лечения; психологический, описывающий структуру, содержание и принципы деятельности человеческой психики; социально-философский, пытающийся дать истолкование всему многообразию духовной и практической жизни людей.

В системе Фрейда эти аспекты психоанализа неразрывно связаны и взаимно дополняют друг друга. Однако для це-

³⁵ Freud S. Ma vie et la psychoanalyse, p. 59.

лей настоящего исследования их значение не равноценно. Целый ряд специальных медико-биологических и конкретно-прикладных проблем без ущерба для дела может быть опущен. Поэтому, не претендуя на всестороннее освещение учения Фрейда, мы сосредоточим основное внимание на тех его моментах, которые непосредственно подводят нас к пониманию религиозных построений этого своеобразного и многопланового мыслителя.

Деление психики на сознание и бессознательное Фрейд считал «основной предпосылкой психоанализа»³⁶. Однако, вопреки расхожим представлениям, он не был первооткрывателем структурной неоднородности человеческой психики. Возражая против неумеренного превознесения заслуг Фрейда в деле открытия бессознательного, известный английский исследователь Дж. Браун указывал, что Фрейд не изобрел ни термин, ни саму идею, а познакомился с ними в 6-м классе гимназии, изучая психологию по учебнику популярного в то время в Германии и Австрии психолога И. А. Гербарта (1776—1846). Действительно, идея бессознательного, даже если не принимать во внимание ее использование в фидеистических, спиритуалистических и натурфилософских системах, а вести счет лишь с того момента, когда она становится объектом внимания науки, значительно старше психоанализа. В середине XIX в. она прочно вошла в психологию и психофизиологию. Здесь можно упомянуть не только учебник Гербарта, но и концепцию другого немецкого психолога — К. Г. Каруса, который за сорок лет до рождения Фрейда провозгласил бессознательное «ключом к пониманию природы психических процессов».

Несколько позднее в Америке мысль о важной регулирующей роли «подсознания» отстаивал У. Джемс, в Германии идею о существовании особой латентной (скрытой) активности сознания популяризировал В. Вундт, а теорию «бессознательных умозаключений» развивал Г. Гельмгольд, во Франции изучением подпороговых форм психической деятельности занимались К. Шарко, П. Рибо и др. Одним словом, к моменту, когда Фрейд в качестве практикующего психотерапевта натолкнулся на эту загадочную сферу душевной деятельности, идея бессознательного, так сказать, носилась в воздухе. Строго говоря, Фрейд и не претендовал на приоритет в открытии бессознательного. На юбилейном заседании, посвященном его 70-летию, в ответ на восторженные речи своих почитателей он заметил: «Поэты и фи-

³⁶ Фрейд З. Я и Оно. Лондон, 1924, с. 7.

лософы раньше меня открыли бессознательное. Я открыл лишь научный метод с помощью которого бессознательное может быть изучено»³⁷.

Характеризуя принципиальное отличие психоанализа от господствовавших в тот период философских концепций психического, Фрейд указывал, что их главным пороком было отождествление психики с сознанием «Подавляющее большинство философов называют психическим лишь то, что является феноменом сознания. Для них мир сознательного покрывается объемом психического. Все остальное, происходящее в трудно постигаемой „душе“, они относят к органическим предпосылкам или параллельным процессам психического»³⁸. Такое же положение наблюдалось и в психологии, развивавшейся в русле основных философских течений и школ. Психология конца XIX — начала XX в. была по преимуществу «психологией сознания». Ее предмет ограничивался изучением явлений, непосредственно поддающихся самонаблюдению. Даже те исследователи, которые начали сознавать важность скрытых «подсознательных» или «бессознательных» психических процессов, продолжали рассматривать их как периферию сознания, как понижение его ясности, т. е. опять-таки не выходя за рамки сознания.

Возможно, именно потому, что Фрейд шел к психологии как психотерапевт-практик, не обремененный грузом устоявшихся, привычных представлений, он сумел глубже других понять ограниченность интроспективной психологии сознания, необходимость коренной ломки старых понятий и методов. Обобщая многолетние наблюдения над невротиками, Фрейд ранее других понял, что сознательные процессы не исчерпывают всего содержания психики, что «психические процессы чувствования, мышления, желания могут проявляться в форме бессознательного, чувствования и бессознательного желания»³⁹. На основании этой верно схваченной посылки Фрейд и начинает строить свою науку о бессознательной психической деятельности.

Воспитанный в духе естественнонаучного эмпиризма, Фрейд, как и большинство ученых его времени, считал, что «телесным органом» ментальной жизни являются мозг или нервная система. «Неколебимым результатом исследований, — писал он, — является тот факт, что душевная деятельность связана исключительно с функцией мозга»⁴⁰. Но,

³⁷ Цит. по: *Tulling L. The Liberal Imagination. L., 1962, p. 34.*

³⁸ *Фрейд З. Психоаналитические этюды. Одесса. 1926, с. 14.*

³⁹ *Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ. т. 1, с. 28.*

⁴⁰ *Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе, с. 133.*

признавая обусловленность психики мозговыми процессами, Фрейд в то же время ясно видел, что физиология, по крайней мере на современном ему уровне развития, не способна помочь ему в разработке «психической динамики». Фрейд верил, что когда-нибудь в будущем психологическое объяснение сможет быть заменено физиологическим, пока же «все попытки открыть более детальную локализацию душевных процессов, все старания вообразить себе, как представления накапливаются в нервных клетках, а возбуждения идут по нервным волокнам,— окончились полной неудачей»⁴¹.

Действительно, в физиологии высшей нервной деятельности к началу XX в. было сделано немало фундаментальных открытий, но она оставалась еще очень далекой от раскрытия физиологических механизмов высших форм психической деятельности. Эти проблемы не разрешены полностью и в наши дни. Имея в виду исключительную сложность их решения, известный советский психолог Ф. В. Бассин писал: «Здесь все еще покрыто густым... туманом незнания, почти столь же недроницаемым, как и тот, который более полувек назад привел Фрейда к пессимистическим мыслям о непродуктивности физиологических категорий как средства разработки психологических концепций»⁴².

Разочарование в поисках непосредственных анатомических коррелятов психической деятельности толкнуло Фрейда на поиски чисто психологических методов ее исследования. Эти искания в известной мере отражали начавшееся среди психологов осознание того непреложного факта, что психическая деятельность — не феномен, исчерпываемый физиологическими актами, а сложная деятельность, имеющая свои законы и, следовательно, нуждающаяся в соответствующих ей методах исследования. Указывая на ограниченность собственно физиологического подхода к психическим явлениям, Фрейд писал, что ни одно физиологическое представление, и ни один химический процесс не могут дать нам понятия о их сущности.

Мысль о несводимости психического к физиологическому была не новой. Задолго до Фрейда, критикуя вульгарноматериалистические взгляды, Ф. Энгельс писал: «Мы несомненно „сведем“ когда-нибудь экспериментальным путем мышление к молекулярным и химическим движениям в мозгу, но разве этим исчерпывается сущность мышления?»⁴³.

⁴¹ Там же.

⁴² Бассин Ф. В. Проблема бессознательного, с. 168.

⁴³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2 е изд., т. 20, с. 563.

Энгельс подчеркивал, что психика в ее высших проявлениях является не только продуктом мозга, но и результатом взаимодействия индивида с внешним миром. Раскрытие ее содержания, ее внутренних законов предполагает переход с уровня чисто биологической детерминации в более сложную систему причинных связей — психологических и социальных.

Размежевание предметных областей физиологии как науки о высшей нервной деятельности и психологии как науки о высшей психической деятельности было неизбежным. Оно явилось закономерным результатом развития и дифференциации научного знания. Но, как это нередко бывает в переломные моменты развития науки, в этом сложном и тонком деле не обошлось без перегибов и идеалистических вывихов.

Фрейд был прав, выступая против подмены качественной специфики психологических явлений физиологическими процессами. Но, защищая психологию от физиологии, он не избежал другой крайности — оторвал психологическое от физиологического. Исследователи творчества Фрейда единодушно признают, что абсолютизация психического, ярко выраженный антифизиологизм были в значительной степени вынужденными, вызванными реальным недостатком знаний о деятельности мозга. Работая на рубеже двух веков, Фрейд был лишен возможности связать выявленные им факты со сколько-нибудь строгими психологическими и физиологическими представлениями. Это, безусловно, многое объясняет в психоанализе, но ни в коей мере не освобождает его от критики. Как отмечает Ф. В. Бассин, «разработка представлений о закономерностях мозговой деятельности, принципиально отвлекающаяся от проблемы мозгового субстрата, являлась попыткой, физиологически не контролируемой и потому философски очень опасной. Эта попытка могла привести и действительно привела к созданию картин, логическая стройность которых была сопоставима разве только с их нереальностью»⁴⁴.

Опасность занятой Фрейдом позиции усугублялась еще и тем, что, отказавшись от вульгарного физиологизма, он остался верен свойственной ему натуралистической трактовке человека и человеческой психики. Мировоззренческие установки Фрейда, сложившиеся под влиянием биологического эволюционизма, помешали основателю новой школы в психологии увидеть в человеке не только природное, но

⁴⁴ Бассин Ф. В. Проблема бессознательного, с. 379.

прежде всего социальное существо. Это непонимание качественной специфики социальной детерминации человеческой психики предопределило основные смысловые акценты всей сложной и многоплановой системы психоанализа.

6

Психодинамика личности

По мере того как психоанализ из метода объяснения и лечения неврозов превращался в науку о бессознательных психических процессах, в нем все большее место стали занимать проблемы личности⁴⁵. В противовес классической психологии, изучавшей отдельные психические функции, Фрейд поставил вопрос о целостном охвате личности, о необходимости исследовать всю гамму «наклонностей, влечений, мотивов и намерений индивида, вплоть до его действий и отношений к своим ближним»⁴⁶. Этой задаче уже не отвечало прежнее деление психического аппарата на рациональное сознание и иррациональное бессознательное, и Фрейд предложил новую структурную модель психики, призванную отразить «психодинамику личности» во всей ее сложности и полноте. Фрейд рассматривал личность как взаимодействие трех психических структур: «Я», «Сверх-Я» и «Оно», — каждая из которых имеет свое содержание и выполняет особые функции.

«Я» — это «связная организация душевных процессов в одной личности», «это та душевная инстанция, которая контролирует все частные процессы», приводя их в соответствие с требованиями реальности. «Я» связано с сознанием и олицетворяет разум, рассудительность⁴⁷.

Область психики, выходящую за рамки «Я» личности, Фрейд относил к «Оно». «Оно» — это страсти, это «большой резервуар вожделений (либидо)»⁴⁸. «Я» и «Оно» хотя в основном и совпадают со старым делением психики на сознание и бессознательное, но не тождественны ему. Фрейд обнаружил, что некоторые высшие формы психической деятельности, обычно считающиеся прерогативой сознания, нап-

⁴⁵ Психоаналитическая концепция личности изложена Фрейдом в работах: «По ту сторону принципа удовольствия» (1920), «Психология масс и анализ человеческого „Я“» (1921), «Я и Оно» (1923).

⁴⁶ Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я». М., 1925, с. 6.

⁴⁷ Фрейд З. Я и Оно. Лондон, 1924, с. 12, 22, 25.

⁴⁸ Там же, с. 28.

пример интенсивная интеллектуальная работа, угрызения совести, чувство вины и др., часто совершаются не осознаваясь. Это значит, что бессознательными могут быть не только низменные страсти, но и высокие порывы души. Средоточием последних является особая, отделившаяся от «Я» инстанция — «Сверх-Я».

«Сверх-Я» — это реактивное образование, направленное против вожелдений «Оно», это совесть, ставшая внутренним достоянием личности, совокупность социально принятых норм и стандартов. Если «Оно» воплощает в себе биологическое начало в человеке, то «Сверх-Я» формируется всецело под влиянием окружающей человека среды и является интериоризированным представителем ее установлений и требований.

В каких же конкретных формах происходит оформление названных психических структур? Фрейд связывал этот процесс со стадиями психосексуального развития, в основе которых лежат фазы развития либидо. Индивидуальные особенности прохождения этих фаз определяют своеобразие характера и поведение личности.

Психика новорожденного младенца, согласно психоанализу, еще не дифференцирована. На первых порах в ней представлена лишь одна инстанция — «Оно», в которой доминируют сексуальные влечения и которая руководствуется исключительно принципом наслаждения. Первый год жизни ребенка проходит под знаком оральной (связанной с зоной рта) фазой развития. Сексуальное наслаждение в этот период он получает от приема пищи, сосания материнской груди, собственного пальца, губы. Одновременно начинается его знакомство с окружающими людьми и объектами внешнего мира и закладываются основы его «Я». В конце первого года совершается переход развития ребенка в анальную фазу, характеризующуюся эротизацией актов дефекации и уринирования. На этом этапе сексуальное удовлетворение ребенок получает от задерживания или, напротив, активного опоражнивания кишечника и мочевого пузыря. Но постепенно под влиянием воспитания ребенок знакомится с гигиеническими и моральными требованиями своей среды, учится управлять своими желаниями. «Я» ребенка, таким образом, еще более укрепляется, постепенно приобретая способность ограничивать либидозные устремления «Оно», соотносить свое поведение с общественно принятыми нормами.

Решающий поворот в развитии личности происходит на грани третьего и четвертого года жизни, когда появляется

Эдипов комплекс⁴⁹, который, по словам Фрейда, является «центральным феноменом сексуального периода, относящегося к раннему детству»⁵⁰. Эдипов комплекс — это психологическая травма, переживаемая в детстве каждым человеком и выражающаяся в «эмоциональной привязанности к родителю противоположного пола с сопернической установкой в отношении к родителю своего же пола»⁵¹. Так, у мальчика⁵² развивается чисто сексуальное объектное отношение к матери. Отец в этой ситуации выступает как «конкурент в симпатиях матери, на которую в темном предчувствии были направлены зарождающиеся сексуальные желания». Он вызывает у мальчика враждебные чувства: ребенок тяготится его присутствием, ревнует к матери и даже хочет его смерти. В то же время он привязан к отцу, преклоняется перед его достоинствами, отождествляет себя с ним. Возникает глубоко драматическая ситуация, которая, однако, в отличие от греческой трагедии разрешается без кровопролития. К 14—15 годам Эдипов комплекс полностью изживает себя, отчасти «от наступления болезненных разочарований», отчасти «по логике развития... подобно выпадению молочных зубов»⁵³. Преодоление Эдипова комплекса оказывает решающее влияние на формирование личности. Страх перед наказанием (кастрацией) со стороны отца помогает ребенку преодолеть свои вожделения к матери. В результате «Я» ребенка отвращается от Эдипова комплекса, а связанные с Эдиповым комплексом либидозные стремления частью сексуализируются и сублимируются, частью становятся заторможенными в смысле достижения цели и превращаются в нежные побуждения. Напряженная внутренняя борьба, сопровождающая преодоление ребенком своих вожделений к матери, закаляет его «Я» и кладет начало формированию «Сверх-Я», совести.

⁴⁹ Понятие «комплекс» было заимствовано Фрейдом из ассоциативной психологии, где оно означало совокупность представлений, объединенных общей эмоциональной окраской. Название же комплекса обязано своим происхождением трагедии Софокла «Царь Эдип», в которой по воле рока Эдип убивает своего отца и женится на матери.

⁵⁰ Фрейд З. Психопатологические этюды. с. 39.

⁵¹ Там же, с. 21.

⁵² Эквивалентом Эдипова комплекса для девочек является комплекс Электры, которая, согласно одноименной греческой трагедии, способствовала смерти своей матери, убившей ее отца. Комплекс Электры проявляется во влюбленности в отца и враждебном отношении к матери.

⁵³ Фрейд З. Тотем и табу: Психология первобытной культуры и религии. М.: Пг., 1923. с. 139.

Основу «Сверх-Я» составляет идентификация ребенка с отцом, на которую затем наслаиваются влияния замещающих его авторитетов: учителей, начальников, правителей.

Так завершается оформление основных психических структур личности («Я», «Сверх-Я», «Оно»), воплощающих различные принципы детерминации и соответствующие им способы регуляции психики. Их борьба и взаимодействие определяют все своеобразие характера и поведения личности. Если положением овладевает «Сверх-Я», человеку угрожает невроз, если победа оказывается на стороне «Оно» — взрыв аморализма и агрессии. Примирить, уравновесить эти враждебные тенденции признано «Я» — разумное, сознательное начало в человеке.

Фрейд не отрицал значения социальных факторов в детерминации человеческого поведения. «Индивидуальная психология, — писал он, — с самого начала является одновременно и социальной психологией». Человек живет в постоянном взаимодействии с другими людьми, и в этом смысле все его отношения «могут быть оценены как социальные феномены»⁵⁴. Становление личности представляет собой динамичный процесс, в котором «врожденные конституционные факторы и влияния окружающей реальности взаимодействуют»⁵⁵. Именно благодаря воспитательному воздействию среды «Я» становится разумным, способным ориентироваться в окружающем мире.

Фрейд, таким образом, попытался дополнить биологическую детерминацию человеческого поведения социальной, рассматривать личность, не противопоставляя ее природе и в то же время не сводя ее к простой проекции культуры. Его ошибка, вопреки бытующему мнению, состояла не в игнорировании социальной обусловленности психики, а в *превратном толковании социального* как такового.

Социальное у Фрейда не является сущностной характеристикой личности. Социальное — это нечто противостоящее человеку и враждебное ему, это узда, сдерживающая его природные инстинкты, ограничивающая его эгоистические, агрессивные сексуальные устремления. Превращение природного индивида в общественное существо, в личность происходит путем перевода репрессивных функций общества извне вовнутрь, в «Сверх-Я». Оно осуществляется за счет отказа от непосредственного удовлетворения первичных, пракультурных влечений и импульсов и переключения их

⁵⁴ Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я», с. 6.

⁵⁵ Фрейд З. Избранное, с. 316.

пергни в социально приемлемые формы деятельности. Процесс социализации, однако, не уничтожает, а лишь оттесняет и частично модифицирует низшие формы психики. Продолжая сосуществовать наряду с культурными образованиями, они постоянно и властно заявляют о своих правах. Таким образом, культурный, социально обусловленный слой личности в системе Фрейда подобен верхушке айсберга, невидимую и во много раз превосходящую подводную часть которого составляет принципиально асоциальное природное начало. Хотя ценой страданий и мучительных ограничений человек в конечном итоге приспособляется к требованиям коллективной жизни, они неизменно остаются для него чуждыми и враждебными.

Фрейд, как мы видим, не сумел понять сложной диалектической связи биологического и социального, индивидуального и общественного в человеке. Он не учел того, что хотя «человек прежде всего природное, естественное существо, но сама природа человека — продукт истории»⁵⁶. В результате процесс социализации был сведен Фрейдом к драматической борьбе биологических влечений и общественных установлений, а его форма — к «родительскому комплексу», т. е. к истории сексуально окрашенных отношений ребенка с родителями.

Психику взрослого человека Фрейд рассматривал как прямую проекцию его детского опыта. Любая черта или свойства характера человека есть не что иное, как прямое или закамуфлированное выражение более глубоких, восходящих к детству и затем вытесненных в бессознательное слоев его личности. Такие фундаментальные черты, как интерес—равнодушие, эгоизм—альтруизм, оптимизм—пессимизм и т. д., закладываются в первые годы жизни индивида. Задержки при прохождении оральной фазы формируют себялюбие, черствость, равнодушие, трудности при прохождении анальной фазы — бережливость, аккуратность, упрямство. Еще большая роль принадлежит Эдипову комплексу. Первая любовь и первая ненависть, согласно учению Фрейда, останутся для человека самыми сильными и неизгладимыми впечатлениями, в сравнении с которыми все последующие чувства будут лишь жалкой имитацией его отношения к родителям. В своей дальнейшей жизни человек, сам того не подозревая, будет снова и снова разыгрывать Эдипову ситуацию, перенося на новых участников свои детские

⁵⁶ Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. М., 1957, с. 55.

симпатии и антипатии. Человек, таким образом, обречен до конца дней нести крест своего детства.

Фрейд одним из первых указал на важную роль детства в развитии личности. Он обратил внимание на факты раннего полового возбуждения у детей, на трудности, связанные с отнятием от груди, с выработкой простейших гигиенических навыков и социальных привычек. Однако эти верные наблюдения получили в его системе превратное толкование.

Теория психосексуального развития личности была создана методом ретроспекции, которую Фрейд считал характерной чертой психоанализа. Психоанализ, подчеркивал он, «не может ничего объяснить в настоящем состоянии больного, не сведя его к прошлому»⁵⁷. Двигаясь от настоящего к прошлому, Фрейд на основании показаний пациентов и результатов самоанализа осуществил реконструкцию ранних этапов развития личности, в ходе которой появились фазы созревания либидо и связанные с ними детские комплексы. Характерно, что конкретное изучение детской психики было предпринято уже после того, как определились основные положения этой теории. Анализ нескольких случаев детских фобий, проведенный Фрейдом и его учениками, ничего существенно нового в нее не внес, поскольку всецело следовал уже сложившейся схеме фазного развития либидо.

Критики Фрейда справедливо указывают, что в ходе своей реконструкции Фрейд спроецировал в детство противоречия и проблемы взрослого человека, причем не обычного взрослого, а невротика, человека с деформированной психикой и неадекватными реакциями. Действительно, хотя Фрейд и предостерегал своих последователей от «склонности измерять нормальное исключительно меркой патологического», сам он практически игнорировал качественное различие психики здорового человека и больного, ребенка и взрослого⁵⁸. Наблюдения, сделанные на основе данных клинической патологии, были им универсализированы, что не могло не привести к искажению закономерностей и движущих сил психогенеза. В результате психическое развитие личности было сведено к фазному созреванию сексуального влечения, возрастная специфика — к модификациям ее объектных привязанностей, индивидуальные различия — к задержке либидо на одной из стадий развития. Многочис-

⁵⁷ Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе, с. 49.

⁵⁸ См.: Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я», с. 20, 91.

ленные попытки современных психологов поставить теорию Фрейда на эмпирическую основу, верифицировать ее с помощью экспериментальных методов успеха не имели. Не случайно, по-видимому, дальнейшее развитие психоанализа пошло по линии все более радикального перевода этих идей из половой сферы в область межличностных отношений.

Движимый стремлением разъяснить всю сложность психологической деятельности и сознавая трудность осуществления этого замысла, Фрейд писал в своем первом фундаментальном исследовании: «Я полагал, что мы можем дать свободу нашим предположениям, если только мы сохраним при этом наш трезвый рассудок и не примем строительные леса за само здание»⁵⁹. Однако трезвый рассудок, не подкрепленный строго научной методологией, оказался ненадежным проводником в темных лабиринтах человеческой психики. Фрейд вообще заблуждался, уповая только «на трезвый рассудок». Конечно, здравый ум необходим во всяком деле. Но в научной сфере он не только не является достаточным условием продуктивного поиска, но при известных обстоятельствах может сыграть довольно злую шутку с доверившимся ему ученым, ибо, как известно, «здравый человеческий рассудок, весьма почтенный спутник в четырех стенах своего домашнего обихода, переживает самые удивительные приключения, лишь только он отважится выйти на широкий простор исследования»⁶⁰. Положившись на здравый смысл, это, по выражению Гегеля, средоточие всех предрассудков своей эпохи, Фрейд внес в трактовку человеческой личности типичные для средних слоев буржуазного общества заблуждения, искусно облекая их в соответствующую психологическую форму. Как справедливо заметил Э. Фромм, Фрейд не вышел за рамки распространенного в его среде понимания человека. Он всего лишь придал новый вес уже принятым и устоявшимся взглядам, показав, что они коренятся в самой природе человека. Сюда относятся прежде всего представления о человеке как социальном атоме, вступающем в контакт с другими людьми лишь под давлением обстоятельств, об определяющей роли врожденных задатков и свойств, о неисправимом эгоизме и испорченности человека и многие другие «ходячие истины» конца XIX в.

Все эти заблуждения закреплялись технической процедурой, положенной Фрейдом в основу проводимых им иссле-

⁵⁹ Фрейд З. Толкование сновидений. М., 1913, с. 383.

⁶⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 21.

довавший. Близкий друг Фрейда Флисс как-то упрекнул его в том, что он читает свои мысли в своих пациентах. Замечание так глубоко задело Фрейда, что многолетней дружбе пришел конец. Дело, по-видимому, состояло не только в крайней нетерпимости Фрейда к критике, но и в том, что упрек Флисса попал в цель, обнажив одно из наиболее уязвимых мест фрейдовского метода, его произвольность, субъективизм, полную неконтролируемость выводов.

Характеризуя свой метод, Фрейд говорил, что за многие годы работы он приучил себя «снова и снова пересматривать те же самые явления, пока они не заговорят сами»⁶¹. Тщательность анализа могла бы стать ценным подспорьем, если бы Фрейд, по свидетельству одного из близко знавших его учеников, не имел обыкновения до тех пор созерцать интересовавшие его явления, пока они не начинали выглядеть так, как ему хотелось⁶². История с поисками детской сексуальной травмы лишь один из множества примеров того, как непроверенная гипотеза подминала под себя конкретное исследование, сводя к нулю ценность его результатов. Другим примером может служить разбираемая здесь теория развития личности.

Характеризуя свое детище, Фрейд постоянно подчеркивал, что психоанализ — не умозрительная, оторванная от практики теория, что «он, подобно всякой естественной науке, основывается на терпеливой и многотрудной обработке фактов из мира восприятий»⁶³. Без сомнения, психоанализ, особенно на первых порах, был теснейшим образом связан с клинико-психологическими наблюдениями Фрейда. Тем не менее это не дает оснований для причисления его к разряду эмпирических наук.

Многолетние усилия буржуазных психологов найти экспериментальное подтверждение психоаналитических теорий неизменно заканчивались провалом. Обобщая результаты лабораторных исследований, американский психолог Р. Сирс приходит к заключению, что по критериям точных наук психоанализ не является настоящей наукой. Причину этого Сирс видит в его методе. Психоанализ, писал Сирс, использует методы, исключаящие повторение наблюдений, не обладающие самоочевидностью или безусловной значимостью и допускающие в неопределенных пределах субъективные предположения наблюдателя.

⁶¹ Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе, с. 31.

⁶² См.: Виттельс Ф. Фрейд: Его личность, учение и школа. Л., 1925. с. 60.

⁶³ Фрейд З. Психологические этюды, с. 16.

СОЦИАЛЬНЫЕ И ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ
РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ
З. ФРЕЙДА

1

Проблемы культуры и общества

Слабость психоанализа особенно ярко проявилась при попытке Фрейда использовать метод исследования бессознательной части индивидуальной душевной жизни для решения больших социальных проблем, в том числе проблемы религии, ее роли и значения в обществе.

Фрейд считал, что существуют всего лишь две науки: естествознание, занимающееся окружающими человека природными объектами, и психология, изучающая самого человека и все то, что может быть названо человеческим. Вся совокупность общественных наук включалась им в систему психологии на правах ее частных (прикладных) дисциплин. Конкретизируя мысль применительно к изучению общества и его законов, Фрейд утверждал, что социология не может быть не чем иным, как прикладной психологией.

Несоответствие инструментария масштабу рассматриваемого явления не смущало Фрейда. Он был убежден в принципиальном сходстве социального и индивидуального, исторического и непосредственно наблюдаемого и даже предположил, что они, по сути дела, представляют собой один и тот же процесс, протекающий в разнородных объектах. Движущей силой этого процесса, согласно Фрейду, является энергия сексуального влечения, или Эроса. «В социальной жизни людей,— писал он,— происходит то же самое, что стало известно психоаналитическому исследованию в ходе развития индивидуального либидо»¹, тем самым оно приобрело характер некоего космического начала, для которого индивид и общество служат лишь средством самореализации, материалом, из которого оно лепит свои формы. Круг, как мы видим, замкнулся: биологизация психического логически завершилась психологизацией социального.

Фрейдовская концепция социального основана на представлении о человеке как иррациональном, эгоистичном и

¹ Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я». М., 1925, с. 45.

агрессивном существе. Тезис Т. Гоббса: «Человек человеку волк» — Фрейд считал аксиомой, подтверждаемой всем ходом исторического развития. Человек нуждается в обществе других людей постольку, поскольку совместное существование облегчает ему самосохранение. В то же время, как психолог, Фрейд понимал, что внешнее принуждение не способно было бы сдерживать центростремительные индивидуалистические тенденции, если бы человек не испытывал внутренней потребности в обществе себе подобных. Эту потребность Фрейд также связал со свойствами либидо. Человек — существо либидозное, т. е. нуждающееся в любви и авторитете не меньше, чем в самосохранении. «Сожительство людей,— писал он,— покоилось на двух основаниях — на обусловленной внешней необходимостью принудительности труда и на силе любви, которая для мужчины определяется нежеланием лишиться своего сексуального объекта в лице женщин, а со стороны женщин — нежеланием расставаться с выделившимися из ее организма детьми»². Таким образом, у колыбели человеческого общества стояли Ананке — давление внешнего мира — и Эрос — сила внутреннего влечения.

Совместное существование людей, объединившихся для борьбы с превосходящими силами природы, требовало ограничения индивидуальной свободы, принуждения к труду, подавления эгоистических устремлений отдельных членов общества. Фрейд считал утопичными представления об обществе, не нуждающемся в аппарате принуждения. Человек по природе ленив («сам по себе не хочет трудиться») и иррационален («аргументы совершенно бессильны против его страстей»), поэтому заставить его действовать в желательном для общества направлении можно лишь силой. Но именно давление антисоциальных устремлений людей и кладет, по мнению Фрейда, начало развитию культуры. Не находящие удовлетворения инстинктивные влечения направляются в социально приемлемые формы деятельности, обогащая человечество знаниями, умениями, полезными навыками и установлениями. «Наша цивилизация,— писал Фрейд в одном из первых своих социологических экскурсов,— основана на подавлении инстинктов. Именно благодаря этому накапливается и создается общий фонд материальных и духовных богатств культуры»³. Этой точке зрения Фрейд остался верен до конца жизни, неизменно рассматривая

² Фрейд З. Избранное. Лондон, 1969, с. 290.

³ Freud S. The Standard Edition of the Complete Psychological Works, L., 1955, p. 58,

культуру как продукт подавления и сублимации либидозной энергии.

Культура, по Фрейду, — это вся совокупность достижений и институтов, призванных защищать людей от природы и регулировать их отношения друг с другом. Но культура — это не только продукт подавления влечений — она одновременно и источник этого подавления. Все ее институты и установления, нормы и заповеди, идеи и теории направлены на принуждение людей к общественно полезной деятельности. Используемые ею средства принуждения различны: здесь и прямое насилие, и различного рода приманки вроде искусства или религии, примиряющие индивидов с неизбежными ограничениями, вознаграждающие их за понесенные жертвы.

Прогресс культуры Фрейд измеряет моральным уровнем ее участников, который в свою очередь определяется мерой упорства и обращения вовнутрь присущих человеку наклонностей. Однако цена культурных достижений с точки зрения психического баланса отдельного индивида оказывается непомерно высокой, и потому «прогресс культуры оплачивается ущербом счастья»⁴.

Репрессивный характер культуры не может не провоцировать у ее участников осознанного или неосознанного сопротивления. Согласно Фрейду, культуроненавистнические тенденции, присущие всем людям («каждый индивид является выраженным врагом культуры»), особенно ярко проявляются в среде угнетенных и эксплуатируемых членов общества. Однако Фрейд был далек от понимания классовой природы этих антагонизмов. Для него общественные отношения сводились к отношениям, которые «связывают человеческие существа либо в качестве соседей, либо в качестве индивидов, стремящихся к взаимопомощи, либо в качестве сексуальных объектов других людей, либо в качестве членов одной семьи или государства»⁵.

Социальные различия Фрейд выводил не из классовой структуры общества, а из конституциональных и психологических особенностей отдельных индивидов. Исторически возникновение социальной дифференциации он объясняет психологическими факторами, и прежде всего «конституциональной агрессивностью», которая обеспечивала победу одного племени над другим, в результате чего победители становились хозяевами, а побежденные — рабами. Насколь-

⁴ Фрейд З. Избранное, с. 320.

⁵ Там же. с. 231—292.

ко далек он был от понимания движущих сил общественного развития, показывает тот факт, что падение самодержавия в России Фрейд связывал с вызванным имбридингом вырождением царской фамилии, т. е. с причинами опять-таки чисто психологического порядка. Подобная слепота, непростительная для социолога, работавшего полвека спустя после возникновения марксизма, отражала не только порочность метода, положенного Фрейдом в основу изучения общественных явлений, но и его мелкобуржуазные пред-
рассудки.

Как вдумчивый исследователь и честный человек, Фрейд не мог не видеть вокруг себя острых социальных противоречий. Но подлинная их подоплека осталась от него скрытой. Социальные коллизии были интерпретированы им не как борьба классов, а как борьба индивида и общества, природного и социального начал. Хотя Фрейд признавал, что «культура, которая оставляет неудовлетворенным такое огромное число участников, толкая их на восстание, не имеет видов на длительное существование, да и не заслуживает его»⁶, он тем не менее оставался решительным противником революционного преобразования общества. Фрейд считал, что любая попытка насильственным способом перестроить мир представляет собой род безумия, разновидность паранойи. Революция с психоаналитической точки зрения воспроизводит извечный бунт сына против отца, как воплощения власти и авторитета. Но, поскольку всякий импульс такого рода амбивалентен, ибо ненависть сосуществует с любовью, массовый взрыв насилия неизбежно рождает равное по силе чувство вины и раскаяния, приводящее к реставрации прежних порядков. Революция, таким образом, еще не начавшись, уже обречена на поражение⁷.

Социальный консерватизм сочетался у Фрейда с элитаристской концепцией идеального общественного устройства. Он считал, что «от подчинения массы меньшинству так же

⁶ Фрейд З. Будущность одной иллюзии. — Атеист, 1928, № 32, с. 68.

⁷ К чести Фрейда следует заметить, что, хотя он не понял сущности происходивших в России перемен и сомневался в осуществлении провозглашенных революцией идей, он воздержался от априорного осуждения «великого культурного эксперимента». Накануне второй мировой войны, наблюдая углубляющийся социально-политический и духовный кризис капиталистической системы, Фрейд писал: «Мы должны благодарить людей, усилиями которых сейчас в России осуществлен эксперимент, устанавливающий новый порядок. В то время как великие нации заявляют, что ждут спасения только лишь через соблюдение христианского благочестия, революция в России, несмотря на все ее неприятные детали, выглядит как весть из лучшего будущего».

трудно отказаться, как и от принуждения ее к культурной деятельности»⁸. Фрейд не верил в возможность установления общества равных. Неравенство людей заложено самой природой, начиная с неравенства полов и кончая неравенством индивидуальных физических и психических возможностей. Но главное препятствие к установлению социального равенства коренится в изначальном эгоизме и агрессивности человека. Устранение аппарата принуждения, по мнению Фрейда, неминуемо привело бы к анархии, к борьбе всех против всех. Поэтому идеальным он считал не содружество равных индивидов, а такое общественное устройство, при котором косная, близорукая, необузданная масса подчинена «проницательным, понимающим всю сложность жизни и ее требований, научившимся владеть своими собственными страстями и подавлять их»⁹ индивидуумом. Эта возвысившаяся над толпой интеллектуальная элита и должна осуществить необходимые обществу реформы. Ближайшей задачей культуры Фрейд считал уменьшение психического напряжения, поиски целесообразного равновесия между потребностями индивида и требованиями общества. Это не был призыв к аморализму и анархии, и Фрейд менее всего ответствен за тот взрыв секса и насилия в современном буржуазном обществе, который нередко оправдывается его именем. Напротив, Фрейд призывал к укреплению разумного начала в человеке, к смягчению нравов, к моральной и культурной терпимости. Все это должно было облегчить людям мучительный процесс «окультуривания», помочь им превратиться из врагов культуры в ее носителей. Достижение этой цели Фрейд связывал с психоанализом, который расценивался не только в качестве средства индивидуальной психотерапии, но и как орудие социального и духовного прогресса.

Фрейд, правда, и здесь оказался непоследовательным, увязнув в непримиримых противоречиях своей системы. С одной стороны, он усматривал прогресс личности и общества в развитии и укреплении сознательного «Я» человека («там, где было Оно, должно стать Я»). Соответственно целью психоанализа он считал достижение «высшей гармонии человеческого Я, задача которого состоит в успешном посредничестве между требованиями жизни первичных позывов („Оно“) и требованиями внешнего мира, т. е. между внутренней и внешней реальностью»¹⁰. С другой стороны,

⁸ Фрейд З. Избранное, с. 181.

⁹ Там же, с. 65.

¹⁰ Там же, с. 344.

Фрейд весьма низко оценивал способность людей поддаваться воспитательным мерам, полагая, что «аргументы совершенно бессильны против страстей»¹¹.

Эта непоследовательность во взглядах отразила колебания Фрейда по более важному вопросу, являющемуся проблемным камнем для любого социального мыслителя: можно ли в принципе облегчить существование людей, увеличить необходимую им долю счастья?

По мнению Фрейда, существует три источника человеческих страданий: превосходство сил природы, брэнность нашего тела и несовершенство социальных институтов. Перед лицом первых двух человек бессилён. Будучи частью природы, он никогда не достигнет над ней полного господства, а тем более бессмертия. Третий источник — продукт деятельности самого человека. Но Фрейд не склонен был разделять оптимизм радикально настроенных мыслителей, видевших решение задач в революционном преобразовании социальных структур. Недостатки социальных институтов очевидны, но «не скрывается ли здесь какая-то часть непобедимых сил природы, в данном случае наши собственные психические силы?», спрашивал Фрейд¹².

Этот вопрос предельно ясно обнажает логику развития психоанализа, который от биологизации психического через отождествление психического и социального пришел в конце концов к биологизации социального. Общественные институты при ближайшем рассмотрении оказались лишь камуфляжем зловещего лика непобедимой природы. Не случайно само развитие общества и культуры Фрейд символически представлял в форме нескончаемой борьбы двух космических начал — Эроса и Танатоса.

Он хотел надеяться, что одна из двух «небесных сил» — Эрос — сделает усилие, чтобы отстоять себя в борьбе со столь же бессмертным противником. Но четыре года спустя, после прихода к власти Гитлера, в преддверии новой мировой бойни Фрейд, готовивший переиздание своей работы «Неудовлетворенность культурой», дописал последнюю фразу: «Но кто может предвидеть исход борьбы и предсказать, на чьей стороне будет победа?»¹³.

Пессимизм и фатализм Фрейда были непосредственно связаны с усилением иррационалистических тенденций в психоанализе. Этот процесс, начавшийся почти одновре-

¹¹ Фрейд З. Будущность одной иллюзии, с. 65.

¹² Фрейд З. Избранное, с. 277.

¹³ Там же, с. 330.

но с его возникновением, был обусловлен рядом взаимосвязанных причин.

Как уже отмечалось, установки классического рационализма, отягощенного грузом телеологии и метафизики, универсализировавшего и идеализировавшего разум, не выдержали проверки в ходе развития научного знания. Неспособность метафизического материализма диалектически разрешить это противоречие привела к кризису естествознания, выразившегося в повороте части естествоиспытателей к философскому идеализму. Согласно В. И. Ленину, этот уклон в сторону реакционной философии был своеобразной реакцией на те формы рациональности, которые перестали соответствовать новым историческим условиям и не отвечали более требованиям развития науки¹⁴.

Кризис естествознания наблюдался не только в физике и физиологии, но и в психологии, переживавшей на рубеже XIX—XX вв. коренную ломку устоявшихся представлений о структуре и функционировании человеческой психики. На смену интроспективной психологии сознания пришла психология поведения (бихевиоризм) и психология бессознательного (фрейдизм).

Фрейдизм выступил с критикой психологии сознания, абсолютизированной разум. Но, как мы уже видели, эта критика, не опиравшаяся на диалектико-материалистическое мировоззрение, не подкрепленная строго научными методами исследования бессознательной сферы психики, очень скоро утратила свои позитивные моменты. Неизбежные перегибы в полемике: абсолютизация роли бессознательных психических процессов, противопоставление их сознанию — привели к сближению учения Фрейда с философским иррационализмом, монополизировавшим и на протяжении многих веков эксплуатировавшим проблему бессознательного.

Фрейд и сам признавал, что идея бессознательного и принципы символического толкования его продуктов, идея вытеснения, замещения, сублимации и ряд других принципов своими корнями уходят в философские системы Платона и Канта, Шопенгауэра и Ницше. «Среди известных философов, которые могут быть названы нашими предшественниками, прежде всего необходимо назвать великого мыслителя Шопенгауэра, чья бессознательная „Воля“ является эквивалентом психических влечений психоанализа»¹⁵. В другой работе он писал: «То, что я называю „замещени-

¹⁴ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 322.

¹⁵ Freud S. Op. cit., vol. 17, p. 143.

ем¹⁶, равно может быть описано, пользуясь словами Ницше, как „переоценка психических ценностей“¹⁶. Фрейд, правда, отрицал здесь наличие прямой связи, подчеркивая, что это не более чем аналогии, «параллельные места». Однако, как показали исследования, «внимательный текстологический анализ работ Фрейда дает основание считать, что, несмотря на отрицание своей сопричастности философскому наследию прошлого, основатель психоанализа не только был знаком с различными философскими системами, но и в своих психоаналитических теориях опирался на идеи философов»¹⁷. Это подтверждают и воспоминания близко знавших его людей. Виттельс, например, писал, что «в прежние годы Фрейд обычно иронически утверждал, что он не читает философов, так как имеет несчастье не понимать их. Однако с недавних пор можно видеть пожилого ученого, отправляющегося в отпуск с карманным изданием Шопенгауэра. На склоне лет он стал ближе к метафизике»¹⁸.

В нашей литературе психоанализ принято характеризовать как разновидность субъективного идеализма, а самого Фрейда ставить в один ряд с такими представителями европейского иррационализма, как Шопенгауэр, Ницше, Гартман, Бергсон и др. Правильно отражая сущность фрейдизма как специфического идейного течения, эта оценка в то же время грешит некоторой прямолинейностью.

Э. Джонс, причислявший Фрейда к разряду материалистов и убежденных рационалистов, был не одинок. Как известно, многие представители прогрессивной западной интеллигенции (Т. Манн, Р. Роллан, С. Цвейг и др.) также видели в нем продолжателя лучших традиций европейского рационализма и гуманизма. Известно также, что в период становления советской психологической науки среди философов и психологов всерьез обсуждалась возможность использования психоанализа в качестве основы для построения марксистской психологии. Многим тогда казалось, что учение Фрейда проникнуто «монизмом, материализмом и... диалектикой»¹⁹, что психоанализ может и должен способствовать решению ряда фундаментальных теоретических проблем, стоящих перед психологией, диалектическим и ис-

¹⁶ Ibid., vol. 5, p. 654—655.

¹⁷ *Лейбин В. М.* Психология и философия неофрейдизма. М., 1977, с. 60.

¹⁸ *Виттельс Ф.* Фрейд: Его личность, учение и школа. Л., 1925, с. 61.

¹⁹ *Бытовский В.* О методологических основаниях психоаналитического учения Фрейда.— Под знаменем марксизма, 1923, № 11/12, с. 169.

торическим материализмом²⁰. Мы не будем сейчас доказывать ошибочность этих точек зрения, но совершенно очевидно, что подобная оценка творческого наследия Фрейда вряд ли может быть объяснена лишь предвзятостью или слепотой. Сколько бы ни были ошибочны подобные взгляды, совершенно очевидно, что существовали какие-то реальные основания для такого рода выводов.

Как мы уже отмечали, Э. Джонс, характеризуя философскую платформу Фрейда, заметил, что при желании его с равным правом можно отнести и к идеалистам и к материалистам, поскольку в работах Фрейда разных лет можно обнаружить высказывания в пользу каждого из названных направлений, но с уверенностью можно утверждать, что он никогда не симпатизировал ни схоластическому реализму, ни солипсизму. Он считал себя приверженцем строго научного мировоззрения и даже называл свои убеждения материалистическими; мы, естественно, не можем полагаться на самооценку основателя психоанализа, поскольку среди непрофессиональных философов умение выявить реальные историко-философские истоки своего мировоззрения встречается довольно редко. Что же касается литературы о Фрейде, то здесь существует две прямо противоположные точки зрения. Одни авторы видят в нем выразителя идейных традиций европейского рационализма, создателя психологической концепции, проникнутой духом материализма и диалектики, а другие, напротив, относят Фрейда к идеалистическому лагерю. Поэтому, справедливо критикуя Фрейда за присущие его учению субъективизм и иррационализм, следует в то же время более дифференцированно оценивать его взгляды, соединявшие различные — порой диаметрально противоположные — тенденции.

По-видимому, решающее влияние на формирование взглядов Фрейда оказало его сотрудничество с Э. Брюкке. Работая под его руководством, Фрейд осуществил несколько оригинальных и ценных исследований, способствовавших формированию материалистической теории нейронов. Сама логика научного исследования в этой области вела его на позиции естественнонаучного материализма. Фрейд был убежден, что органом психики является мозг, а психические процессы существуют в неразрывной связи с физиологическими, что мир материальных предметов существует независимо от человеческого сознания и наше знание о нем

²⁰ См.: *Рейснер М. А.* Проблемы психологии и теория исторического материализма.— Вести. социалистической академии, 1923, № 3.

начинается с возбуждения органов чувств. Но материалистические взгляды Фрейда все-таки носили ограниченный, по сути дела, стихийный характер. Фрейд как философ не в состоянии был увидеть «неразрывную связь стихийного материализма... с философским материализмом как направлением, давным-давно известным и сотни раз подтвержденным Марксом и Энгельсом»²¹.

Эта характеристика в полной мере относится не только к Фрейду, но и к большинству представителей школы Гельмгольца—Брюкке. Сторонники этой школы разделяли убеждение в объективности природы и законов ее развития, они признавали соответствие между данными науки и реальными свойствами изучаемых объектов. Но их материализм, согласно В. И. Ленину, был философски не оформленным, поскольку они «не знали диалектики»²². В пределах своей профессиональной деятельности, в рамках разработки конкретных научных проблем они оставались более или менее последовательными материалистами. Но стоило им перейти к более широким обобщениям, как они сплошь и рядом при решении гносеологических и особенно социальных проблем скатывались на позиции идеализма и агностицизма. Отход от материалистических позиций усиливался по мере того, как интересы Фрейда перемещались из области физиологии высшей нервной деятельности и психиатрии в сторону общепсихологической, а затем и философской проблематики. Хотя в полном соответствии с установками позитивизма Фрейд, считавший занятие философией пустой тратой интеллектуальных сил, «злоупотреблением мышления», «пережитком периода религиозного мирозерцания»²³, настаивал на чисто эмпирическом характере своего учения, в действительности по мере углубления в социальную проблематику он все явственнее скатывался с естественнонаучных позиций в болото субъективизма и иррационализма.

Этот сдвиг в мировоззрении и творчестве основателя психоанализа в значительной степени инициировался теми общественно-историческими событиями, свидетелем и участником которых ему довелось быть.

Вступление капитализма в монополистическую стадию развития со всей очевидностью показало неразрешимое противоречие между социально-философскими установками философии рационализма и общественно-исторической прак-

²¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 367.

²² Там же, с. 277.

²³ Фрейд З. Избранное, с. 341.

тикой. Хваленое «царство разума», согласно Ф. Энгельсу, на деле оказалось «не чем иным, как идеализированным царством буржуазии»²⁴. Разумные надежды на неограниченные возможности социального и духовного прогресса сменились страхом перед его непредсказуемыми, неуправляемыми последствиями, наивная вера в торжество идеалов Просвещения уступила место разочарованию, неверию в способность разума разрешить встающие перед человечеством проблемы. Кризис буржуазного общества, исчерпавшего возможности своего восходящего развития, нашел отражение в массовом росте иррационализма и социального пессимизма. Систематизированным выражением этих настроений явился философский иррационализм, утверждавший изначальную иррациональность природы и человека, противопоставлявший разумному постижению и преобразованию мира интуитивное прозрение, непосредственное переживание, «эмоциональное вчувствование».

Будучи типичным представителем среднего класса, в силу своего промежуточного положения наиболее чутко реагирующего на малейшие изменения социально-политического климата в обществе, Фрейд не мог не ощущать противоречивости и иррационализма окружающей его капиталистической действительности. Разорение семьи во время финансового кризиса 1873 г., напряженная борьба за существование и общественное признание, ужасы первой мировой войны и надвигающаяся угроза новой катастрофы, приход к власти фашизма и последовавшие за этим преследования, вынужденная эмиграция в Англию и гибель в газовых камерах всех оставшихся в Европе родственников — все эти события в жизни Фрейда, прямо или косвенно отразившие более чем полувековую историю Европы с ее экономическими кризисами, войнами, идейными метаниями и взрывами политической реакции, не могли не сказаться на мировоззрении и творчестве основателя психоанализа.

Как образно заметил Э. Фромм, «скептический философ просвещения, потрясенный крушением своего мира, стал тотальным скептиком, смотрящим на судьбу человека как на абсолютную трагедию»²⁵.

Практическая ориентация психоанализа все же помешала превращению «тотального скептика» в беспросветного пессимиста. Сам Фрейд шуточно называл себя «жизнерадостным пессимистом», тем самым подчеркивая, что, хотя

²⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 17.

²⁵ Fromm E. The Crises of Psychoanalysis. N. Y., 1970, p. 45.

«будущее темно» и «счастье недостижимо, мы не можем прекратить усилия для его достижения»²⁶.

Не следует забывать, что естественнонаучный материализм сыграл важную роль в жизни Фрейда, послужив «философской матрицей» его атеизма. Фрейд до конца своей жизни был убежден в универсальности законов природы. Мир природы представлялся ему всеобъемлющим, и он не видел ни одного свидетельства в пользу существования чего-либо вне его. Он категорически отрицал возможность существования сверхъестественного, чудес и любых других спонтанных, материально не обусловленных деяний. Единственное средство познания мира Фрейд видел в науке. Именно эта сторона творчества Фрейда, его апелляция к разуму перед лицом охватившего мир безумия, его стоическая непреклонность и нравственная безупречность связали его узами дружбы с такими прогрессивными деятелями мировой культуры и науки, как Т. Манн, Р. Роллан, С. Цвейг, Т. Драйзер, А. Эйнштейн, Н. Винер и др.

2

Место религиозной проблематики в творчестве Фрейда

Будучи определенной мировоззренческой системой, совпадающей или не совпадающей с убеждениями исследователя, религия неизбежно выявляет и его личную позицию в религиозном вопросе. Поэтому, пытаясь понять сущность религиозной концепции Фрейда, мы не можем пройти мимо вопросов о его отношении к религии.

Фрейд, как известно, считал себя атеистом и не раз в беседах и переписке с друзьями называл себя «законченным безбожником», «грешным еретиком», «нечестивым язычником» и т. д. В этих порой шуточных, порой вполне серьезных оценках не было бравады. Фрейд принадлежал к той счастливой категории людей, чьи взгляды не расходились с делами и чья повседневная жизнь является лучшим аргументом их философии.

Как мы уже ранее говорили, Фрейд вырос в семье, свободной от религиозных предрассудков. В воспитании маленького Фрейда принимали участие не только родители, но и еще одно лицо — старая няня по национальности чешка. О ней можно было бы не упоминать вовсе, если бы не фантастические домыслы некоторых буржуазных исследователей

²⁶ Фрейд З. Избранное, с. 275.

относительно ее роли в формировании мировоззрения Фрейда. Эта женщина оказалась настоящей находкой для тех, кому ненавистен атеизм основателя психоанализа, для тех, кто вопреки общеизвестным фактам хотел бы превратить Фрейда в союзника религии. О ней сохранилось немного сведений. Известно лишь, что она была католичкой и иногда брала с собой мальчика в церковь, что ребенок был привязан к ней и, когда за мелкое воровство ее уволили (Фрейд было тогда 2,5 года), он капризничал и плакал, долго не мог примириться с ее внезапным исчезновением. Эти немногочисленные факты послужили поводом для самых невероятных спекуляций. Так, по мнению ряда авторов, отношение Фрейда к религии носило амбивалентный (двойственный) характер. Истоки этой болезненной двойственности якобы коренятся в младенческом опыте Фрейда. Травма разлуки с нянькой и потрясение, вызванное ее отступничеством от этических норм исповедуемой религии, оставили якобы неизгладимый след в его неокрепшей душе. Резкие нападки Фрейда на религию, согласно этой точке зрения, свидетельствуют о невротическом характере его атеизма, порожденного негативным детским опытом. В то же время раннее знакомство с религией не прошло для Фрейда бесследно. Оно сохранилось в виде бессознательной, ностальгической тоски по религии, сопровождавшей его всю жизнь.

Рассуждения такого рода, как и лежащая в их основе аргументация, мягко говоря, «притянуты за уши». Безусловно, впечатления детства оказывают огромное влияние на развитие личности. Но психика ребенка — это не восковая пластина, пассивно запечатлевающая любые внешние воздействия в любой их последовательности. Существуют известные возрастные границы, определяющие способность ребенка воспринимать и сохранять те или иные впечатления. Психологи, занимающиеся проблемами религиозного воспитания, в своих рекомендациях родителям и пастырям подчеркивают бессмысленность обучения детей религии ранее 3,5—4 лет. До этого возраста, указывают они, психика ребенка еще не подготовлена к усвоению религиозных представлений. Даже простейшие культовые навыки долгое время воспринимаются детьми как «игра», вне связи с религиозными символами и идеями. Что же касается эмоциональной травмы, вызванной крушением веры в этическую силу христианства, то следует заметить, что о причинах увольнения старухи няньки Фрейд случайно узнал от матери лишь в возрасте 46 лет (1), т. е. будучи уже, по его собственным словам, «законченным безбожником». Совер-

шенно очевидно, что рассуждения о фатальном влиянии няньки носят откровенно спекулятивный характер и преследуют единственную цель — скомпрометировать атеизм Фрейда.

В действительности нет нужды искать истоки негативно-го отношения к религии в неосознанных влечениях и детских травмах Фрейда.

Фрейд благополучно миновал ту стадию нерефлекторной детской веры, через которую неизбежно проходит всякий ребенок, растущий в религиозном окружении, и преодоление которой в более зрелом возрасте нередко приобретает драматическую окраску. Фрейд никогда не знал болезненного разлада сознания, мучительных колебаний между верой и неверием. Его ученик и биограф Эрнст Джонс писал в этой связи: «Он вырос свободным от какой-либо веры в бога и бессмертие и, похоже, никогда не чувствовал в этом нужды. Эмоциональные потребности, которые обычно проявляются в отрочестве, нашли выражение сначала в довольно смутных философских размышлениях, а затем в страстной приверженности принципам науки»²⁷.

Все это, конечно, не значит, что Фрейд жил вообще в полном отрыве от религиозного влияния, в какой-то искусственной, стерильной обстановке. Он был человеком своей среды, своей эпохи, в которой религии принадлежало весьма существенное место. Он рано познакомился с Библией. Еще не умея читать, он любил рассматривать иллюстрации в прекрасно изданной, снабженной пространными комментариями по древней истории и сравнительному религиоведению Библии, изданной Людвигом Филиппсоном. Впоследствии, объясняя свою склонность к проблемам религии, Фрейд писал, что раннее знакомство с Библией позднее имело для него огромное значение в выборе научных интересов. Известно также, что в гимназические годы в соответствии с существовавшим в Австро-Венгрии обязательным религиозным обучением он посещал уроки закона божия. Столь же очевидно и то, что, живя в большом многонациональном городе, Фрейд не мог не сталкиваться с различными проявлениями религиозной жизни. Однако это знакомство нередко носило по большей части негативный характер. Как выходец из еврейского гетто, Фрейд рано познакомился с разнообразными вспышками религиозного фанатизма и массовой экзальтации, с умело разжигаемой церковниками нетерпимостью и межконфессиональной розней, нередко завершавши-

²⁷ Jones E. The Life and Work Sigmund Freud. N. Y., 1955, vol. 1, p. 43.

мися кровавыми погромами. Эти впечатления оставили глубокий след в душе Фрейда. В совокупности с семейным воспитанием и последующим овладением научными знаниями о мире они легли в основу того решительного неприятия религии, которому он остался верен до конца жизни.

Мы уже упоминали, что в гимназические и студенческие годы взгляды Фрейда формировались под влиянием рационализма и естественнонаучного эмпиризма. Мир природы представлялся ему всеобъемлющим, и он не видел ни одного свидетельства в пользу существования сверхъестественного, чудес и прочих материально не обусловленных явлений.

Фрейд вообще был чужд мистике. До конца своей жизни он остался верен принципу, усвоенному в лаборатории Брюкке. Спиритизм, парапсихология и прочая чертовщина, захлестнувшая Европу на стыке двух веков, неизменно встречали с его стороны сдержанный скептицизм. «К сожалению, я должен признаться, — с юмором заметил Фрейд, — что принадлежу к числу тех недостойных, в чьем присутствии духи прекращают свою деятельность и сверхъестественное улетучивается, так что я никогда не имел случая пережить лично что-нибудь, могущее дать мне повод к вере в чудеса»²⁸. Анализируя предчувствия, «вещие сны», телепатию и прочие проявления сверхъестественных сил, в которые охотно верит легковерная публика, Фрейд ни в одном известном ему случае не обнаружил каких-либо свидетельств в пользу их реальности. Придерживаясь позиции научного объективизма и избегая огульного отрицания малоизученных явлений, он в то же время считал, что, если наука установит реальность сверхъестественных феноменов, «мы и произведем требуемую новыми познаниями модификацию наших „законов“, не теряя, однако, представления об общей связи вещей»²⁹, т. е. он был уверен, что объяснение «загадочных» явлений человеческой психики возможно лишь в рамках естественнонаучной картины мира, не допускающих каких-либо уступок мистике.

Религия в представлении Фрейда была прямым антиподом науки, средоточием человеческих заблуждений и иллюзий. Насколько немыслимым представлялся ему компромисс научного и религиозного мировоззрений, показывает тот факт, что веру естествоиспытателя в Священное писание он считал ярким примером дезинтеграции личности, ибо совершенно не мог себе представить, как аналитико-крити-

²⁸ Фрейд З. Психопатология обыденной жизни. М., 1910, с. 147.

²⁹ Там же.

ческое мышление ученого может сочетаться со слепой, нерассуждающей верой.

В своей научной деятельности Фрейд старался придерживаться правила объяснять любые явления действительности, не прибегая к помощи каких-либо надприродных сил. Анализируя в ряде работ различные сверхчувственные явления, Фрейд доказывал, что они основаны на ложной интерпретации психических феноменов, в действительности не содержащих в себе ничего «чудесного»³⁰. Не случайно, получив приглашение стать членом американского Института психических исследований, занимавшегося изучением парапсихологических и других «сверхчувственных» феноменов, он решительно потребовал не упоминать его имени в связи с этими исследованиями. Свой отказ он мотивировал не только желанием оградить психоанализ от оккультизма и мистики, но и личным неприятием всего, что с ними связано. «Я,— писал он,— не могу преодолеть в себе некоторых скептико-материалистических предубеждений и внес бы их в исследование оккультных явлений. Так, я всецело не способен даже в качестве простого научного допущения воспринимать идею личного посмертного существования. Не лучше обстоит дело и с идеоплазмой»³¹.

Фрейд был равно непримирим как к суевериям легковерной толпы, так и к религиозно-идеалистическим исканиям интеллектуальной элиты. Он решительно осуждал попытки некоторых представителей буржуазной интеллигенции превратить религию в туманную философскую абстракцию, гальванизировать религиозное умонастроение с помощью интуитивных озарений или мистического самопогружения. Подобные состояния, указывал Фрейд, в лучшем случае могут дать пищу для размышлений о нашей собственной психике, но ни в коей мере не являются аргументом в пользу религии. «Стыдно сознавать,— с горечью писал он,— что большое количество наших современников из числа тех, кто должен был бы понимать, что такая религия незащитима, все же пытаются защитить ее пункт за пунктом, отступая в жалких арьергардных боях»³².

Фрейд считал своим долгом бороться с любыми формами и проявлениями религии, но особенно нетерпимо он относился к посягательствам церковников на духовную свободу и права личности. Обсуждая вопрос о вступлении в Международное братство культуры и этики, он писал о том,

³⁰ См.: Там же.

³¹ Psychoanalysis and the Future. N. Y., 1937, p. 13.

³² Ibid.

что его привлекают как практический, паступательный, так и превентивный характер возможности открытой борьбы с всевластием государства и церкви в тех случаях, когда они совершают несправедливость.

На этом вопрос об отношении Фрейда к религии можно было бы считать исчерпанным, если бы не участвовавшие на страницах буржуазной и особенно клерикальной печати попытки затушевать и даже поставить под сомнение свободомыслие Фрейда.

Так, например, в конце 50-х годов в работах католических авторов можно встретить высказывание, что в последние годы жизни Фрейд примирился с католической церковью и даже заискивал перед ней, что у него якобы существовало тайное желание обратиться в католичество. Свидетельством тому служит якобы последняя работа Фрейда — «Моисей и единобожие». Во введении к этой книге, описывая положение, в котором он оказался с приходом к власти фашизма, Фрейд писал: «Мы живем в католической стране, под протекцией католической церкви, не зная, сколь долго она еще продлится. Пока эта протекция существует, я, естественно, колеблюсь сделать что-либо, способное возбуждать враждебность этой церкви. Это не трусость, а осторожность; новый враг — и я буду стараться не привлекать его внимания — более опасен, чем старый, с которым мы научились жить в мире»³³. Далее, высказав предположение о возможном запрещении психоанализа нацистами, Фрейд замечает: «Столь дикие методы подавления никоим образом не чужды католической церкви, но когда к ним прибегнут другие, она рассматривает это как посягательство на свои привилегии»³⁴. Здесь, как мы видим, нет ни намека на смирение или заискивание. Католическая церковь всегда была и оставалась для Фрейда символом мракобесия, рассадником темноты и невежества. Она по-прежнему ему ненавистна, но она враг привычный, поэтому перед лицом еще более жестокого и опасного врага — немецкого национал-социализма — он не считает возможным обострять с ней отношения.

Фрейд вырос в еврейском гетто и с детских лет наблюдал все ужасы религиозной розни, которую на протяжении многих веков насаждала в странах Европы католическая церковь. Не случайно, нападая в своих работах на религию, Фрейд почти всегда имел в виду католицизм.

³³ Freud S. Moses and Monotheism. N. Y., 1939, p. 14.

³⁴ Ibid., p. 16.

Характер теоретических изысканий Фрейда также не способствовал установлению идиллических отношений с церковными кругами. После выхода в свет сочинений Фрейда в числе наиболее злобных критиков психоанализа оказалась и римско-католическая церковь, заклеившая его как посягателя на религию, нравственность и общественный порядок. Психоаналитические исследования стали предметом подозрительного внимания католицизма. Сочинения Фрейда были внесены папой в «Индекс запрещенных книг», и это запрещение было снято лишь после смерти Фрейда.

Не менее натянутыми выглядят попытки обнаружить у Фрейда симпатии по отношению к протестантизму. Фрейд однажды пошутил, что хочет перейти в протестантизм, но, как свидетельствует Э. Джонс, исключительно по антирелигиозным мотивам. Фрейд в это время собирался жениться. А поскольку протестантам был разрешен светский брак, Фрейд, питавший глубочайшее отвращение ко всякому ритуализму, с горечью заметил, что скорее готов принять протестантство, чем участвовать в церковной брачной церемонии. Известно также, что Фрейд иногда называл себя «сексуальным протестантом». Тем самым он хотел подчеркнуть не свои симпатии к протестантизму, а принципиально новый подход психоанализа к окутанным пуританской стыдливостью и ханжескими табу проблемам пола. По существу же, протестантизм был в такой же мере чужд Фрейду, как и любая другая религия. В одном из писем протестантскому священнику О. Пфистеру, интересовавшемуся возможностью применения психоанализа в пастырской деятельности, Фрейд ответил, что подобная мысль никогда не приходила ему в голову.

Но не только христианские идеологи пытаются в наши дни «обратить» Фрейда в свою веру. Не отстают от них и апологеты иудаизма. Вопреки заявлению самого Фрейда о том, что он столь же мало является последователем иудаизма, как и любой другой религии, они утверждают, что основатель психоанализа якобы всегда ощущал неразрывную связь с религиозным духом своего народа и что мистические традиции иудаизма оказали определяющее влияние на его творчество.

Фрейд действительно жил в еврейской среде, его ученики, друзья, пациенты в большинстве своем были евреями. Он хорошо знал историю и национальные традиции своего народа, но решительно возражал против любых попыток связать его идейными узами с иудейской религией. В письме членам сионистской организации «Бнай Брит» Фрейд

писал: «Меня не связывала с еврейством — мой долг в этом признаться — ни вера, ни национальная гордость, потому что я всегда был неверующим, я был воспитан без религии, хотя и не без уважения к требованиям человеческой культуры, называемым „этическими“»³⁵.

Правда, усиление после первой мировой войны антисемитизма в Европе заставило Фрейда пересмотреть свою позицию в национальном вопросе. В интервью 1927 г. он сказал: «Мой язык — немецкий. Моя культура, мои знания — немецкие. Я считал себя интеллектуально немцем до тех пор, пока не заметил роста антисемитских предрассудков в Германии и Австрии. С тех пор я более не считаю себя немцем. Я предпочитаю называть себя евреем». Это, однако, не изменило его позиции в религиозном вопросе.

И не случайно его последняя книга «Моисей и единобожие» была воспринята иудейским духовенством как неслыханный по дерзости пасквиль, подрывающий самые основы иудаизма. Комментируя в одном из писем реакцию, вызванную этой книгой, Фрейд писал, что только иудаизм, но не христианство имеет все основания чувствовать себя задетым, поскольку лишь несколько замечаний, не содержащих, впрочем, ничего, что не было бы уже сказано ранее, намекают на христианство.

Завершая краткий обзор отношений основателя психоанализа с окружавшими его религиозными направлениями, мы, пользуясь его собственной оценкой, можем с полным правом заключить, что он был столь же мало последователем иудаизма, как и любой другой религии.

Однако рано еще ставить точку в полемике со сторонниками религиозной интерпретации личности Фрейда. Сознвая уязвимость прямого отождествления Фрейда с каким-либо конкретным религиозным направлением, некоторые буржуазные исследователи относят его к представителям внеконфессиональных форм религиозности. Они указывают, что в письмах Фрейда встречаются идиомы типа «бог знает», «бог мой» и т. д., что он неоднократно называл своими богами Логос и Эрос, что у него было сильно развито эстетическое чувство, не мыслимое якобы вне религиозного отношения к действительности. Все это свидетельствует о том, что Фрейд был человеком верующим, а его антиклерикальные выпады были продиктованы желанием очистить религию от присущей церковным институтам косности.

Такая постановка вопроса не лишена определенного

³⁵ Psychoanalysis and the Future, p. 6.

смысла. Известно, например, что среди современников Фрейда было немало деятелей науки и культуры, которые, не будучи верующими в традиционном смысле, в то же время тяготели к различным модификациям деизма, мистического пантеизма и даже оккультизма.

Увлечение внеконфессиональными формами религиозности, вызванное обострившимся в конце XIX — начале XX в. кризисом иудео-христианской традиции, отражало мировоззренческую непоследовательность буржуазной интеллигенции. С одной стороны, представители просвещенной части общества отвергали обветшалую церковную набожность, с другой стороны, лишь у немногих из них хватало интеллектуальной честности и гражданского мужества отказаться от религии вообще. Здесь давали себя знать и сила традиций, и дань моде, и известная мировоззренческая непоследовательность, незрелость, и множество других объективных и субъективных факторов. Весьма вольно трактуя понятие «религия», представители буржуазной интеллигенции (среди них было немало прогрессивно настроенных людей), по существу, сводили ее либо к утонченным формам философского идеализма, либо к не поддающимся рационализации субъективным переживаниям личности. Описывая подобное мироощущение, Ромен Роллан, увлекавшийся одно время мистическими восточными религиями, писал, что подлинный источник религиозности — это никогда не покидающее его чувство «вечности», чего-то безграничного, беспредельного, «океанического». Это чувство — чисто субъективное явление, а не догмат веры, с ним не связана никакая гарантия личного бессмертия. Но только на основании такого «океанического» чувства человек может назвать себя религиозным, даже если он отвергает любую веру и любую иллюзию. Отвечая Р. Роллану и всем тем, кто склонен был отождествлять религию с присущим человеку чувством «вечного» и «бесконечного», Фрейд писал: «У себя лично я не могу обнаружить наличия этого „океанического“ чувства. Речь, по-видимому, идет о чувстве принадлежности внешнему миру как целому и неразрывной связанности с ним. ...На личном опыте я не имел возможности убедиться в первичном характере такого чувства. Я не могу, однако, на этом основании отрицать факт существования такого чувства у других. Вопрос только в том, насколько оно правильно интерпретируется и действительно ли его следует признать «*fores et origo*» всех религиозных запросов»³⁶.

³⁶ Фрейд З. Избранное, с. 258.

Несколько позднее, возражая против религиозно-идеалистической интерпретации некоторых слабо изученных психических явлений, Фрейд писал Р. Роллану: «Довольно далеко расходимся мы с Вами в оценке интуиции. Ваши мистики ей доверяются, ожидая от нее разрешения мировых загадок; мы же думаем, что она никак не может нам открыть ничего, кроме примитивных, близких первичным позывам побуждений и реакций, очень ценных — при правильном понимании для эмбриологии души, но непригодных для ориентации в чуждом нам внешнем мире»³⁷.

Единственное средство познания Фрейд видел в науке и неизменно подчеркивал свою верность ее постулатам и принципам. Фрейд считал научное мировоззрение единственно истинным и продуктивным. Его основу составляют знания, но никакое знание не возникает из откровения, интуиции или предсказания. Научное познание опирается на факты, на опыт, на скрупулезное и всестороннее изучение предметов и явлений окружающего мира. Его главная цель состоит в том, «чтобы прийти в соответствие с реальностью, т. е. с тем, что существует вне нас и независимо от нас. Это соответствие с реальностью внешнего мира мы называем истиной»³⁸. Фрейд оптимистически оценивал возможности науки и видел в ее развитии главное условие социального и духовного прогресса человечества. И хотя в его рассуждениях присутствовала известная доля позитивистского презрения ко всякому философствованию и наивная уверенность в самодостаточности конкретно-научного знания, верность науке, вера в принципиальную познаваемость мира и безграничные возможности научного мышления сближали Фрейда с лучшими представителями европейского рационализма.

Фрейд и сам не раз подчеркивал, что обладает «рационалистическим складом ума». Он считал себя приверженцем научного мировоззрения и даже называл свои взгляды «скепτικο-материалистическими».

Итак, что же составляло философскую матрицу его убеждений? Каковы были идейные истоки той неутомимой и страстной войны с религией, которую Фрейд вел на протяжении почти полувека? Эти вопросы возникают в связи с тем, что отрицание идеи бога, неприятие тех или иных сторон вероучения и культа далеко не всегда сопряжено с материалистическим взглядом на мир. Творчество таких философов, как Юм, Шопенгауэр, Ницше, а в наши дни

³⁷ Там же, с. 344.

³⁸ Там же, с. 350.

Ясперс, Сартр, Рассел, показывает, что критика религии может вестись и с идеалистических позиций. Правда, в этом случае она неизбежно приобретает непоследовательный характер и чаще всего сводится к воинствующему антиклерикализму или религиозному нигилизму. Следовательно, вопрос о философских основах отношения Фрейда к религии является важным условием правильной оценки природы и сущности его атеизма.

На склоне лет подводя жизненные итоги, Фрейд писал: «Ни в своей частной жизни, ни в своих работах я никогда не скрывал, что я законченный неверующий»³⁹. Действительно, в отношении Фрейда к религии не было ничего двусмысленного. Он решительно отрицал существование бога, сверхъестественного и любых других материально не детерминированных явлений, последовательно выступал против реакционной политики и деятельности религиозных организаций. Оценивая жизненный путь Фрейда, можно вполне согласиться с его учеником и биографом Э. Джонсом в том, что до конца своих дней Фрейд так и остался «нераскаившимся атеистом». Но ограничиться такого рода констатацией нельзя. Фрейд интересует нас не как частное лицо, а как основатель влиятельного идейного течения, как создатель своеобразной психологической школы, как автор широко известной религиоведческой концепции. Следовательно, необходимо выяснить характер и содержательное наполнение его атеизма, место и роль его концепции в современной борьбе идей. Но, прежде чем непосредственно обратиться к содержательному анализу религиоведческого наследия Фрейда, дадим характеристику этого наследия в целом.

3

Религиоведческое наследие Фрейда

Проблемы религии интересовали Фрейда всю его жизнь. Впервые он коснулся этой темы в работе «О психологических механизмах истерии» (1893) в связи с анализом истерического делирия святых и монахов, а его последнее религиоведческое произведение — «Моисей и единобожие» — увидело свет в 1939 г., незадолго до смерти автора.

Фрейд начал религиоведческие наблюдения как психотерапевт-практик, вынужденный считаться с особенностями мировоззрения своих пациентов. Поэтому первые упомина-

³⁹ Letters of Sigmund Freud. N. Y., 1960, p. 453.

ния о религии в его работах носят сопутствующий характер и всецело подчинены главной задаче — раскрытию механизмов невротических заболеваний. Среди них наибольший интерес представляют небольшой фрагмент в «Психопатологии обыденной жизни», касающийся психологической природы суеверий, и очерк «Духовное врачевание», в котором действие слова на психику человека иллюстрируется с помощью анализа случаев «чудесных исцелений». Суждения Фрейда о религиозных феноменах в этих работах выдержаны в духе естественнонаучного эмпиризма, они сдержанны, хотя и не лишены известной доли иронии и скептицизма.

Первым собственно религиоведческим исследованием можно считать статью «Навязчивые действия и религиозные обряды» (1907). Несмотря на множество оговорок, сопровождающих сопоставительный анализ культового поведения верующих с обсессивными действиями невротиков, конечные выводы статьи не оставляют сомнений в том, что психоанализ вышел за сковавшие его медико-биологические рамки и смело вторгся в область собственно религиоведческих исследований.

Скандал, вызванный этой статьей (церковники восприняли ее как оскорбительный пасквиль), не охладил исследовательского энтузиазма Фрейда. Он продолжал углубленно обдумывать сущность этой проблемы, пока наконец исследование в области детской сексуальности не подсказали ему новый ракурс ее решения. Впервые он был опробован в очерке о Леонардо да Винчи (1910). «Психоанализ,— писал Фрейд, характеризуя процесс духовного созревания художника,— научил видеть нас интимную связь между отцовским комплексом и верою в бога, он показал нам, что личный бог психологически не что иное, как идеализированный отец, и мы наблюдаем ежедневно, что молодые люди теряют религиозную веру, как только рушится для них авторитет отца. Таким образом, в комплексе родителей мы открываем корни религиозной потребности»⁴⁰.

Идея связи религии с инфантильными комплексами дала новый импульс его изысканиям в области религии. В 1911 г. Фрейд сообщил Э. Джонсу, что приступает к исследованию психологии религиозной веры, которое, по-видимому, займет несколько лет. Но после Веймарского конгресса, обнаружившего серьезные разногласия в рядах психоаналитиков, Фрейд принял решение не откладывать эту работу. Его пос-

⁴⁰ Фрейд З. Воспоминания детства Леонардо да Винчи. М.; Пг., 1912, с. 78—79.

пешность была вызвана тем, что, несмотря на возросшую популярность психоанализа, среди самих психоаналитиков не было единства. Первым Фрейда покинул Адлер. Второй и самый чувствительный удар по ортодоксальному психоанализу нанес К. Юнг.

Разногласия, центральным пунктом которых стал Эдипов комплекс, достигли апогея в 1912 г. Юнг критиковал Фрейда за пансексуализм, Фрейд со своей стороны обвинял Юнга в «затушевывании» сексуального момента, во внесении в психоанализ духа протестантской набожности и филистерской морали.

Неизбежность разрыва с цюрихской школой стала очевидной. В этот кризисный для психоаналитического движения момент Фрейд решил дать Юнгу бой на его территории — в области анализа древней мифологии и религии — и тем самым отстоять чистоту и неприкосновенность своего учения. Эту задачу должна была выполнить работа «Тотем и табу», представлявшая собой «смелую попытку разгадать первоначальный смысл тотемизма по его инфантильным следам»⁴¹. Фрейд спешил закончить ее до Мюнхенского конгресса (1913 г.) и рассчитывал, что она послужит размежеванию между психоанализом и всей арийской религиозностью.

Фрейд работал с большим подъемом. Ирония судьбы, однако, состояла в том, что книга, с которой он связывал столько надежд, прошла мимо читающей публики. Целиком она увидела свет в 1914 г. Европа воевала, и мало кого в это время могли занимать историко-религиоведческие новации психоанализа, равно как и внутриклановые конфликты его приверженцев. Когда же наконец книгу заметили специалисты, они единодушно квалифицировали ее как исторический анекдот, как пародию на научное исследование, мистификацию, направленную на то, чтобы оживить интерес публики к психоанализу.

Поражение было полное. Но вера Фрейда в свое открытие была непоколебима, и он упорно повторял изложенную в «Тотеме и табу» версию происхождения религии из Эдипова комплекса во всех своих последующих произведениях.

В 1921 г. в работе «Психология масс и анализ человеческого „Я“» Фрейд снова обратился к вопросу о психологической природе религии. Это исследование преследовало цель углубить психоаналитическую трактовку социально-психологических явлений и таким образом ответить многочисленным

⁴¹ Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. М.; Пг., 1923.

критикам «Тотема и табу». Здесь, как и в следующей работе — «Я и Оно» (1923), религия рассматривалась в контексте отцовского комплекса и давалась более глубокая и дифференцированная трактовка участия различных психических структур в ее возникновении и функционировании.

В 1927 г. вышла в свет самая известная религиозно-ведческая работа Фрейда — «Будущность одной иллюзии», по праву считающаяся атеистическим кредо Фрейда. Полемически заостренная и бескомпромиссная в своих выводах, эта книга, по отзывам современников, читалась как свод убеждений умудренного жизнью, освободившегося от иллюзий человека. Страстно и вдохновенно Фрейд доказывал, что самая древняя и массовая иллюзия — религия — лишена будущего. Преодоление ее научным мировоззрением предпринято всем ходом общественного развития и является всего лишь вопросом времени.

Три года спустя Фрейд продолжил эту тему в одном из наиболее значительных социально-философских произведений — «Неудовлетворенность культурой», в котором религия рассматривалась в контексте современной западной цивилизации и перспектив ее дальнейшего развития. Эта работа вобрала в себя мучительные раздумья и мрачные предчувствия семидесятичетырехлетнего ученого, наблюдавшего, как в Европе поднимается новая волна вандализма. И хотя религия по-прежнему квалифицировалась Фрейдом как иллюзорная форма удовлетворения человеческого стремления к счастью, перспективы ее замены научным мировоззрением в свете общих социальных прогнозов оценивались несколько более сдержанно.

Проблема соотношения научного и религиозного мировоззрений вновь была поднята Фрейдом в «Новых вводных лекциях в психоанализ» (1933), задуманных как обобщение основных принципов, методов и теорий психоанализа. Протестуя против попыток представить психоанализ своего рода «философией жизни», Фрейд утверждал, что психоанализ — это наука и единственное приемлемое для него мировоззрение — научное мировоззрение. Сущность последнего Фрейд раскрывает в сопоставлении его со схоластической философией, с одной стороны, и религией — с другой. Религиозное мировоззрение подвергается здесь сокрушительной критике, выдержанной в лучших традициях буржуазного свободомыслия.

Последнее религиозно-ведческое произведение Фрейда — «Моисей и единобожие» — было скромной данью ученого давно вынашивавшемуся, но так и не осуществленному за-

мыслу написать психоаналитическое исследование известного культурно-исторического памятника древности — Библии. Это итоговое произведение Фрейда во многом носит отпечаток его личных переживаний. Анализ психологических коллизий возникновения идеи единого бога сопровождается общими рассуждениями о природе человека и общества, морали, а также пространными отступлениями об особенностях еврейского характера и психологических истоках антисемитизма, навевая жестокую реальностью проводимой фашистами политики геноцида. Посвященная генезису иудейского монотеизма книга «Моисей и единобожие» обобщает результаты многолетней деятельности Фрейда на ниве общего и исторического религиоведения. Она сводит воедино взгляды Фрейда на природу и сущность религии и, пожалуй, лучше, чем какая-либо другая, раскрывает слабые стороны религиоведческого метода психоанализа.

В религиоведческом наследии Фрейда нельзя не заметить двух иногда взаимосвязанных, иногда существующих совершенно независимо друг от друга идейных пластов. Один из них отражает личную позицию Фрейда в религиозном вопросе, сложившуюся под влиянием идей европейского рационализма и свободомыслия, другой — логику развития психоанализа как метода познания индивидуально-психологических и социально-исторических явлений.

Фрейд не раз подчеркивал, что в своей критике религии он «не сказал ничего такого, чего не говорили бы... гораздо полнее, выразительнее и убедительнее многие другие, лучшие люди»⁴². Действительно, в его работах можно легко обнаружить немало идей, выдержанных в лучших традициях буржуазного свободомыслия. Но роль популяризатора не могла удовлетворить Фрейда. Он стремился «прибавить новый аспект к уже открытым», обогатить критику своих великих предшественников «некоторым психологическим обоснованием»⁴³. Теоретическим фундаментом этого обоснования был психоанализ, придавший религиоведческим исследованиям Фрейда своеобразный, а порой и скандальный характер.

Впервые вопрос о принципах психоаналитического изучения религии был поставлен Фрейдом в «Психопатологии обыденной жизни» в связи с анализом психологической природы суеверий. Фрейд рассматривал суеверия как резуль-

⁴² Фрейд Э. Будущность одной иллюзии. с. 83.

⁴³ Там же.

тат проекции, перенесения человеком вовне своих бессознательных побуждений и мотивов. Смутно ощущая, но не умея правильно объяснить внутреннюю обусловленность своих поступков, человек выносит их источник во внешний мир. Так конструируется сверхчувствительная реальность, лежащая, по мнению Фрейда, в основе всех форм религии.

Определив религию как проецированную во внешний мир психологию, Фрейд поставил вопрос о необходимости изучения ее глубинных истоков, коренящихся в особенностях функционирования человеческой психики⁴⁴. Этот метод, по его мнению, должен раскрыть земные, человеческие основы мифов о рае и аде, добре и зле, боге, бессмертии и т. д.

Следует заметить, что задолго до Фрейда аналогичную точку зрения высказывал известный немецкий философ-материалист Л. Фейербах (1804—1872). Божественная сущность, утверждал он, есть не что иное, как проекция человеческой сущности, божественные свойства суть только антропоморфизмы. Фейербах видел в религии мистифицированную психологию, которую наука должна очистить от груза «священных» наслоений, и связывал решение этой задачи с генетико-психологическим методом.

Но Фейербах лишь указал направление. Психология его времени еще не была подготовлена к решению столь трудной задачи. Лишь на рубеже XIX—XX вв., на пересечении религиоведения, философии, социологии и психологии, оформилась особая научная дисциплина — психология религии. Развиваясь в русле основных направлений психологической мысли, новая научная дисциплина усваивала присущие им социальные установки, методологию, понятийный аппарат. Так в психологии религии стали складываться школы, вырабатывавшие свой ракурс изучения религиозного сознания.

Основоположником одной из таких школ и выступил Фрейд, видевший смысл изучения религии в том, чтобы «превратить метафизику в метапсихологию», т. е. свести учение о сверхчувственной реальности к общей теории человеческой психики⁴⁵. Подобная постановка вопроса, учитывая предметную специфику различных отраслей религиоведческого знания, вполне правомерна. В отличие от философии, социологии или истории психология изучает религию сквозь призму человеческой психики, раскрывая именно психологические закономерности ее возникновения, разви-

⁴⁴ См.: Фрейд З. Психопатология обыденной жизни.

⁴⁵ См.: Там же.

тия и функционирования. Однако подобный ракурс исследования может быть результативным лишь при соблюдении одного неперемного условия: человеческая психика сама должна рассматриваться как общественный продукт. Собственно говоря, здесь и пролегает демаркационная линия, отделяющая научные методы изучения религиозной психологии от псевдонаучного психологизирования.

Какими же средствами Фрейд предполагал осуществить задуманное им превращение метафизики в метапсихологию? Как мы помним, психоанализ возник — как метод исследования «бессознательной части индивидуальной душевной жизни». И хотя Фрейд признавал, что «индивидуальная психология с самого начала является одновременно и социальной психологией»⁴⁶, этот тезис означал для него не столько требование рассматривать индивидуальную психологию в системе обусловивших ее общественных отношений, сколько право осмысливать общественные явления по аналогии с индивидуально-психологическими. Фрейд считал, что с помощью метода психоанализа можно установить определенные аналогии и в области научных исследований, относящихся как к изучению психологии отдельного индивидуума, так и к общественной психологии⁴⁷. Поэтому смысл изучения таких сложных социально-исторических образований, как религия, мораль, искусство, право и т. д., он видел в том, чтобы вычленив в них исходное индивидуально-психологическое ядро и затем подвергнуть его анализу с помощью разработанной в психоанализе техники.

Но техника психоанализа, как мы помним, не просто индивидуально ориентирована. Она возникла из нужд психотерапевтической практики и с самого начала была нацелена на патологию, болезнь. Однако Фрейд не видел здесь никакого противоречия. «Анализ,— писал он,— не только дал нам объяснение патологических процессов, но указал также на связь их с нормальной душевной жизнью; он открыл непредполагавшиеся отношения между психиатрией и различными другими науками, содержанием которых была душевная деятельность»⁴⁸.

Фрейд не проводил принципиального различия между психическим здоровьем и болезнью, полагая, что они сопоставимы лишь с точки зрения количественных, но не ка-

⁴⁶ Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я», с. 3.

⁴⁷ См.: Фрейд З. Тотем и табу. М.; Пг., 1924. с. 12.

⁴⁸ Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе, с. 43.

чественных характеристик. «Неврозы,— утверждал Фрейд,— не имеют какого-либо им только свойственного содержания, которое мы не могли бы найти и у здорового... невротики заболевают теми же самыми комплексами, с которыми ведем борьбу и мы, здоровые люди. Все зависит от количественных отношений; от взаимоотношения борющихся сил, к чему приведет борьба: к здоровью, к неврозу или к компенсирующему высшему творчеству»⁴⁹.

Сновидения и ошибки памяти, остроты и шутки, печаль и влюбленность, творческая деятельность и социальная активность — все это рассматривалось Фрейдом как «нормальные прообразы болезненных процессов»⁵⁰.

Его знаменитый, многократно повторявшийся в различных работах тезис: «Все мы больны, т. е. невротики» — стал ключевым в понимании не только индивидуальных, но и таких социально-исторических явлений, как религия.

Фрейд не был последователен в оценке своего вклада в научное религиоведение. С одной стороны, он признавал, что предложенная им трактовка религии не упраздняет знаний, добытых в других областях, что цель психоанализа состоит лишь в том, чтобы обогатить эти знания современной психологической теорией. С другой стороны, он полагал, что природа сделанного им открытия такова, что оно может в будущем играть весьма важную роль, даже если для этого придется преодолеть сильное эмоциональное сопротивление. Т. е. в системе научного религиоведения психоанализу отводилась ведущая роль, а всякая иная точка зрения квалифицировалась как «эмоциональное сопротивление», как свидетельство того, что именно психоанализ владеет истиной, хотя и не всегда приятной для окружающих.

В чем же состоит истина, открытая психоанализом на поприще религиоведения?

⁴⁹ Там же, с. 61—62.

⁵⁰ Там же, с. 160.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ
В СВЕТЕ ПСИХОАНАЛИЗА

1

Случай и суеверие. Невроз и религия

Постулировав детерминированность любых психических феноменов и возможность при правильном истолковании предвидеть их дальнейшие последствия, Фрейд не мог не заметить, что в роли предсказателя будущего психоанализ весьма напоминает наукообразное суеверие. Ведь суеверный человек тоже не признает случайности, усматривая за всяким событием действие каких-то неизвестных ему сил. Фрейд признает, что, хотя им обоим общо стремление не признавать случайность случаем и всегда истолковывать его, психоаналитик в отличие от суеверного человека не признает лишь внутреннюю (психическую) случайность, допуская ее существование во внешнем мире. Если суеверный человек, не подозревая о скрытых пружинах своего поведения, ищет его побудительные причины вовне (провидение, рок и т. д.), то психоаналитик, напротив, стремится за внешней канвой поступков обнаружить внутренние мотивы поведения людей.

Отмежевываясь от суеверия и защищая психоанализ от обвинений в мистике, Фрейд невольно раскрывает те недостатки своего метода, которые впоследствии действительно превратили его учение в модное суеверие — прежде всего потому, что Фрейд не допускает социальной обусловленности человеческого поведения и пытается объяснить его исключительно внутриспсихическими факторами. Далее, вопреки естественнонаучным представлениям, Фрейд выводит область психического из-под контроля общих для всей действительности объективных законов: случайность, действующая во внешнем мире, утрачивает силу на пороге психического.

Вернемся, однако, к рассуждениям Фрейда о природе суеверия. Фрейд считал суеверие результатом проекции, т. е. перепесения, человеком вовне неосознанных мотивов своего поведения. Смутно ощущая внутреннюю обусловленность своих поступков, но не находя им удовлетворительного объяснения, суеверный человек, подобно параноику, начинает помещать их источник во внешний мир. Этот меха-

низм, по мнению Фрейда, лежит в основе любых форм суеверия, в том числе самого массового и устойчивого суеверия человечества — религии. Фрейд писал, что значительная доля мифологического мирозерцания, простирающегося даже и на новейшие религии, представляет собой не что иное, как проецированную во внешний мир психологию. Смутное познание (так сказать, эндopsихическое восприятие) психических факторов и отношений бессознательного отражается... в конструировании сверхчувствительной реальности. Таким путем можно было бы попытаться разрешать мифы о рае и грехонадании, о боге, добре и зле, о бессмертии и т. д. Таким образом, генеральная задача религиоведения, по мнению Фрейда, состоит в том, чтобы «превратить метафизику в метапсихологию», т. е. свести учение о сверхчувственных основах бытия к общей теории человеческой психики.

При чтении этих строк невольно напрашивается мысль о Фейербахе. Как известно, «ключом к скрытым тайникам религии» Фейербах считал антропологию. Трансцендентальные объекты, утверждал он, «совсем не то, чем представляют их нам теологические иллюзии, они не иноземные, а родные нам мистерии, мистерии человеческого рода»¹. Божественная сущность — это проекция человеческой сущности, божественные свойства суть только антропоморфизмы. Поскольку истоки человеческих иллюзий, по мнению философа, коренятся в особенностях деятельности человеческого сознания, научный анализ религии должен опираться на генетико-психологический метод, позволяющий раскрыть реальные психологические и гносеологические механизмы образования религиозных верований. Иными словами, задачу критики религии Фейербах видел в том, чтобы обнаружить религиозность в самом человеке, его потребностях и чувствах².

Подобно Фейербаху, Фрейд пытается «найти земное ядро» туманных религиозных представлений, свести «небесное» к «земному». Он видит в религии мистифицированную психологию, которую наука должна очистить от груза «священных» наслоений. Продуктивность этого метода была блестяще доказана Фейербахом в работах «Происхождение христианства» и «Лекции о сущности религии», высоко оцененных Марксом и Энгельсом. И хотя, как подчеркивал Маркс, после выполнения этой работы главное остается еще не сделанным³, для психолога такой подход к проблеме можно считать оправданным.

¹ Фейербах Л. Избр. флос. произведения. М., 1955, с. 23.

² См.: Там же, с. 15.

³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 1, с. 108.

В отличие от философа, социолога или историка у психолога свой ракурс исследования. Он изучает религию сквозь призму человеческой психики. Поэтому само по себе стремление обнаружить психологические корни метафизических конструкций не может вызывать возражений. Однако успех подобной операции зависит от одного немаловажного условия: человеческая психика сама должна рассматриваться как общественно-исторический продукт. Именно здесь пролегает демаркационная линия, отделяющая научные методы изучения религиозного сознания от различных псевдонаучных спекуляций.

Фрейд, видевший в религии лишь проекцию внутриспсихических процессов, допустил ту же ошибку, что и Фейербах, — антропологизировал и психологизировал религию. На определенном этапе исторического развития натуралистические концепции религии, видевшие в ней не дар божий, а продукт деятельности человеческого ума, сыграли огромную роль в борьбе с религиозно-идеалистическим мировоззрением. Но после того, как основоположники марксизма-ленинизма выявили ограниченность антропологического метода, вскрыли социальную обусловленность человеческого сознания, подобный подход к религии был уже не просто топтанием на месте, но в известном смысле шагом назад. И не случайно, обнаружив в первых религиозных набросках Фрейда множество созвучных Фейербаху мыслей, мы тем не менее не найдем их дальнейшего углубления и продуктивного развития.

Как мы уже отмечали, Фрейд считал случайность одним из источников суеверия. Аналогичную мысль высказывал и Фейербах. «Случайность, — писал он, — есть... главный предмет религии», таковым его делает то, что «она является чем-то непреднамеренным и произвольным, чем-то независимым от человеческого знания и воли, но в то же время таким, от чего зависит судьба человека»⁴. Правда, по Фрейду, случайность подстерегает человека не только во внешнем, но и во внутреннем (психическом) мире. Собственные поступки и прегрешения часто кажутся человеку случайными, павзапными какой-то неизвестной силой. В действительности же в них нет ничего случайного, они имеют строгую обусловленность, причинность, но источник этой обусловленности лежит за порогом сознания. Так Фрейд подходит к мысли о роли бессознательной сферы в возникновении религиозного мироощущения.

⁴ Фейербах Л. Избр. филос. произведения, с. 49.

Сторонники психоанализа нередко утверждают, что, введя понятие бессознательного, Фрейд революционизировал религиоведение. На самом же деле приоритет в этом вопросе принадлежит отнюдь не Фрейду. За полвека до него Фейербах в «Лекциях о сущности религии» писал, что предметом религии является не только внешняя природа, но и внутренняя природа человека, как нечто независимое и отличное от его воли и разума. Тайна религии, согласно Фейербаху, есть в конце концов лишь тайна сочетания сознания с бессознательным, воли с произвольным в человеке. Человек со своим «Я» или с сознанием стоит на краю бездонной пропасти, являющейся, однако, не чем иным, как его собственным бессознательным существом, представляющим ему чужим. Чувство, охватывающее человека перед лицом этой пропасти и изливающееся в слова изумления: что я такое? откуда? зачем? — по сути дела, и есть религиозное чувство, чувство того, что «Я» ничто без некоего «Не-Я», правда от меня отличного, но тем менее самым интимным образом со мною связанного *много* и, однако, составляющего мое собственное существо. Эта произвольность, неконтролируемость проявлений «Не-Я», перед которыми человек испытывает такую же зависимость и страх, как и перед неуправляемыми стихиями природы, воспринимается людьми как сфера деятельности чуждых, сверхъестественных сил. Именно поэтому в болезнях, как, например, в эпилепсии, в состояниях экстаза, безумия, сумасшествия, люди усматривали откровения бога или божественные явления. Надо заметить, что Фейербах высказал эти мысли задолго до возникновения научных представлений о деятельности мозга и структуре человеческой психики. Заслуга философа как раз и состояла в том, что в противоположность господствовавшим в то время натурфилософским и спиритуалистическим концепциям, рассматривавшим бессознательное как иррациональную основу бытия, он подошел к нему с научно-материалистических позиций. Подчеркнув важность исследования этой малоизученной области человеческой психики, он существенно углубил и расширил представление о гносеологических корнях религии. Не случайно, конспектируя в 1909 г. фейербаховские «Лекции о сущности религии», В. И. Ленин оценил их как превосходное философское (и в то же время простое и ясное) объяснение сути религии⁵.

⁵ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 41—64.

Но нас не должно вводить в заблуждение сходство некоторых взглядов на природу религии у Фрейда и Фейербаха. Для Фейербаха бессознательное было лишь одним из многих корней религии. Не менее важное значение в возникновении религиозных иллюзий он придавал таким психологическим факторам, как чувство зависимости, страх, эгоизм и др. Для Фрейда же бессознательное становится ядром и первоосновой религии, в силу чего и задачу религиоведения он видит в сведении многообразных проявлений религии к психологии бессознательного. Однако на первом этапе своих религиоведческих изысканий, в частности в работе «Психопатология обыденной жизни», Фрейд еще не ставит вопроса о содержании, характере и сущности бессознательных влечений, лежащих в основе религиозного чувства. В «Психопатологии обыденной жизни» мы видим лишь первые, довольно осторожные наметки психоаналитического подхода к проблемам религии.

Несколько позже, в статье «Навязчивые действия и религиозные обряды», которая была опубликована в 1907 г., Фрейд поставил перед собой цель дать сравнительный анализ двух психологических феноменов, один из которых непосредственно относится к религии, другой — к патологии.

Связь религии с патологическими изменениями сознания и поведения была известна задолго до Фрейда. В свое время У. Джемс, обобщая огромный фактический материал, собранный психологами, психиатрами, религиоведами, подчеркивал, что при попытке изучения фактов религиозной жизни невозможно обойти молчанием патологические стороны этих явлений. Характеризуя религиозно настроенных людей, Джемс писал, что их эмоциональная сторона повышена до экзальтации, что их внутренняя жизнь раздираема противоречиями. Многие из верующих подвержены меланхолии в течение большей части своей жизни. Они не знают ни в чем меры, страдают одержимостью, навязчивыми идеями; они впадают в экстаз, слышат голоса, у них бывают видения — словом, они дают целый ряд симптомов патологического характера.

Правда, до начала XX в. сравнения религии с «безумием», с «болезнью души» носили по большей части метафизический характер. Лишь благодаря успехам психиатрии и физиологии высшей нервной деятельности вопрос о связи некоторых форм религиозности с патологическими изменениями сознания смог быть поставлен на научную, эмпирическую основу. Появилась реальная возможность не только описать, но и научно объяснить многие явления религиоз-

ной психологии, дотоле считавшиеся таинственными. Современники Фрейда французские психоневрологи Ж. Шарко, П. Жане, Ч. Бине-Сангле и др. экспериментально доказали родство бесоодержимости, демономании, кликушества с истерией и истерикоэпилепсией. В процессе изучения гипнотических состояний они обратили внимание на сходство результатов применявшейся ими гипнотерапии со случаями «чудесных исцелений». Изучение истерии, наиболее часто встречающегося функционального нарушения психики, также обнаружило общность ее симптомов с явлениями демономании, кликушества, стигматизации. Интересные результаты дало психиатрическое изучение биографий религиозных реформаторов, мистиков и фанатиков. Обнаружилось, что благочестивые видения и экстатические откровения христианских святых и мистиков — это не знак божественной благодати, а результат болезненного состояния помутненного верой сознания. Оказалось, что в основе их одержимости нередко лежало паранойальное развитие личности и другие отклонения от нормы. Одним словом, были обнаружены различные точки соприкосновения религии и патологии.

По всей вероятности, Фрейд был знаком с этой литературой. Во всяком случае, статью «Навязчивые действия и религиозные обряды» он начинает ссылкой на то, что он не первый, кому бросается в глаза сходство между так называемыми навязчивыми действиями нервно больных и обрядами, в которых верующий проявляет свою религиозность.

Изучение психических аномалий, возникающих на религиозной почве, существенно обогатило проблематику научного религиоведения. При этом никому из исследователей не приходило в голову видеть в каждом верующем невротика и уподоблять институт религии гигантскому сумасшедшему дому. Но именно с таких позиций подошел к решению вопроса основатель психоанализа, выразивший свою точку зрения в скандально знаменитой формуле: «Религия — общечеловеческий невроз навязчивости». Что же давало основания для проведения параллелей между столь различными по своей природе, содержанию и функциям явлениям? Фрейд, по существу, не касается этого вопроса, считая его достаточно очевидным. Нам же, чтобы понять направление и ход его рассуждений, необходимо хотя бы схематично охарактеризовать каждое из этих явлений отдельно.

Как известно, культ (а именно его имеет в виду Фрейд, когда он говорит о религиозных обрядах) является неотъемлемой частью религии, ее повседневной, практической стороной. Культ представляет собой совокупность иллюзорно-

практических действий, с помощью которых верующий пытается воздействовать на вымышленные (сверхъестественные) или реально существующие объекты. К культу относятся все виды действий, связанных с религиозно-магическими представлениями: всевозможные обряды, ритуалы, жертвоприношения, посты, молитвы и т. д. Причем все эти действия воспринимаются участниками не в их естественном, а в символическом смысле. Согласно религиозному вероучению, участие в культовых действиях является необходимым условием земного и загробного благополучия верующего. Большое значение придается также строгому соблюдению установленной формы культовых действий. Считается, например, что только точное произнесение молитвы способно обеспечить верующему желаемый результат. Культ, как совокупность стереотипных, привычных действий, относится к одному из наиболее консервативных элементов религии. Многократно повторяясь, он приобретает большую устойчивость, обрастает бытовыми и национальными традициями. Регулярное участие в культовых действиях ведет к формированию у человека стойких привычек, нередко перерастающих в глубокую внутреннюю потребность. Поэтому среди верующих нередко встречаются люди, для которых культ, как привычная форма поведения, является основной связующей нитью с религией.

В клинике психических болезней под неврозом навязчивых состояний понимается совокупность не поддающихся контролю, неотступно преследующих больного мыслей, воспоминаний, страхов, от которых он спасается с помощью так называемого ритуала защиты. Ритуал защиты состоит из навязчиво повторяющихся, стереотипных действий, подчиняющих себе всю жизнь больного. Навязчивые действия — это возникающие в определенной ситуации (например, при одевании или раздевании, отходе ко сну, уходе из дома и т. д.) однотипные движения или поступки, неуместность, бессмысленность которых человек понимает, но устранить самостоятельно не может. Навязчивые действия обычно приобретают для больного защитный характер и воспринимаются им как способ предупреждения неблагоприятных в данной ситуации, но на самом деле вымышленных последствий. Эти действия обрастают множеством мелких деталей и превращаются в своеобразные «ритуалы», «церемонии». Отказ от них вызывает страх и подавленность; напротив, их выполнение сопровождается чувством облегчения и успокоения.

На близость некоторых черт религиозного невротического ритуализма (стереотипность, повторяемость и т. д.)

указывали многие исследователи. Предположение о существовании внутренней связи между этими столь далекими на первый взгляд явлениями выглядело многообещающим. Но Фрейд усмотрел в них не только внешнее, но и внутреннее сходство и на этом основании сделал вывод, что, «проникнув в происхождение невротических церемоний, можно было бы рискнуть по аналогии сделать заключение о душевных процессах, связанных с религиозностью»⁶. Дальнейшие поиски генетических и функциональных связей привели Фрейда к заключению о возможности «определить невроз как индивидуальную религиозность, а религию рассматривать как всеобщий невроз навязчивых состояний»⁷. Разрешению именно этой задачи он и посвятил статью «Навязчивые действия и религиозные обряды», в которой он, по существу, впервые выступил не в привычной ему роли психиатра и психотерапевта, а в роли психолога-религиоведа, исследующего с помощью методов психоаналитического анализа те душевные процессы, которые лежат в основе чувства религиозности.

Сопоставляя ритуализм невротика и верующего, Фрейд писал о том, что «легко видеть, в чем состоит сходство невротической церемонии со священнодействием религиозного ритуала: в угрызениях совести при неисполнении в полной изоляции (запрещение мешать) и в добросовестном выполнении мелочей. Но столь же очевидны и различия, из которых некоторые так резки, что они делают сближение святотатством: большее индивидуальное разнообразие церемоний в противоположность стереотипности религиозного ритуала (молитвы и т. д.); частный характер первого и публичность и общественный характер второго. Но главная разница в том, что маленькие аксессуары религиозной церемонии предполагают символический и разумный смысл, тогда как аксессуары церемоний невротического характера кажутся нелепыми и бессмысленными». «Невроз навязчивости,— заключает Фрейд,— делает здесь полукомическую-полутрагическую карикатуру частной религии»⁸.

При более близком рассмотрении некоторые из этих различий оказываются не столь уж и существенными. Дело в том, что навязчивые действия в действительности не так уж нелепы и бессмысленны, а религиозные обряды далеко не

⁶ Фрейд З. Психологические этюды. Одесса, 1926, с. 10.

⁷ Там же, с. 15.

⁸ Фрейд З. Навязчивые действия и религиозные обряды.— Психотерапия, 1911, № 4/5, с. 27.

столь уж разумны, как это может показаться. Навязчивые действия для невротика полны глубокого смысла и служат для проявления несознанных мотивов и представлений. В то же время рядовой верующий далеко не всегда адекватно понимает смысл осуществляемых им религиозных обрядов. Здесь Фрейд подметил довольно характерную черту религии, а именно разрыв между институционально-установленными и индивидуально-значимыми повседневными формами религиозности. Верующий либо вовсе не знаком с теологическим смыслом того или иного обряда, либо замещает его другим субъективно-значимым для него мотивом. Невротик и верующий, подчеркивал Фрейд, испытывают чувство вины и видят в совершаемых ими действиях защитную меру. И у того и у другого тщательное исполнение церемоний постепенно приобретает первостепенное значение, заслоняя их внутреннее содержание. Но самое существенное сходство, по мнению Фрейда, состоит в том, что в основе как невроза, так и религиозного переживания лежит подавление природных инстинктов. Правда, в первом случае подавляются инстинкты сексуальные, а во втором — эгоистические, социально вредные. Завершая свой анализ, Фрейд приходит к следующему выводу: «На основании этого сходства и аналогии можно было бы смотреть на навязчивый невроз как на патологическую копию развития религии, определить невроз как индивидуальную религиозность, а религию — как всеобщий невроз навязчивых состояний»⁹.

Появление на свет этой небольшой работы Фрейда произвело впечатление разорвавшейся бомбы. Хотя она была выдержана в подчеркнуто объективистском тоне, вывод ее был достаточно ясен: религия — это универсальный невроз навязчивости. Отнеся религию к разряду психопатологических явлений, Фрейд тем самым не только лишил ее привычного ореола святости, но и вообще поставил под сомнение ее право на существование.

Взгляд на религию как на патологию человеческого духа не раз высказывался атеистами прошлого. Эту мысль, как мы уже отмечали, можно обнаружить и в работах Л. Фейербаха. Определяя цели и задачи своего исследования, он писал во введении к «Сущности христианства»: «В предлагаемом сочинении образы религии рассматриваются только как образы, а не как мысли... и не как вещи, т. е. теология рассматривается не как мистическая прагматология, вразрез с христианской мифологией, и не как онтология,

⁹ Там же, с. 54.

вразрез с умозрительной философией религии, а как психопатология»¹⁰. Обремененное религиозными иллюзиями человеческое сознание Фейербах считал больным сознанием, нуждающимся в радикальной терапии. Поэтому свою задачу он видел в том, чтобы вскрыть природу религиозной психопатологии, объяснить болезни человеческой головы и сердца. Но Фейербах был философом и, говоря о патологии религиозного сознания, он имел в виду лишь его искаженную, гипертрофированную в отдельных звеньях, неадекватную реакцию на действительность. Рассуждая о теологии как психопатологии, а о своем труде как терапевтическом, Фейербах был далек от того, чтобы уподобить институт религии гигантскому сумасшедшему дому, а в каждом верующем видеть невротика или психопата.

Фрейд же, заклеивший религию как универсальный невроз навязчивости был прежде всего психиатром и пользовался психиатрическими терминами в их прямом, а не переносном смысле. И хотя, как мы видим, психиатрический подход к изучению отдельных сторон религиозной жизни оказался в ряде случаев весьма продуктивным и обогатил религиозиеведение множеством ценных наблюдений, но как метод решения общетеоретических проблем религии, на что, собственно, и претендовал Фрейд, он был совершенно несостоятельным.

Анализируя навязчивые действия и религиозные обряды, Фрейд опирался на аналогию, уподобление. Аналогия, как известно, является важным звеном в системе средств познавательной деятельности и часто используется в эвристических и экспликативно-дидактических целях. Широкое применение она нашла и при изучении религии, особенно в историко-этнографических и сравнительно-религиоведческих исследованиях. Выявленные учеными аналогии в религиозно-магических верованиях народов, удаленных не только территориально, но и во времени, помогают уточнить общие закономерности развития религии, установить связь различных типов верований с породившими их конкретно-историческими условиями, обнаружить преемственность религиозных идей и традиций, реконструировать первобытные формы верований и т. д.

Однако надо иметь в виду, что еще древние заметили, что «всякое сравнение хромает», что, несмотря на наглядность и кажущуюся убедительность, возможности аналогии как средства приобретения и уточнения знаний довольно ог-

¹⁰ Фейербах Л. Избр. филос. произведения, с. 10.

раничены. Несмотря на эту наглядность, очевидность, убедительность, аналогия дает лишь правдоподобный, но не достоверно истинный результат. «Всякое сравнение,— писал В. И. Ленин,— хромает, это давно известно. Всякое сравнение уподобляет лишь одну сторону или лишь некоторые стороны сравниваемых предметов или понятий, абстрагируя временно и условно другие стороны»¹¹. Отсюда проистекает ненадежность аналогии, возможность подмены достоверного знания правдоподобными умозаключениями. Поэтому использование аналогии как метода аргументации предполагает не только соблюдение ряда методологических требований, но прежде всего строгое выполнение логических правил этой формы вывода. Кроме того, необходимо учитывать также и особенности самой предметной области исследования. В противном случае возможны такие параллели и уподобления, которые мало чем отличаются от игры в «пошлые» аналогии.

Но именно это требование осталось Фрейдом невыполненным. Он игнорировал сложную систему социальных отношений и связей, в которых возникает и воспроизводится религия, ее структурную неоднородность, многообразие ее социально-исторических форм. Он не проводил грани между религией как идеологическим и институциональным образованием и религиозностью как ее индивидуально-психологическим проявлением, необоснованно сведя и ту и другую к культовой практике верующих. В результате наблюдения над явлениями одного уровня были перенесены на другой, сходство навязчивых действий и религиозных обрядов было воспринято как доказательство принципиальной общности невроза и религии.

Увлеченный совпадением чисто внешних атрибутов, Фрейд игнорировал качественные различия религии и невроза, исключая возможность их прямого уподобления. В результате аналогия из эвристического и экспликативного метода познания превратилась у Фрейда в универсальный объяснительный принцип, в средство верификации заведомо ложной идеи, согласно которой и неврозы, и высшие достижения человеческого духа инициируются общим источником — энергией первичных влечений. Фрейд считал, что и невроз и религия являются бессознательной реакцией человека на подавление этих влечений. Разница состоит лишь в том, что в основе первого лежат преимущественно сексуальные влечения, а в основе второй — эгоистические. В от-

¹¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 10, с. 358.

лично от невроза, при котором человек в одиночку сражается с фантомами своего сознания или, точнее, бессознательного, религия, по мнению Фрейда, является средством коллективной борьбы людей с индивидуальными разрушительными тенденциями и потому может быть квалифицирована как форма коллективного невроза.

Взгляды Фрейда вызвали бурю негодования как в богословских, так и в научных кругах. Критика специалистов была столь единодушной, что в одной из своих более поздних работ Фрейд вынужден был признать что «существо религии... не исчерпывается этой аналогией», что «индивидуальная патология не является полноценной параллелью для понимания социальных феноменов»¹². Но отказаться от своих взглядов Фрейд уже не мог. Его трактовка невротической природы религии лежала в основании религиозоведческой концепции психоанализа, и отказ от нее означал бы крушение всей конструкции в целом. Оправдывая свою верность весьма сомнительной аналогии, Фрейд утверждал, что многие «моменты и обстоятельства в возникновении и развитии религии становятся понятными и ясными именно на пути такого сопоставления»¹³.

В религиозоведческих исследованиях можно найти немало неудачных аналогий, порождающих ошибки, а порой и лженаучные теории. Так, например, современный французский ученый Жан Гюйо, сопоставив поведение животных и человека, пришел к заключению, что истоки религии следует искать в смутном и туманном сознании животных. По сути дела, к такого же рода псевдонаучным аналогиям относится и вывод Фрейда о религии как универсальном неврозе навязчивости. В самом деле, Фрейд допустил здесь несколько ошибок. Во-первых, им не было соблюдено общелогическое требование сходства уподобляемых явлений в существенных признаках. Угрызения совести, изоляция, добровольное выполнение мелочей, отказ от удовлетворения природных инстинктов, якобы присущие поведению и верующего и невротика, в действительности не относятся к существенным признакам, поскольку ни один из них не вскрывает подлинной природы сопоставляемых явлений. Во-вторых, подобно тому как Гюйо не видел принципиальной разницы между психикой животных и человека, Фрейд не усматривал существенного различия между нормой и патологией, социальными и индивидуально-психологическими

¹² Фрейд З. Будущность одной иллюзии.— Атенст, 1928, № 32, с. 88.

¹³ Там же.

явлениями. Наконец, частный вывод, полученный применительно к одному из проявлений религиозности — культовой деятельности верующего, он распространил на религию в целом.

Применение аналогии в религиозноведческом исследовании требует особой осторожности, поскольку в данной области на выбор объектов уподобления, отбор существенных и несущественных признаков огромное влияние оказывает субъективный фактор. В этом легко убедиться, читая Фрейда. Создается впечатление, что заключительный вывод им был постулирован заранее и отбирались лишь те признаки, которые на него работали.

Первое, что бросается в глаза при знакомстве с анализируемой нами работой Фрейда, — это узость и однобокость его трактовки религии. В этом сказались, по-видимому, и известные пробелы в образовании, и философский идеализм, присущий его пониманию социального. Фрейд никогда систематически не занимался изучением проблем религии на теоретическом уровне, а те формализованные проявления религиозной жизни, с которыми он сталкивался в повседневной жизни, укрепили его взгляд на религию как на систему утомительных обрядов, архаических обычаев и традиций.

Религия — сложное социальное образование, характеризующееся разветвленной и многослойной структурой. Она включает в себя многообразные явления религиозного сознания: идеологию, психологию, сложную систему культовых обрядов и связанных с ними материальных объектов, разнообразные организационные формы. Будучи неотъемлемой частью любой религии, культ не является тем не менее ни единственным, ни определяющим ее компонентом. В конечном счете типы и формы культа всегда выступают как производное от системы религиозных представлений, характерных для данной религии. Все эти сложные связи и переплетения, все многообразие конкретно-исторических форм религии полностью выпали из поля зрения Фрейда, тем самым заранее предопределив конечный результат его исследования.

Столь же односторонней была трактовка и религиозности. Фрейд верно подметил формализованность массовой религиозности, углубление разрыва между институционально-установленными и индивидуально-значимыми повседневными формами религии. Однако здесь религиозность не тождественна ритуализму, ибо в противном случае она перестает быть религиозностью в собственном смысле слова и превра-

щается либо в болезнь, либо в конформистское приспособление к общепринятым формам поведения. Иными словами, здесь нелепо говорить об угрызениях совести, добровольном выполнении мелочей и прочих признаках, сближающих, по мнению Фрейда, религию с неврозом.

2

Происхождение религии

Размывание граней между индивидуальным и общественным, психологическим и социальным, нормой и патологией, здоровьем и болезнью послужило методологической предпосылкой для широкой серии историко-психологических параллелей, легших в основу психоаналитической концепции происхождения религии. Эта концепция впервые была изложена Фрейдом в четырех очерках, опубликованных в «Имаго», а затем объединенных под общим названием «Тотем и табу». Теорию происхождения религии Фрейд разрабатывал на материале тотемизма, одной из наиболее ранних форм религиозных верований. Чем объяснить, спрашивал он, что дикари относятся к животному-тотему как к своему предку, откуда взялся у них обычай раз в год убивать, поедать и затем оплакивать тотемное животное? Ответить на эти вопросы, по мнению Фрейда, помогает анализ детских фобий, этого инфантильного прообраза первобытного тотемизма.

В работе «Тотем и табу» Фрейд, по собственному определению, попытался «разработать с помощью психоанализа проблему психологии народов, которая вела непосредственно к происхождению важнейших культурных установлений, государственных порядков, нравственности, религии, а также и к запретам кровосмесительства и велениям совести»¹⁴. Для решения этой титанической задачи Фрейд обратился не к хорошо известной ему древнегреческой мифологии, а к совершенно новому материалу — верованиям и обычаям наиболее отсталых народов мира. Трудно сказать, что непосредственно определило этот выбор, неожиданный даже для его ближайших учеников. Но, как бы то ни было, нельзя не отдать должное научной интуиции Фрейда, увидевшего в тотемизме ключ к происхождению важнейших «культурных установлений».

В сравнении с известной Фрейду религией древних греков или «нордической» мифологией, занимавшей в это вре-

¹⁴ Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. М.; Пг., 1923, с. 45.

мя Юнга, тотемизм обладал рядом существенных преимуществ. Он сохранился у многих ныне живущих народов, а его отголоски в современных развитых религиях указывают на то, что на определенном этапе общественного развития через него прошли все культурные народы. Связь тотемизма с наиболее архаичными формами социальной организации — раннеродовым строем — позволяла предположить, что он является древнейшим из известных науке человеческих институтов и может служить основой для реконструкции первобытной истории и культуры.

Эта архаическая форма религии существовала у многих народов Юго-Восточной Азии, Северной Америки, Африки. В ее основе лежала вера в тесную родственную связь родовой группы с определенным видом животных (реже растений), от которого она якобы произошла и именем которого называлась. Тотемизм был тесно связан с экзогамией системой определенных табу (запретов) убивать и поедать тотемное животное, обрядами интичиума (размножения тотема), а также инициацией (ритуальным посвящением подростков в полноправные члены рода) и рядом других первобытных институтов.

В конце XIX — начале XX в. проблема происхождения и сущности тотемизма стала центральной в буржуазной этнографии и сравнительном религиоведении. К началу XX в. было накоплено такое количество фактического материала, что появилась насущная потребность в обобщающих работах. В 1910 г. вышел в свет четырехтомный труд Дж. Фрезера «Тотемизм и экзогамия», в 1912 г. — обстоятельное исследование Э. Дюркгейма «Элементарные формы религии». О тотемизме писали также В. Вунд, С. Рейнах, А. Лэнг и другие исследователи. Став объектом научного рассмотрения, тотемизм породил множество теорий и гипотез. Завязалась острая дискуссия, очень скоро переросшая рамки сугубо академических споров. В 1912 г. американский этнограф А. Гольденвейзер предложил В. Шмидту предоставить страницы «Антропоса» (католического историко-этнографического журнала) для широкой дискуссии о тотемизме. Шмидт охотно согласился. В этой дискуссии, продолжавшейся 15 лет, приняли участие крупнейшие специалисты Европы и Америки.

Фрейд был хорошо знаком с современной ему историко-религиоведческой и этнографической литературой по проблеме тотемизма. Осуществленный им обзор теории происхождения тотемизма не потерял научного значения и в наши дни. Правда, ни одна из этих теорий не удовлетворяла

Фрейда, ибо, с его точки зрения, все они были слишком рациональными. Даже так называемые психологические теории, предложенные Вундтом, Воасом, Фрезером, не раскрывали, по мнению Фрейда, чувственной природы этого явления. Психологические теории связывали возникновение тотемизма с верой в духов, со страхом перед демонами, т. е., по существу, отождествляли тотемизм с анимизмом.

Критикуя подобный подход к проблеме тотемизма, Фрейд проявил известную проницательность. Согласно Фрейду, все существующие теории не раскрывали глубинных истоков тотемизма, и, чтобы заполнить этот пробел, он берет на себя смелую попытку осветить при помощи психоаналитического метода то, что оставалось темным и сомнительным в психологии народов. Он совершенно обоснованно указывал, что «ни страх, ни демоны не могут в психологии иметь значение последних причин, не поддающихся уже далее никакому разложению; было бы иначе, если бы демоны действительно существовали, но мы ведь знаем, что они сами, как и боги, являются созданием душевных сил человека; они созданы от чего-то и из чего-то»¹⁵. Фрейд здесь вскрыл самые глубины проблемы. Действительно, вера в духов, страх перед демонами и т. п. являются вторичным, к тому же исторически более поздним, образованием. Изучение сущности тотемизма, по мнению Фрейда, должно быть как историческим, так и психологическим. Чтобы понять сущность тотемизма и связанных с ним табу, необходимо уловить нисходящую линию его исторического развития, установить исходную форму и выделить ее внутреннее ядро. Но как это сделать? Этот вопрос был камнем преткновения для многих исследователей, но не для Фрейда, ибо проблема метода исследования была им решена раз и навсегда применительно ко всем явлениям действительности, как психологическим, так и социально-культурным, как ныне существующим так и ретроспективным. Ключ к тайне тотемизма и табу дает «исследование бессознательной части индивидуальной душевной жизни», т. е. психоанализ.

Как мы уже говорили, в конце XIX — начале XX в. тотемизм стал объектом живого интереса научной общественности. Сам термин впервые появился в конце XVII в. в работе Лэнга «Путешествия и странствия индийского переводчика и купца» для обозначения веры в родство людей с животными. Однако длительное время к этому явлению относились как к некоему курьезу. Подлинное значение тотемизма

¹⁵ Фрейд Э. Тотем и табу. М.; Пг., 1924, с. 39.

мизма для науки было открыто шотландским юристом Дж. Ф. Мак-Леннаном в работе «Почитание животных и растений» (1869). В дальнейшем интерес к тотемизму особенно возрос в связи с расширением этнографических исследований в Юго-Восточной Азии и в Австралии. Труды Л. Файсона и А. Хаута, Б. Спенсера, Ф. Гиллена и других исследователей составили «золотой фонд» данных о классической форме тотемизма, открыли перед наукой мир, который в полном смысле слова стал «живым ключом» к раскрытию тайн первобытной истории. Став объектом научного исследования, тотемизм породил множество теорий в зависимости от того, какая тотемная группировка считалась древнейшей, на каком элементе тотемистического комплекса акцентировал внимание исследователь. Не избежал этих противоречий и Фрезер, который неоднократно менял свою трактовку тотемизма, присоединяясь к сторонникам то социологической, то психологической школы. Эти колебания ученого, ни в коей мере не умаляющие его заслуг в области этнографии и религиоведения, наложили известный отпечаток на его работы «Золотая ветвь» и «Тотемизм и экзогамия», которые, в сущности, представляют собой гигантские каталоги фактов,— фактов часто противоречивых, не всегда достоверных, порой неверно интерпретированных, фактов, среди которых любой исследователь может найти то, что в наибольшей степени отвечает его склонностям. Именно так и поступил Фрейд, отобрав из коллекции Фрезера только то, что работало на теорию психоанализа.

Слабая профессиональная подготовка психоаналитика в проблематике тотемизма, по мнению Фрейда,— это все же наименьшее из зол, связанных с ее решением. Главная трудность состоит в том, что имеющиеся в распоряжении науки этнографические данные чрезвычайно запутанны и разноречивы — настолько, что нет почти ни одного положения, по поводу которого не приходится говорить об исключениях и противоречиях. Значительная часть этнографического материала, отмечает Фрейд, была собрана путешественниками и миссионерами, не обладавшими достаточной подготовкой, а порой и сознательно фальсифицировавшими факты в угоду какой-то религиозной идее. Обрабатывающие эти данные ученые со своей стороны привносят в их интерпретацию элемент субъективизма и предвзятости. Современному цивилизованному человеку вообще трудно понять дикаря. К тому же и сами дикари неохотно посвящают чужаков в свои тайны. Наконец, необходимо иметь в виду и то, что примитивные народы, как и цивилизованные, име-

ют свою историю. Их первоначальные идеи прошли долгий путь эволюции, и потому, приступая к реконструкции первобытной истории, невероятно трудно отделить действительные архаизмы от последующих наслоений и искажений.

Нельзя не согласиться с Фрейдом в оценке репрезентативности этнографического материала и связанных с этим для исследователя первобытности затруднениями. Однако объективные трудности научного анализа ни в коей мере не могут служить оправданием некомпетентности, а тем более произвола в отборе и осмыслении фактов. Фрейд же, несмотря на благие намерения, в своем исследовании допустил обе эти непростительные для ученого ошибки.

Исследователи творчества Фрейда, как критики, так и доброжелатели, единодушно отмечают серьезные просчеты в подборе источников, положенных в основу его концепции. Как ни серьезны претензии Фрейда к этнографам, историкам, религиоведам по части качества собранных ими фактов и их интерпретации, тем не менее нельзя забывать, что в начале XX в. этот материал представлял собой значительный научный интерес и послужил основой для оригинальных исследований в области психологии и философии религии.

В основе исследования сущности и природы тотемизма у Фрейда положена идея о принципиальном сходстве явлений общественной и индивидуальной психологии. «В душевной жизни народов,— пишет он,— должны быть открыты... подобные процессы и связи, какие были выявлены при помощи психоанализа у индивидуума»¹⁶. К этому выводу, ставшему отправной точкой его культурологических изысканий, Фрейд пришел уже в первых своих работах — «Толкование сновидений» и «Психотерапия обыденной жизни». В поисках символики бессознательного он часто обращался к исторически сложившимся устойчивым языковым формам, к мифологическим и сказочным сюжетам. «Психоаналитическое исследование,— отмечал он,— с самого начала указывало на аналогию и сходство результатов работ в области душевной жизни отдельного индивида с результатами исследования психологии народов»¹⁷. Эта аналогия и привела Фрейда к мысли исследовать средствами психоанализа идеологические и социально-психологические явления. Если индивидуально-психологические явления (сновидения, фантазии т. д.) могут быть поняты с помощью социокультур-

¹⁶ Там же, с. 13.

¹⁷ Там же, с. 17.

ных образований (языка, фольклора, мифов и т. д.), то почему бы в свою очередь не попытаться провести исследование в обратном направлении, почему нельзя понять последние с помощью первых? Фрейд поставил перед собой еще более смелую задачу: «осветить при помощи сложившихся в психоанализе взглядов то, что осталось темным и сомнительным в психологии народов», а именно генезис, возникновение религии, морали, права. Здесь закономерно возникает вопрос: а правомерно ли приложение психоанализа как метода исследования бессознательной части индивидуальной душевной жизни к продуктам социально-исторического развития человечества? Сам Фрейд отвечал на этот вопрос утвердительно. Для него, как и для многих психологов-идеалистов, общество было всего лишь механической суммой изолированных индивидов, вступающих между собой в контакт под давлением тех или иных обстоятельств. Соответственно идеологию, культуру, социальную организацию Фрейд рассматривал не как производное от материальной жизни общества, а как продукт духовной деятельности отдельных индивидов. Поэтому смысл изучения феноменов социально-исторического и культурного развития Фрейд видел в том, чтобы вычленив в них исходное индивидуально-психологическое ядро, а затем подвергнуть его анализу с помощью принятой методологии психоанализа.

Но техника психоанализа, как мы помним, не просто индивидуально ориентирована. Она возникла из потребностей изучения и лечения неврозов, т. е. с самого начала была направлена на выявление патологических отклонений, на болезнь. Естественно, возникает вопрос: а правомерно ли использовать метод выявления психопатологии при изучении нормальных, а тем более социальных явлений? Этот упрек неоднократно и не без оснований предъявлялся Фрейду. Однако сам он был твердо убежден в допустимости и обоснованности такого приема.

Приступая к работе над своей историко-религиоведческой концепцией, Фрейд сознавал трудности, связанные с осуществлением задуманного им исследования: противоречивость и недостоверность собранного путешественниками и миссионерами этнографического материала, сложность реконструкции на его основе исходных идеологических и институциональных форм, отсутствие необходимого профессионализма и навыков работы с историко-этнографическими и религиоведческими источниками, необходимость преодоления цехового сопротивления специалистов и т. д. Предвидя возможные обвинения в дилетантизме, Фрейд

предупредительно писал, что его работы представляют собой «первый шаг автора на чуждой ему почве», что они ни в коей мере не претендуют на исчерпывающее решение проблемы, что цель их прибавить «новый момент» к известным уже или еще не открытым источникам религии, нравственности и общества.

В чем же состоял этот «новый момент»? С помощью каких приемов и методов собирался Фрейд раскрыть «то, что осталось темным или сомнительным в психологии народов?»

Тремя китами, поддерживающими причудливые построения Фрейда, явились уподобления психики первобытного человека и ребенка, ребенка и невротика, невротика и первобытного человека. Упростив этот ряд, Фрейд получил замкнутую цепь: дикарь—ребенок—невротик—дикарь, ставшую отправным пунктом его социокультурных и историко-религиоведческих изысканий. В основе этой цепи уподоблений лежал трансформированный в психоаналитическом духе «основной биогенетический закон» Геккеля, согласно которому каждая органическая форма в своем индивидуальном развитии (онтогенез) сокращенно повторяет основные фазы эволюции вида (филогенез). В начале XX в. работы Геккеля пользовались широкой популярностью в среде интеллигенции, которая увидела в идее тождества разворачивающихся в онтогенезе и филогенезе процессов решение не только естественнонаучных, но и общественно-исторических проблем. Сформулированный первоначально для биологических форм биогенетический закон без должной корректировки вскоре был перенесен в область социальных наук. Здесь он трансформировался в идею параллелизма индивидуального и исторического развития, согласно которой созревание психики индивида рассматривалось как сжатое во времени повторение духовной эволюции человечества. Механически перенеся диалектику эволюции биологических видов на социальные явления, представители общественных наук видели в идее торжества разворачивающихся в онтогенезе и филогенезе процессов решение многих социально-исторических и индивидуально-психологических проблем.

В начале XX в. многие крупные психологи, социологи, историки, этнографы отдали дань этой популярной теории. Ее трактовка не была однозначной. Эволюционисты-оптимисты рассматривали развитие как непрерывное движение от простого к сложному, от несовершенного к совершенному; эволюционисты-пессимисты видели в наследуемом грузе прошлого непреодолимое препятствие на пути прогрессивного развития человека и общества. Фрейд склонялся ко вто-

рому из этих направлений и рассматривал прошлое как тяжкое, мрачное бремя, которое продолжает управлять настоящим.

В каждом цивилизованном человеке, утверждал Фрейд, сидит дикарь. И это утверждение не было для основателя психоанализа простой метафорой. Фрейд разделял глубоко ошибочное представление о существовании «массовой психики», хранящей филогенетический родовой опыт. Этот опыт, в котором спрессована тысячелетняя история человечества, передается из поколения в поколение с помощью механизмов наследственности. Каждый человек, по мнению Фрейда, от рождения несет в себе груз архаического наследия человечества, который «включает не только предрасположения, но и идейное содержание, следы воспоминаний, опыта прежних поколений»¹⁸.

Согласно Фрейду, отложившееся в бессознательной сфере психическое наследие прошлого не остается бездейственным. Оно постоянно дает о себе знать, проявляясь во множестве замаскированных форм. Наиболее явственно это архаическое прошлое обнаруживает себя в моменты, когда контроль со стороны сознания по тем или иным причинам ослаблен. Таким универсальным, присущим всем людям состоянием является, как известно, сон. Поэтому первым местопребыванием прошлого в духовной жизни человека Фрейд считал именно сновидения. Справедливости ради следует отметить, что задолго до Фрейда сходные мысли о природе сновидений высказывал Платон, а затем Ницше. В работе «Рождение трагедии» Ницше писал, что сновидения возвращают нас к темным истокам, из которых берет начало человеческая культура, что во сне оживают следы первобытной памяти человечества. В том же духе высказывался и Фрейд. «Работа сновидений,— писал он,— возвращает нас к доисторическому времени двойного рода: во-первых, это индивидуальный доисторический период, детство, во-вторых... это филогенетическая доисторическая эпоха»¹⁹. Фрейд рассматривал сон как пример регрессии, возвращения к прошлому, как форму возрождения древних инстинктивных импульсов, как реставрацию «первобытного нарциссизма». Эта точка зрения опиралась на обнаруженное психоанализом сходство между символикой сновидений современного человека (прежде всего невротика) и обычаями первобытных народов. Сексуальные символы сновидений, по мнению Фрейда,

¹⁸ Freud S. *Moses and Monotheism*. N. Y., 1939, p. 157.

¹⁹ Фрейд З. Лекции по введению в психоанализа. М.: Пг., 1923, т. 1, с. 207.

имеют аналоги в мифологии, магических ритуалах, бытовых церемониях прошлого, из чего можно заключить, что их питают одни и те же психические истоки. Сходство сексуальной символики сновидений с мифологией древних народов указывает, по мнению Фрейда на то, что они черпают свое содержание из одного и того же источника, поэтому анализ одного из них может служить аналогом для понимания другого. Анализ сновидений, утверждал Фрейд, должен раскрыть человеческое архаическое наследие, то, что психически является в нем врожденным. Не случайно «Толкование сновидений» занимает в психоанализе столь большое место и является, по меткому замечанию Ф. Риффа, своеобразной археологией, откапывающей «психические древности».

Другим местопребыванием прошлого Фрейд считал детство. Аналогия между зарей цивилизации и детством человечества, между дикарем и ребенком, восходящая к Руссо, приобрела в начале XX в. широкую популярность среди представителей общественных наук, механически переносивших диалектику эволюции биологических видов (вспомним биогенетический закон, сформулированный немецким биологом-дарвинистом Эрнстом Геккелем) в область социального развития. Эту аналогию широко использовали Вундт, Фрезер, Тейлор, Аткинсон, Смит и другие исследователи первобытной культуры. В общей психологии идея параллелизма индивидуального и видового развития нашла воплощение в теории рекапитуляций, разрабатывавшейся Д. Болдуином, Т. Рибо, С. Холлом и другими видными психологами того времени. Суть ее состояла в том, что ребенок в процессе роста вкратце повторяет путь духовного развития человечества, последовательно двигаясь от дологических и религиозно-магических форм мировосприятия к современному научному мышлению.

В психологии теория рекапитуляции была известным шагом вперед, поскольку она рассматривала становление личности, сознания в понятиях истории культуры, т. е. не как процесс индивидуального созревания, а как результат воздействия на личность надиндивидуальных законов, управляющих человеческим обществом и его культурой. Сторонники теории рекапитуляции стремились дополнить эволюционно-биологическое объяснение психического развития культурно-историческим. Однако широкие культурно-исторические параллели, к которым они прибегали для объяснения законов психического развития, в большинстве случаев оказывались бесплодными. С одной стороны, это объяснялось

идеалистической трактовкой человеческого общества и его движущих сил, с другой — недооценкой роли воспитания и обучения как факторов становления личности. Сторонники биогенетической концепции в конечном счете с неизбежностью приходили к признанию ведущей роли врожденных, природных факторов. Развитие личности приравнивалось к созреванию, основные стадии и пределы которого заранее предопределены (ведь ребенок, реализуя наследственные предрасположения, лишь повторяет исторический путь человечества). Обучение, воспитание рассматривалось ими не как определяющее, а как сопутствующее условие, смысл которого состоит лишь в выявлении изначальной природной детерминации развития. Так, например, американский психолог С. Холл, разрабатывавший проблемы педагогической психологии, основной функцией воспитания считал не столько приобщение ребенка к культуре, сколько создание условий для быстрого и безболезненного прохождения ребенком неизбежных в процессе развития стадий первобытного анимизма, магии и религии.

В русле этого направления оценивал развитие ребенка и Фрейд, полагавший, что каждый индивид в своем детстве так или иначе вкратце повторяет развитие человеческого рода. В период детства человек, по мнению Фрейда, должен проделать огромный путь развития от каменного века до участия в современной цивилизации. Стадии и пределы этого развития предопределены всем ходом человеческой истории. Предопределены настолько, что Фрейд, разделявший позитивистскую концепцию истории, согласно которой человечество в своем духовном развитии движется от анимизма через религию к науке, считал возможным провести параллель между ступенями развития человеческого мирозерцания и стадиями либидозного развития отдельного индивида. В интерпретации Фрейда анимистическая фаза в истории культуры соответствует «младенческому нарциссизму», религиозная — детской привязанности к родителям, научная — зрелости индивида, приспособившегося к требованиям реальности. Таким образом, согласно воззрениям Фрейда, прошлое человечества имеет свой аналог в детстве индивида и, наоборот, детство индивида — это лишь спрессованное во времени прошлое человеческого рода. Именно отсюда и возникает у основателя психоанализа искушение «разгадать первоначальный смысл тотемизма» по его «инфантильным следам».

Третьим прибежищем прошлого, согласно Фрейду, является болезнь. Взгляд на психическое расстройство как на

«регрессию», возвращение психики на более низкие ступени развития не был оригинальным. Эту идею еще в начале XIX в. отстаивал немецкий психолог-идеалист К. Г. Карус. Позднее аналогичную точку зрения развивал английский невролог Х. Джексон, французские психологи Т. А. Рибо и П. Жане и др. Но, по-видимому, наиболее близкую для себя интерпретацию Фрейд нашел в работах одного из основателей так называемой психологии народов, немецкого философа-идеалиста М. Лацаруса, рассматривавшего психическое заболевание как погружение в фантастический мир «естественного человека». Суммировав и доведя эти идеи до логического конца, Фрейд пришел к прямому отождествлению ненормальности с первобытностью. «Сравнение,— писал он в „Тотеме и табу“,— должно открыть большое сходство «психологии первобытных народов», как ее показывает нам этнография, с психологией невротика, насколько мы с ней познакомились благодаря психоанализу»²⁰. Как мы помним, сам невроз в интерпретации Фрейда есть не что иное, как «специфическое заболевание сексуальной функции», «следствие аномального развития либидо», результат неудовлетворительного вытеснения инфантильной сексуальности. Фрейд утверждал, что основной комплекс невроза заключается в отношении к родителям, находящимся во власти ипцестуозных желаний, т. е. является тем самым комплексом, который присущ любому ребенку и который должен быть преодолен в процессе его роста и развития.

Круг, как мы видим, замкнулся. Цепь аналогий и уподоблений привела в конце концов Фрейда к следующему, чрезвычайно важному для понимания методологии и логики его исследования выводу. А именно: поскольку основные характеристики табу и невроза навязчивости совпадают, а психологический механизм образования невроза известен, Фрейд решает по аналогии с неврозом смоделировать механизм действия табу. Согласно психоанализу, компульсивный (навязчивый) невроз возникает вследствие подавления в детстве какого-либо сильного влечения. Ребенку, например, вопреки запретам родителей нравится трогать свой половой орган. Запрещение усвоено, поскольку запрет исходит от любимых лиц. Но первоначальное влечение от этого не исчезло, оно просто подверглось вытеснению, перешло в бессознательное. В результате конфликта между осознанным запретом и бессознательным влечением создается психическая фиксация, в основе которой лежит амбивалентное от-

²⁰ Фрейд З. Тотем и табу, с. 15.

ношение индивида к объекту влечения и связанному с ним действию. Поскольку конфликт не может быть разрешен прямым путем, стремящееся к реализации подавленное влечение перемещается на другие, замещающие его объекты. Соответственно меняет свою направленность и внутренний запрет, захватывая в поле своего действия все новые и новые области. При особой напряженности и длительности такой борьбы возникает невроз. Навязчивое действие становится компромиссным образованием, в замаскированной форме дающим выход бессознательному амбивалентному импульсу.

Здесь же сразу возникает вопрос о том, в каких же моментах инфантильного опыта Фрейд пытается обнаружить отголоски первобытной истории. Необходимый материал для реконструкции далекого прошлого дают, с его точки зрения, детские фобии, которые проявляются в патологическом немотивированном страхе ребенка перед каким-либо определенным видом животных. Психоаналитическое исследование подобных случаев, осуществленное Фрейдом и его учениками (Ранком, Абрахамом и др.), обнаружило, что «страх, по существу, относился к отцу, если исследуемые дети были мальчиками», и только в случае переноса этого страха на животное²¹. Дабы не быть голословным, Фрейд приводит в качестве примера осуществленный им анализ фобии пятилетнего мальчика, известный в психоаналитической литературе как случай с маленьким Гансом.

В пятилетнем возрасте у мальчика развился патологический страх перед лошадьми. Он отказывался выходить на улицу, боялся, что лошадь придет в его комнату и укусит его. В процессе психоанализа было установлено, что страх перед лошадьми, навязчивое желание, чтобы лошадь упала (умерла), в действительности прикрывают враждебные чувства ребенка по отношению к собственному отцу. Как же произошел этот сдвиг? Ребенок, утверждает Фрейд, «находится в двойственной амбивалентной направленности чувств к отцу»²². Он одновременно и любит и ненавидит его, как конкурента в симпатиях к матери, на которую в темном предчувствии направлены зарождающиеся сексуальные желания²³.

Этот непереносимый для ребенка конфликт полярно направленных переживаний разрешается путем переноса негативных чувств по отношению к отцу на суррогат отца, т. е.

²¹ Там же, с. 137—138.

²² Там же, с. 139.

²³ См.: Там же.

на какое-либо животное, в данном случае лошадь. «Можно высказать предположение,— пишет Фрейд,— что в этих фобиях животных у детей вновь повторяются в негативном выражении некоторые черты тотемизма»²⁴. В том, что такая параллель не беспочвенна, Фрейда убеждает тот факт, что и сами первобытные народы называют тотемное животное своим предком и прародителем.

Сущность тотемизма Фрейд усматривает в тайне тотемистической трапезы. Как известно, раз в год члены тотемного клана, в обычное время тщательно оберегающие жизнь своего животного-тотема, коллективно умервщляют его и съедают. Событие это сопровождается сначала скорбным оплакиванием тотема, а затем буйной радостью всех присутствующих. Торжественное нарушение запрета убивать и использовать в пищу тотемное животное наводит Фрейда на мысль, что праздник этот имеет какой-то аналог в действительности, что за символическими действиями дикарей скрывается какое-то реальное событие человеческой истории. Напомним, что, согласно психоанализу, любые, даже самые абсурдные, действия невротика имеют какой-то вполне реальный жизненно важный для него смысл. Поэтому задача психоаналитика состоит в том, чтобы в сложном переплетении невротических замещений, переносов обнаружить замаскированный источник психологической травматизации больного. Аналогично перевод тотемистической символики на язык «реальных» событий приводит Фрейда к созданию гипотезы, которая хотя и «может показаться фантастической, но имеет то преимущество, что создает неожиданное единство между разрозненными до того рядами феноменов»²⁵.

В законченном виде реконструкция событий, связанных с возникновением тотемизма, выглядит следующим образом: «В один прекрасный день изгнанные братья соединились, убили и съели отца и положили, таким образом, конец отцовской орде. Они осмелились и сообща совершили то, что было бы невозможно каждому в отдельности. Может быть, культурный прогресс, умение владеть новым оружием, дал им чувство превосходства. То, что они, кроме того, съели убитого, вполне естественно для каннибалов-дикарей.

Жестокий праотец был, несомненно, образцом, которому завидовал и которого боялся каждый из братьев. В акте поедания они осуществляют отождествление с ним, каждый

²⁴ Там же.

²⁵ Там же, с. 150.

из них усвоил себе часть его силы. Тотемистическая трапеза, может быть первое празднество человечества, была повторением и воспоминанием этого замечательного преступного деяния, от которого многое взяло свое начало: социальные организации, нравственные ограничения и религия»²⁶.

Дабы эта кровавая история выглядела более достоверно, Фрейд выдвигает предположение о том, что «объединившиеся братья находились во власти тех же противоречивых чувств к отцу, которые мы можем доказать у каждого из наших детей и у наших невротиков как содержание амбивалентности отцовского комплекса»²⁷. С одной стороны, они ненавидели отца, стоявшего на пути удовлетворения их честолюбивых стремлений к власти и их сексуальных вожделений. С другой стороны, они любили его, восхищались его силой и могуществом. В акте отождествления им удалось утолить лишь ненависть и чувство соперничества. Напротив, нежные чувства к жертве не только не исчезли, но даже усилились. Братья внезапно ощутили острое раскаяние. «Мертвый стал сильнее живого. Пытаясь справиться с мучительным чувством вины, братья, подобно классическим невротикам, начали налагать на себя всевозможные ограничения. Они добровольно отказывались от принадлежавших отцу женщин (табу инцеста). Отвергнув подрывающее единство сексуальное соперничество, они тем самым положили начало социальной организации. В то же время раскаявшиеся братья переносят свои не находящие разрядки положительные чувства к отцу на его суррогат — животное точно так же, как это сделал уже известный нам маленький Ганс. Оберегая и задабривая животное-тотем, братья осуществляют своего рода примирение со своей жертвой и дают выход гнетущим чувствам вины и раскаяния. Так возникает религия».

«Тотемистическая религия, — пишет Фрейд, — произошла из сознания вины сыновей, как попытка успокоить это чувство и умиловить оскорбленного отца поздним послушанием»²⁸.

Но тотемизм впитал в себя не только раскаяние и жажду искупления, в нем воплотились также воспоминания о великом триумфе сыновей над поверженным отцом. Тотемистическая трапеза, отменявшая все табу, в символической форме воспроизводит убийство отца (родоначальника, пред-

²⁶ Там же, с. 151.

²⁷ Там же, с. 152.

²⁸ Там же, с. 154.

ка) и тем самым дает выход как сыновьей скорби, так и ликованию победителей. Так, «великое злодеяние» стало поворотным пунктом человеческой истории, дав толчок становлению человеческой цивилизации, религии, нравственности, социальной организации. «Общество,— заключает Фрейд,— покоится теперь на соучастии в совместно совершенном преступлении, религия — на сознании вины и раскаянии, нравственность — отчасти на потребностях этого общества, отчасти на раскаянии, требуемом сознанием вины»²⁹. Но Фрейд понимал, что выведенная таким образом идея о комплексе Эдипа как изначальном ядре тотемизма не может быть воспринята иначе как очередной психоаналитический анекдот, что подобный вывод не убедит не только непсихоаналитиков, но и диссидентов из швейцарской группы, возглавляемой Юнгом.

Необходимо было найти опору в этнографии, антропологии и истории. И Фрейд нашел ее в коллекции этнографических фактов английского этнографа-религиоведа Дж. Фрезера, в концепции происхождения жертвенных трапез шотландского археолога и историка религии Р. Смита и в теории «циклопической семьи» шотландского этнографа и антрополога Дж. Аткинсона, в свою очередь опиравшегося на учение Ч. Дарвина.

Оценивая фактологическую базу «Тотема и табу», Ф. Рифф как-то заметил, что Фрейд черпал материал для своей книги главным образом из области «этнографических анекдотов и курьезов». Действительно, из гигантской коллекции фактов, собранных Дж. Фрезером в четырехтомной работе «Тотемизм и экзогамия», Фрейд отобрал лишь то, что работало на его теорию. И не случайно, что, анализируя происхождение института табуации, Фрейд из всего многообразия известных науке видов и форм табу отобрал лишь четыре вида запретов.

Что касается концепций Р. Смита и Дж. Аткинсона, то они сыграли огромную роль в формировании взглядов Фрейда на природу тотемизма. Фрейд писал, что именно из их рук он получил ключ к пониманию «природы первородного греха», положившего начало религии и культуре. Робертсон Смит был одним из приверженцев того направления в буржуазном религиоведении, которое рассматривало культ как первооснову, первоэлемент любой религии. Он считал, что ритуал складывается в результате импульсивного, стихийного перехода ощущений (аффектов) в действие, а затем на

²⁹ Там же, с. 155.

базе этих действий как их идейное обоснование возникают религиозные представления и мифы.

Звено для построения своей историко-религиоведческой концепции Фрейд нашел в книге Смита «Религия семитов» (1899). Книга доставила Фрейду огромное удовлетворение, и он был счастлив, найдя в ней подтверждение своим идеям. Смит высказал в этой книге немало интересных мыслей о происхождении и развитии религиозных верований о генезисе и эволюции жертвенных трапез. Он был близок к правильному пониманию тотемизма как отражения общественного устройства первобытных племен и подчеркивал, что тотемное животное, почитаемое кланом, символизирует единство его членов. Но Фрейда заинтересовала не эта сторона исследования Смита. Его внимание было привлечено предположением Смита о том, что «тотемистическая трапеза», т. е. ритуальное умерщвление и поедание тотемного животного, символизирует заключение «кровного союза» клана со своим богом и, таким образом, является древнейшим религиозным актом. Она якобы образует центральную часть тотемистической системы и служит источником и прототипом всех известных в истории религии жертвоприношений.

Концепцию Смита критиковали многие видные этнографы. Они утверждали, что действие приобретает религиозный смысл лишь в связи с представлениями и тотемизм в этом смысле не является исключением. Они критиковали Смита за многочисленные исторические натяжки, за переоценку значения ритуальных трапез в системе тотемизма и т. д.

Другим важнейшим источником для концепции Фрейда явилась теория происхождения семьи Дж. Аткинсона.

В 1903 г. Дж. Аткинсон, длительное время наблюдавший жизнь туземцев Новой Каледонии, опубликовал работу «Первобытное право», в которой, в частности, высказал мысль, что первоначальной формой человеческого общежития была «циклопическая семья», состоявшая из одного самца и нескольких самок с детенышами, находившихся в его полном распоряжении и пользовании. Теория Аткинсона в свою очередь опиралась на некоторые мысли Ч. Дарвина, изложенные в работе «Происхождение видов». В отрывке, который использует Аткинсон, Дарвин описывает хорошо известную натуралистам организацию жизни обезьян. Стада обезьян представляют собой конгломераты гаремных семей, состоящих из взрослого самца и нескольких самок. Как и у всех стадных животных, в объединениях обезьян существует система доминирования, от положения

особей в которой зависит число самок в гареме того или иного самца. Самцы, занимающие самые низкие места в иерархии стада (слабые, старые), а также подрастающий молодняк вообще не имеют самок. Таким образом, система доминирования в стаде выполняет в числе других также функцию подавления полового инстинкта слабых самцов сильными. Подрастая и набираясь сил, молодые самцы стремятся изменить свое место в системе доминирования и вступают в бой с вожаками гаремов. Происходящее при этом изменение в соотношении сил между самцами приводит к перегруппировке самок. Существование гаремной семьи у обезьян обусловлено особенностями биологии размножения данного вида и является условием нормального функционирования у них полового инстинкта.

Ч. Дарвин, сопоставляя формы организации половых отношений у высших приматов и у человека, стремился опровергнуть распространенную среди части антропологов идею о существовании беспорядочного промискуитета (т. е. ничем не ограниченной свободы половых связей внутри исходной кровно-родственной группы). В этом контексте различие двух типов семей (гориллы и человека) не имело принципиального значения. Но положение коренным образом менялось при попытке определить грань, отделяющую животного предка человека от человека в собственном смысле этого слова. Здесь уже отождествление жизни животных в их природном состоянии с жизнью людей в культурной среде и перенос биологических законов стада на социальную организацию человеческой семьи совершенно недопустимы.

Однако Аткинсон игнорировал этот качественный скачок в развитии человека, ссылаясь на примеры не только из жизни человекообразных обезьян, но даже диких лошадей и быков, у которых сексуальное соперничество нередко приводит к убийству слабого, старого животного. Он выдвинул теорию «насилованного», т. е. предполагающего убийство вожака подростками самцами-сыновьями, перехода от «циклопической» семьи к социальной организации людей. Экстравагантная теория Аткинсона, единодушно отвергнутая антропологами и этнографами, была тем не менее взята на вооружение Фрейдом. Она как нельзя более соответствовала его представлению об извечном конфликте сына и отца и открывала заманчивые перспективы генетического обоснования Эдипова комплекса.

Итак, опорными пунктами фрейдовской концепции происхождения тотемизма стали психоаналитическая трактовка детской сексуальности, концепция происхождения жертвен-

ных трапез Р. Смита и теория «циклопической семьи» Дж. Аткинсона. В процессе осмысления этого материала, вспоминал Фрейд впоследствии, перед ним возникла «гипотеза или, лучше сказать, видение», которое он и воплотил в работе «Тотем и табу».

Что же увидел Фрейд сквозь магический кристалл психоанализа? Согласно Фрейду, давным-давно, во времена, теряющиеся во тьме веков, существовала первичная орда, в которой «в один прекрасный день» разыгрались события, оставившие «неизгладимые следы в истории человечества»³⁰. Здесь, в полном соответствии с моделью Дарвина—Аткинсона, правил жестокий и ревнивый отец, владевший всеми самками и изгонявший своих сыновей, как только они подрастали. Подобное состояние общества, замечает Фрейд, нигде не было предметом наблюдений. Древнейшей из известных науке форм социальной организации людей был материнский род. Как же смогло произойти превращение первобытной гаремной орды в экзогамную материнскую коммуну?

Согласно представлениям Фрейда, табу призвано обуздывать сексуальные, агрессивные, эгоистические влечения и импульсы, предоставляя им в то же время компромиссные, социально допустимые формы разрядки. Вот здесь-то и пролегал, согласно Фрейду, демаркационная линия между табу и неврозом. Неврозы, писал Фрейд, с одной стороны обладают глубоким сходством с большими социальными достижениями (искусством, религией и философией), а с другой стороны, они производят впечатление искажения последних. С некоторой смелостью можно утверждать, что истерия представляет собой карикатуру на произведение искусства, невроз навязчивости — карикатуру на религию, параноический бред — карикатурное искажение философской системы. Это отклонение в конечном счете объясняется тем, что неврозы представляют асоциальные образования; они питаются средствами индивида и совершают то, что в обществе развилось благодаря коллективной работе. При анализе возникновения неврозов оказывается, что решающее влияние имеют влечения сексуального происхождения, между тем как соответствующие образования культуры основаны на социальных влечениях, т. е. таких, которые лишены эгоистических и эротических компонентов.

³⁰ Там же, с. 168.

Табу как форма социальной регуляции

Главная причина неудачи Фрейда на ниве исторического религиоведения коренится в изначальной заданности его концепции, возникшей до и независимо от изучения конкретно-исторической реальности. Фрейду вообще было свойственно решать социокультурные проблемы путем наложения исходных психоаналитических схем на исследуемый объект, отсекая все, что в них не укладывалось. В работе «Тотем и табу» издержки этого метода усугублялись полемикой с Юнгом, широко использовавшим историко-психологические параллели для решения клиничко-диагностических проблем и в ходе этих исследований посягнувшим на основу основ фрейдовской психодинамики — комплекс Эдипа. В результате «смелая попытка осветить при помощи психоанализа то, что осталось темным или сомнительным в психологии народов», свелась к историко-этнографическому обоснованию универсальности инцестуозных влечений, призванному дать отпор реформаторским новациям цюрихской школы, подтвердив неизменность и истинность основных постулатов психоанализа.

Осуществить эту задачу без насилия над фактами было невозможно. Произвольность в отборе и интерпретации эмпирического материала дает себя знать уже в первых очерках «Тотема и табу», посвященных анализу первобытной табуации.

Это явление впервые было обнаружено в конце XVIII в. английским мореплавателем Куком в Полинезии. Позднее аналогичные формы социального регулирования были открыты у многих народов мира, находящихся на стадии родоплеменных отношений. Само понятие «табу» имеет двойственный смысл (святой, священный; запретный, опасный) и означает категорический запрет, налагаемый на совершение тех или иных действий. Виды и формы табу отличаются исключительным многообразием. Они регулируют трудовую деятельность, охраняют личное и общественное имущество, оберегают слабых, регламентируют особо важные события личной и общественной жизни и т. д. Возникнув на базе коллективных форм жизнедеятельности, различные виды табу постепенно срастаются с религией и в конце концов предстают как развернутое теоретико-методологическое введение к главному — происхождению тотемизма — древнейшего из известных науке человеческих институтов, не раз служившего основой для реконструкции первобытной истории и культуры.

Фрейд исследование сущности табу начинает с уже известного нам тезиса о сходстве религии и невроза, иллюстрируемого на этот раз на материале первобытной табуации.

Взглянув под таким углом зрения на табу (так, как будто в основе своей оно было тем же самым, что и навязчивые действия невротиков), Фрейд приходит к выводу о том, что табу является очень древним запретом, наложенным извне каким-нибудь авторитетом и направленным против сильнейших вожделений людей. Сильное желание нарушить его остается в их бессознательном. Люди, выполняющие табу, имеют амбивалентную направленность к тому, что подлежит табу. Приписываемая табу чародейственная сила сводится к способности вводить в искушение; она похожа на заразу, потому что пример заразителен, а также и потому, что запрещенное вожделение в бессознательном переносится на другое. Искупление посредством воздержания за нарушение табу доказывает, что в основе соблюдения табу лежит воздержание. Для подкрепления полученных выводов Фрейд приводит примеры табуирования из области семейно-брачных отношений, обращения с врагами, вождями, покойниками.

Многочисленные ограничения, налагаемые в первобытно-общинных коллективах на взаимоотношения близких родственников (дочь—отец, сын—мать, брат—сестра, зять—теща и т. д.), известные в этнографии под названием обычаев «избегания», свидетельствуют, по мнению Фрейда, о силе инцестуозных вожделений у дикарей и страхе перед возможностью инцеста. Эта особенность психики дикарей «представляет особо типичную инфантильную черту» и указывает на «удивительное сходство с душевной жизнью невротиков». Такая же амбивалентность влечений, по его мнению, свойственна и другим разновидностям табу. Так, например, у многих отсталых народов жестокость по отношению к врагам (обезглавливание, скальпирование) обычно сочетается с обрядами примирения с убитыми (трауром, умиловительными жертвами и т. д.). Почтение к вождю и стремление угодить ему в то же время содержит значительный заряд враждебности, проявляющейся в обрядах избиения вождей перед вступлением в должность, в многочисленных ограничениях их свободы. Любовное оплакивание умершего сородича одновременно сопровождается ненавистью к покойнику, страхом перед его возможными кознями. Все это, по мнению Фрейда, свидетельствует о стремлении людей подавить присутствующее им естественное желание совершить акт кровосмеси-

тельства. В противном случае запрет теряет всякий смысл. Зачем запрещать то, к чему ни у кого нет охоты? Следовательно, подобные склонности и вождения существуют, и они тем сильнее, чем строже налагаемый на них запрет.

Эти желания живы и в душе современного цивилизованного человека. Напрасно он может уверять, что мысль об убийстве или кровосмесительстве ему омерзительна. На примере анализа сновидений Фрейд удалось установить, что искушение убить другого у современного человека сильнее и встречается чаще, чем мы подозреваем, и что оно оказывает психическое влияние и тогда, когда не отражается в нашем сознании. А это говорит о том, что табу, как и навязчивые запреты невротика, черпают свою силу в бессознательных влечениях.

Но как бы ни велико было сходство, табу все-таки не невроз. В отличие от невроза оно имеет не сексуальное, а социальное происхождение, т. е. иницировано социальными влечениями, которые произошли от слияния эгоистических и эротических компонентов.

Однако само социальное трактуется Фрейдом весьма своеобразно. Социальное — это отнюдь не совокупность комплексов. Сами социальные влечения, согласно Фрейд, развились в особые комплексы благодаря слиянию эгоистических и эротических компонентов. Эротическое начало в них тоже изначально и первично. Так, например, отношение к вождю (сознание его общественной роли как руководителя племени, зависть к его власти и имуществу и т. д.) в конечном итоге исходит из детской направленности ребенка к отцу, т. е. из уже известного нам Эдипова комплекса, перенесенного с отца на лицо, его замещающее (начальника, правителя, наставника).

Анализу психологических механизмов возникновения и функционирования института первобытной табуляции Фрейд посвящает два первых очерка: «Боязнь инцеста» и «Табу и амбивалентность чувств». Что же открыл психоанализ в этой сложной и до сих пор не вполне ясной науке проблеме? Понимание табу, согласно Фрейд, является результатом уподобления его навязчивым запретам невротика. Многочисленные табу, регламентирующие жизнь дикаря, имеют ряд сходных черт с навязчивыми запретами невротиков. И тем и другим присущи: 1) немотивированность — их происхождение неизвестно, рациональное обоснование отсутствует; 2) принудительность — их соблюдение происходит как бы помимо воли и желания индивида; 3) способность к сдвигу — табуированные объекты могут передавать свои опасные

свойства другим предметам и лицам; 4) ритуализм — соблюдение и особенно нарушение запрета обычно сопровождается сложным магическим церемониалом, точное соблюдение всех деталей которого является условием безопасности совершающего его человека. Поскольку основные характеристики табу и компульсивных запретов невротика совпадают, а психологический механизм образования невроза известен, остается лишь по аналогии с неврозом смоделировать природу первобытной табуации, что Фрейд и делает.

Напомним, что невроз есть не что иное, как результат задержки в развитии либидо, следствие неудовлетворительного вытеснения инфантильной сексуальности. Он возникает вследствие подавления в детстве какого-либо сильного влечения. Но влечение от этого не исчезает, оно просто подвергается вытеснению, переходит в сферу бессознательного. В результате конфликта между осознанным запретом и бессознательным влечением создается психическая фиксация, в основе которой лежит амбивалентное отношение индивида к объекту влечения и связанному с ним действию. Поскольку конфликт не может быть разрешен прямым путем, стремящееся к реализации подавленное влечение перемещается на другие, замещающие объекты. Соответственно меняет свою направленность и внутренний запрет, захватывающий в круг своего действия все новые и новые области. При особой напряженности и длительности такой борьбы возникает невроз. Навязчивые действия становятся компромиссным образованием, в замаскированной форме дающим выход бессознательному амбивалентному импульсу.

Проблемы, давшие название работе «Тотем и табу», получили в ней неодинаковую разработку. Сам Фрейд объяснял это разной степенью доступности и достоверности имеющегося в распоряжении науки материала. Общественный и технический прогресс, по мнению Фрейда, значительно меньше повредил табу, чем тотемизму. Тотемизм, как религиозный и социальный институт, совершенно чужд мироощущению цивилизованного человека, табу же продолжает жить в системе нравственной регуляции современного общества. Поэтому, оценивая свой вклад в разработку названных проблем, Фрейд считал, что предложенный им анализ табу отличается значительно большей достоверностью и разрешение этой проблемы представляется более исчерпывающим. Исследования же тотемизма ограничиваются всего лишь заявлением: вот то, что в настоящее время психоаналитическое изучение может дать для объяснения проблемы тотема.

Но, несмотря на такую оговорку, не табу, а именно тотемизм стал стержневой проблемой фрейдовского исследования религии. Анализ психологии табу используется им главным образом для того, чтобы познакомить читателя с методологией и логикой психоанализа, показать обоснованность и работоспособность психоаналитического подхода к таким уходящим корнями в тотемизм социально-историческим феноменам, как религия, нравственность, социальная организация.

Постепенно различные виды табу все теснее срастались с религией и в конце концов растворились в системе религиозно-нравственных предписаний и запретов. Ученые, обращавшиеся к решению этой проблемы, понимали, что с институтом табу связана важная страница человеческой истории, что истоки морали, религии, права восходят к системе первобытной табуации, что тайна становления человеческого общества не может быть раскрыта без учета этого специфически человеческого механизма социальной регуляции. Научное объяснение этому явлению давали не только историки и этнографы, но также социологи и психологи. Довольно типичная для начала XX в. психологическая интерпретация табу была предложена В. Вундтом, считавшим, что табу возникают там, где берут свое начало самые примитивные и в то же время самые длительные человеческие влечения. Табу, согласно Вундту,— это общественный, материализованный страх. Наивно связывая действие демонических сил с каким-нибудь определенным предметом, первобытный человек налагал на него запрет. Со временем запреты-табу диссоциировались от породивших их представлений и превратились в самостоятельную силу, которая благодаря инертности сознания продолжала управлять поведением людей уже в обличье обычаев и традиций. Приступив к изучению проблемы табу, Фрейд имел все основания отбросить объяснение Вундта, как «ничего не говорящее».

Фрейд сумел заглянуть в самый корень проблемы. Действительно, страх перед демонами является вторичным и к тому же более поздним образованием. Для того же, чтобы понять сущность табу, необходимо ретроспективно уловить нисходящую линию его исторического развития, установить исходную форму и выделить ее внутреннее ядро. Но как это сделать? Этот вопрос становился камнем преткновения для многих исследователей. Для Фрейда же он не представлял проблемы, поскольку был решен раз и навсегда применительно ко всем явлениям действительности. Ключ к тайнам табу, по его мнению, дает исследование бессознательной

части индивидуальной душевной жизни. Слова, как это случилось уже не раз, правильно уловив суть проблемы, Фрейд решал ее заведомо непригодными средствами.

Таким образом, табу в интерпретации Фрейда представляет собой сходное с компульсивным неврозом компромиссное образование, в котором импульс и запрет неразрывно связаны. Возникновение табу связано с потребностью общества в обуздании бессознательных сексуальных, агрессивных, эгоистических и тому подобных асоциальных влечений, подрывающих его единство и сплоченность.

Фрейд обратил внимание на ряд важных моментов этой сложной и до сих пор не вполне ясной проблемы. Действительно, табу возникают на заре человеческой истории как средство обуздания угрожающих существованию коллектива животных инстинктов и индивидуалистических тенденций. Верно и то, что запреты-табу явились древнейшей формой нравственной регуляции. Известный интерес представляют также размышления Фрейда о психологических механизмах действия табу, о соотношении сознательных и бессознательных мотивов, о динамике возникающих при этом психологических состояний, о механизме сдвига и его роли в возникновении новых объектов табуации и т. д. В то же время невольно бросается в глаза резительный контраст между масштабами проблемы и ограниченностью средств ее разрешения. Психология, безусловно, должна быть включена в ткань социально-исторического исследования. Вопросы антропо- и социогенеза, возникновения и развития материальной духовной культуры не могут быть всесторонне разрешены без учета психологических факторов. Но столь же очевидно, что в рамках одной лишь психологии — а тем более патопсихологии — решить эти вопросы и в принципе невозможно. Чтобы свести концы с концами, Фрейд вынужден был расширить предметную область психологии, универсализировать психологический метод, абсолютизировать частные по своему значению выводы. В результате все его исследование проблемы табуации приобрело крайне произвольный характер.

Случайно ли, например, что из всего многообразия обнаруженных этнографами видов и форм табу Фрейд отбирает лишь запреты, связанные с половыми отношениями, вождями, врагами и покойниками? Чем объяснить, что в работе, претендующей на раскрытие природы и сущности табу, ни слова не говорится о повсеместно распространенных территориальных, производственных, пищевых и других табу, связанных с хозяйственной деятельностью перво-

бытного коллектива? Почему в число ключевых наряду с действительно древнейшим табу инцеста Фрейд включил табу вождей и королей, возникающее лишь на стадии разложения родоплеменных отношений? Причина всех этих несоответствий одна. Без насилия над методом, без ущерба для теории решение задуманной Фрейдом проблемы было невозможно. Пытаясь связать концы с концами, Фрейд вынужден не теорию соотносить с фактами, а факты приспособлять к теории. Но стоит лишь расширить угол зрения, ввести в обращение дополнительный материал, как тщательно возводимое Фрейдом сооружение рухнет.

Историки и этнографы самой различной мировоззренческой и научной ориентации с заслуживающим внимания единодушием критикуют Фрейда за ограниченность его подхода к явлениям табу. Табу, указывают они, должно рассматриваться не как совокупность изолированных индивидуальных запретов, а как социальный институт, имеющий множество взаимосвязанных функций. Он отражает осознание коллективом социальной ценности определенных вещей (продуктов питания, орудий труда, животных, растений) и отношений (взаимопомощи, дружелюбия, коллективизма и т. д.). Табу выступает как часть общей системы социального контроля, регулирующей поведение своих членов в наиболее ответственных жизненных ситуациях, имеющих общественное значение. Табу имеет не только запретительную, но и принудительную силу, обеспечивая концентрацию внимания и энергии людей при выполнении общественно полезной деятельности. Аналогия табу с компульсивным неврозом, подчеркивают они, построена на сравнении принципиально разнородных по своему происхождению и общественной значимости явлений. Она не только не способствует научному пониманию табу, но, напротив, искажает и мистифицирует эту сложную историческую и социально-психологическую проблему.

Собранные этнографами факты свидетельствуют, что истоки различных видов табу коренятся не в глубинах бессознательного, а в условиях реальной жизни первобытного коллектива. Они вырастают из потребностей и отношений повседневной жизни, из характера и условий материального производства. Зафиксированные в них регламентации и запреты в большинстве случаев имеют рациональный, хотя и не всегда адекватно осознанный характер. Половые и производственные табу, наложение запрета на пищевые запасы, орудия труда, нуждающиеся в охране участка территории, водоемы, ограждение слабых от вспышек агрессивности со

стороны более сильных — все это находит свой рациональный смысл в потребностях самосохранения коллектива.

Кажущаяся произвольность и иррациональность табу объясняется не доминирующей ролью бессознательного, а условиями и предпосылками, вызвавшими к жизни эту форму социальной регуляции. Возникновение табу, как известно, относится к глубокой древности, к эпохе становления человека и человеческого общества, ко времени, когда самой большой опасностью, угрожавшей первобытному стаду пралюдей в их нелегкой борьбе за существование, был зоологический индивидуализм. Обуздание зоологического индивидуализма было настоящей потребностью и основным условием самосохранения как стада, так и отдельных его членов. Однако эта потребность, как и природа опасности, угрожавшей стаду, не могла быть на данном уровне развития мышления адекватно осознана. Этические табу возникли как средство устранения реальной опасности, которую представлял для первобытного общества зоологический индивидуализм людей. Как и в обычных моральных нормах, в этических табу нашли свое выражение социальные и производственные потребности коллектива, но они не были осознаны коллективом и его членами как их собственные. Коллектив требовал от своих членов соблюдения табу не в силу осознанности возможных последствий его нарушения, а из страха перед последствиями, которые грозят коллективу в случае нарушения табу одним из его членов. Как свою собственную потребность коллектив осознавал не ту, которая выражалась в табу, а необходимость соблюдения самого табу. В опыте сменявших друг друга поколений происходил отбор и закрепление социально полезных форм поведения. Другое дело, что фиксирующие их нормы зачастую получали искаженную религиозно-магическую интерпретацию, обрастали множеством бессмысленных или со временем потерявших смысл аксессуаров, обрядов и верований. Нередко наряду с полезными возникали также бесполезные и даже общественно вредные запреты, что также находит свое объяснение в узости познавательно-практической деятельности людей, в неумении находить реальные причинно-следственные связи явлений. Указание Фрейда на бессознательный, амбивалентный характер табу, безусловно, заслуживает внимания, хотя эти свойства и не имеют того универсального значения, которое им придает психоанализ. Этнографы отмечают, что желание нарушить табу возникает довольно часто, но почти всегда оно носит вполне осознанный характер. Бессознательное не играет сколько-

нибудь существенной роли в возникновении и функционировании табу. Табу «бессознательно» и в том смысле, что вызвавшая его к жизни объективная потребность остается для коллектива скрытой, и в том, что процесс реализации индивидом сложившихся в коллективе норм нравственности также не осознается. В результате по отношению и к коллективу и к отдельному индивиду табу выступает одновременно и как внутренняя потребность (как голос совести) и как нечто внешнее, принудительно навязанное. Таким образом, само понятие бессознательного приобретает смысл, совершенно отличный от психоаналитического. Например, двойственное отношение к покойнику, о котором упоминает Фрейд, отнюдь не универсальное явление. Кроме того, у многих народов страх относится не к личности покойника, а к злему духу, причинившему смерть и продолжающему обитать в его теле. Т. е. любовь и страх в данном случае относятся к совершенно разным объектам.

4

Психологические истоки религиозных иллюзий

Тем не менее, пожалуй, ни один из разделов творчества основателя психоанализа, если не считать работ по теории сексуальности, не породил столько споров и противоречивых суждений, столько резких нападок и восторженных похвал, сколько их выпало на долю его религиозных изысканий. Полемика, начавшаяся вокруг них еще при жизни Фрейда, продолжается до сих пор, умножая груды критической литературы, по своему объему давно уже в сотни раз превосходящей лежащие в ее основе первоисточники.

Столь стойкий интерес к религиозному наследию Фрейда не случаен. Проблемы религии занимают важное место в философии основателя психоанализа. Он обращался к ним постоянно не только в специальных работах, но и в исследованиях общепсихологического и социально-философского характера. Тем не менее, написав о религии сотни страниц, Фрейд, как ни странно, не дал ей сколько-нибудь однозначного определения. В зависимости от круга занимавших его проблем, конкретных задач и целей исследования он называл ее то «проецированной во внешний мир психологией», то «всеобщим неврозом навязчивых состояний», то «сублимированным продуктом сексуальных влечений», то «пережитком психического инфантилизма», то

«коллективной иллюзией» и т. д. Этот калейдоскоп характеристик *ad hoc*, в которых оценочное суждение явно прева-лирует над строгой процедурой установления существенных признаков анализируемого явления, обнаруживает, однако, определенную последовательность: религия в работах Фрейда неизменно выступает как психологическое явление, рассматриваемое под углом зрения механизмов невротизма. Фрейд считал религию массовой иллюзией, по своему происхождению и функциям аналогичной неврозу навязчивых состояний. Как и невроз, она возникает вследствие подавления первичных природных влечений и, подобно неврозу, с помощью стереотипных действий и ритуалов создает сложную систему психологических компенсаций, помогающих людям приспособиться к невыносимым условиям существования. Впервые высказанная в работе «Навязчивые действия и религиозные обряды», эта точка зрения в дальнейшем не пересматривалась. Более того, незадолго до смерти Фрейд снова подтвердил неизменность своей позиции в этом вопросе. Определяя место высших форм духовной деятельности людей в социальной философии психоанализа, он писал: «Для религии оно мною найдено после того, как я натолкнулся на категорию „коллективный невроз“»³¹. Вопросы возникновения и развития религии поднимались Фрейдом неоднократно и под разными углами зрения. Однако, по существу, в его работах можно обнаружить две версии генезиса религиозных представлений. Одна из них касается общих закономерностей возникновения религии, другая представляет собой реконструкцию происхождения ее конкретной формы — тотемизма. Между ними нет внутренней связи, и это позволяет отделить вопрос о психологических корнях религии, как относящейся к общей теории, от конкретных историко-религиоведческих изысканий Фрейда.

Человечество, полагал Фрейд в соответствии с популярной на рубеже XX в. позитивистской концепцией истории, проходит в своем развитии три фазы: анимистическую, религиозную и научную. Мы не будем касаться вопроса о правомерности вынесения анимизма за скобки религии, поскольку проблема возможности включения первобытных форм верований в состав религии до сих пор остается дискуссионной. Для нас значительно важнее выяснить психологические истоки анимизма, поскольку последний, не будучи, по мнению Фрейда, религией, «содержит все необ-

³¹ Фрейд З. Избранное. Лондон, 1969, с. 349.

ходимые предпосылки, на которых строится в дальнейшем религия»³².

Фрейд считал анимизм первым мирозерцанием человечества, трактующим мир исходя из одной единственной точки зрения — психологической. Духи и демоны, которыми первобытный человек населяет окружающий мир, представляют собой не что иное, как проекцию его чувств: «объекты привязанностей своих аффектов он превращает в лиц, населяет ими мир и снова находит вне себя свои внутренние душевные процессы»³³.

Но что побуждает фантазию человека к удвоению мира, какова причина проецирования вовне его собственных психических состояний? Ответ Фрейда на этот вопрос весьма примечателен. «Невозможно предположить, — писал он, — что люди из чисто спекулятивной любознательности дошли до сознания своей первой мировой системы. Практическая необходимость овладеть миром должна была принимать участие в этих стараниях»³⁴. Следует заметить, что в такой постановке вопроса Фрейд проявил значительно большую дальновзоркость, чем некоторые из его современников, рассуждавших о «дикаре-философе» (Э. Тейлор), о «повелительной потребности в искании истины» как главном корне религии (Дж. Фрззер). И хотя эта верная посылка в силу социально-философской ограниченности теории психоанализа не получила в работах Фрейда продуктивного развития, суть дела была схвачена верно, и именно этим, по-видимому, объясняется то, что, несмотря на серьезные методологические просчеты в вопросе о психологических корнях религиозных иллюзий, Фрейд сумел сделать немало ценных наблюдений и выводов.

Примитивный человек или дикарь, писал Фрейд, стоит лицом к лицу с неумолимой, жестокой и дикой природой. У него еще нет ни знаний, ни средств борьбы с ней. Он чувствует себя беспомощным и слабым, но он хочет выжить, и первым его шагом на пути преодоления своей беспомощности становится «очеловечивание природы».

Осмысливая закономерности и свойства природы как качественно не отличающиеся от него самого, т. е. делая ее понятной себе и близкой, человек «начинает чувствовать себя уютнее среди неприятного мира, он может тогда психически преобразить, переработать, преодолеть свой страх,

³² Фрейд Э. Тотем и табу, с. 88—89.

³³ Там же, с. 102.

³⁴ Там же, с. 89.

свою бессмысленную тревогу»³⁵. Он по-прежнему безоружен перед природой, но уже не чувствует себя беспомощным. Он умоляет, заклинает, подкупает и даже заугивает духов и демонов — короче, пытается доступными ему средствами овладеть внешней ситуацией.

Фрейд не случайно называет анимизм «психологической теорией», а магию считает ее практической ипостасью. И то и другое есть не что иное, как попытка человека овладеть реальностью внешнего мира внутренними, чисто психологическими средствами. В этом смысле дикарь, по мнению Фрейда, подобен ребенку: обоим свойственно громадное доверие к могуществу мыслей, и тот и другой, не имея реальных средств для их осуществления, прибегают к иллюзорно-галлюцинаторным способам удовлетворения желаний. Позднее акцент с мотивов магических действий переносится на технику и средства их осуществления, помогающие человеку воссоздать удовлетворяющую ситуацию в своем воображении.

«Принцип, господствующий в магии, в технике анимистического образа мыслей состоит во „всемогуществе мыслей“» — так резюмировал свои рассуждения Фрейд³⁶.

Читая Фрейда, нельзя не вспомнить оценку магии, данную К. Марксом: магия «всегда спасалась верой в чудеса; она считала врага побежденным, если ей удавалось одолеть его в своем воображении посредством заклинаний»³⁷. К. Маркс подчеркивал, что именно низкий уровень развития производительных сил, отсутствие реальных средств для решения насущных практических задач вынуждали первобытных людей прибегать к вымышленным, иллюзорным средствам достижения своих целей. На эту сторону дела обращал внимание и В. Г. Плеханов. Он писал, что магия основывается «на недостаточно ясном различении между тем, что происходит в голове человека, и тем, что совершается в действительности», что она «смешивает объективные явления с субъективными»³⁸.

Фрейд был далек от того, чтобы от общего постулирования беспомощности человека перед внешними и чуждыми ему силами природы перейти к анализу общественно-экономических закономерностей развития общества, выявить детерминанты этой человеческой беспомощности. Он ограни-

³⁵ Фрейд З. Будущность одной иллюзии, с. 70.

³⁶ Фрейд З. Тотем и табу, с. 96.

³⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 8, с. 123.

³⁸ Плеханов В. Г. О религии и церкви. М., 1957, с. 256.

чился проведением параллели между психической жизнью первобытного человека и ребенка. Тем не менее осуществленный им анализ анимизма и магии углубил понимание психологических механизмов их возникновения и вполне может быть включен в актив научного религиоведения.

Противостояние человека природе Фрейд считал важным, но не единственным источником религии. Важную роль в ее возникновении сыграла культура общества в целом. Настоятельная необходимость выжить перед лицом превосходящих сил природы заставила людей объединиться. Совместный быт и коллективный труд в свою очередь требовали обуздания эгоистических, агрессивных, сексуальных устремлений отдельных индивидов. Однако подавление первичных влечений, этой, по Фрейду, основы основ человеческой психики, неизбежно рождало напряженность и могло привести к опасным для общества невротическим срывам. Для их предотвращения общество, подобно невротичу, пытающемуся стабилизировать свою психику с помощью системы охранительных ритуалов, создает собственный «психический инвентарь», свою особую систему предохранительных клапанов. Одним из элементов «психического инвентаря культуры» становится религия, на которую возлагается задача примирять людей с тяготами повседневного существования, давать разрядку избыточному психическому напряжению. Боги, которыми человек населяет мир, призваны «отогнать ужасы природы, примирить человека с жестокостью судьбы... вознаградить человека за страдания и лишения, которые являются результатом культурного человеческого общежития»³⁹.

Фрейд, как видим, довольно точно обозначил земные истоки религиозных фантазий, их связь с практическими потребностями людей, их компенсаторную роль в «восполнении» человеческой слабости, в «преодолении» реальных противоречий между потребностями людей и возможностями их удовлетворения. Ничего не меняя в действительной жизни людей, религия с помощью психологических иллюзий «разрешает» конфликт между внутренним миром и внешним, между субъективными желаниями человека и объективными требованиями жизни.

Интересно, что здесь рассуждения о невротической природе религии отступают на задний план, уступая место взгляду на религию как на «коллективную иллюзию», порожденную неудовлетворенными человеческими желаниями. Всякая

³⁹ Фрейд З. Будущность одной иллюзии, с. 68.

иллюзия, подчеркивал Фрейд, противоположна знанию, но это не значит, что она тождественна заблуждению. Заблуждение — это ошибка познания, коренящаяся в недостатке знаний, иллюзия же — это ошибка, в мотивировке которой решающую роль играет сила желаний. «Религиозные представления, — писал Фрейд, — не являются продуктом опыта или конечными выводами мышления, это иллюзии, это исполнение древнейших, сильнейших, навязчивейших желаний человечества: тайна их силы заключается в силе этих желаний»⁴⁰.

Фрейд не понял главного — социальной обусловленности человеческих желаний. Ограничившись психологическим срезом рассмотрения проблемы, он в известной мере антропологизировал природу потребностей, рождающих и воспроизводящих религиозные иллюзии. Но функциональный смысл религии как средства иллюзорного удовлетворения человеческих желаний он определил достаточно ясно и четко. Вера в провидение, писал Фрейд, касаясь причин живучести религиозных верований, ослабляет страх перед опасностями жизни, вера в нравственный миропорядок питает надежды на торжество справедливости, столь часто попираемой в действительности, вера в загробное воздаяние вселяет надежду на обретение счастья, столь недоступного человеку здесь, на земле⁴¹.

Этой же цели служит продуманный до мельчайших деталей комплекс приемов (обрядов, ритуалов, запретов, предписаний, церемоний и т. д.), образующих культовую практику всякой религии. Фрейд указывал на катарсический эффект культовых действий и приводил в качестве примера исповедь, дающую словесное выражение «мучительным тайнам», помогающую разрядить напряжение, вызванное укорами беспокойной совести. Он подчеркивал важную роль внушения и самовнушения в коллективных культовых действиях, обращал внимание на защитный, оборонительный характер молитв, заклинаний, магических ритуалов, приобретающих особое значение в критических, неблагоприятных для человека обстоятельствах.

Религия, таким образом, расценивалась Фрейдом как форма иллюзорной компенсации человеческого бессилия, как средство утешения и примирения человека с негативными сторонами его реального существования.

Такова вкратце суть психоаналитических пований в

⁴⁰ Там же, с. 79.

⁴¹ См.: Там же.

области религиоведения. Надо сказать, что Фрейд никогда не претендовал на создание всеобъемлющей религиоведческой теории, постоянно подчеркивая, что стремится лишь прибавить новый аспект к уже открытым, что выявленные им психологические механизмы возникновения религиозных представлений являются не более чем «инфантильным дополнением к открытой мотивировке этого процесса»⁴². В то же время он был уверен, что в общем синтезе идей его теория должна занять центральное место, поскольку она вскрывает внутренние, глубинные, бессознательные по своей природе корни религии⁴³.

Парадокс религиоведческой концепции Фрейда как раз и состоял в том, что, категорически отрицая идею богодухновенности религии, пытаясь найти ее земное, человеческое содержание, Фрейд тем не менее пришел к созвучному теологам выводу о врожденном характере религиозной потребности.

По существу, Фрейд реставрировал давно изгнанное из научной психологии религиозно-идеалистическое учение о «врожденных идеях». Этому учению был нанесен сокрушительный удар еще в XVII в., когда Дж. Локк доказал, что единственным источником человеческих знаний является опыт, что все богатство накапливаемых в сознании индивида чувств, представлений и идей определяется его собственной жизненной практикой. Последующее развитие естествознания, и особенно открытие механизмов наследственности, окончательно вычеркнуло понятие о «врожденных идеях» из арсенала научных представлений о психической деятельности. Тем не менее Фрейд был убежден, что без допущения массовой психики, «непрерывности в жизни чувств людей», дающей возможность не обращать внимание на прерываемость душевных актов вследствие гибели индивидов, психология народов вообще не может существовать. «Если бы психические процессы одного поколения не находили бы своего продолжения в другом, если бы каждое поколение должно было заново приобретать свою направленность в жизни, то в этой области не было бы никакого прогресса и почти никакого развития»⁴⁴. Фрейда не удовлетворяла идея социального наследования. Устная передача, традиции, обучение — все это, по его мнению, не может во всей полноте объяснить «непрерывность душевной жизни сменяю-

⁴² Там же, с. 75.

⁴³ См.: Фрейд З. Тотем и табу, с. 166.

⁴⁴ Там же.

щих друг друга поколений». Что, спрашивает Фрейд, дает нам возможность толковать реакции других людей, понимать сложившиеся в далеком прошлом обычаи, церемонии, узаконения? Единственное удовлетворительное объяснение всему этому, по его мнению, может дать предположение, что непрерывность душевной жизни хотя бы частично осуществляется «благодаря унаследованию психических предположений»⁴⁵.

Нельзя сказать, чтобы Фрейд не понимал всей сомнительности выдвинутого им тезиса. Надо признать, что он всегда довольно четко отделял научно установленные факты от разного рода гипотез, предположений и домыслов. В своих работах он всегда указывал, относится ли его вывод к разряду бесспорно доказанных или только вероятных с его точки зрения. Тем не менее он не считал необходимым в угоду научной точности отказываться от удобных или создающих видимость решения проблемы допущений, даже если они противоречили имевшимся фактам. Такая неразборчивость в средствах в известной мере может быть объяснена (но не оправдана) тем, что, берясь за сложнейшие социокультурные и историко-религиоведческие проблемы, Фрейд в действительности не располагал необходимыми средствами для их решения. Достаточно сказать, что экзогамия и тотемизм, которые он с бесстрашием дилетанта взялся объяснить с помощью психоанализа, до сих пор не имеют удовлетворительного научного решения. Много лет спустя, по-прежнему цепляясь за идею «архаического психического наследия», Фрейд признавал, что отстаивать ее становится все труднее в связи с современным взглядом биологической науки, которая отвергает представление о том, что приобретенные качества передаются потомкам. Не скрывая шаткости имеющихся в его распоряжении аргументов в защиту этой идеи, Фрейд тем не менее продолжал считать себя вправе «постулировать такое положение вещей». Необходимость допущения врожденного психического наследия он обосновывает совершенно «убийственным» с точки зрения научной логики доводом: «Если дело обстоит иначе, тогда мы не можем двинуться ни на шаг дальше ни в психоанализе, ни в психологии масс». Таким образом, научная истина снова оказалась потесненной соображениями удобства и призрачной стройности психоаналитической теории.

⁴⁵ Там же, с. 167.

В этой связи нельзя не вспомнить оценку одного из наиболее авторитетных исследователей творчества Фрейда — Ф. Риффа, по мнению которого «Тотем и табу» вообще не имеет серьезной научной базы, в ней Фрейд попросту орнаментировал психоанализ экзотическими анекдотами и эксцентричными спекуляциями. С мнением Риффа трудно не согласиться. Но в то же время трудно представить, чтобы ученый сознательно делал ставку на дискредитированные или весьма сомнительные источники. Невольно возникает вопрос: не является ли столь неудачный выбор простой случайностью, обусловленной стечением обстоятельств или временными заблуждениями исследователя? Однако высказывания самого Фрейда полностью исключают такую возможность. В «Тотеме и табу» с особой остротой проявились те общеметодологические принципы, которыми Фрейд руководствовался, а именно: не истинность того или иного суждения, а его пригодность для психоанализа.

Но, разумеется, главным пороком был полный антиисторизм религиозной концепции Фрейда. Она покоилась на сложной цепи историко-психологических параллелей, в основе которых лежало уже отмеченное выше размывание граней между нормой и патологией, психологическим и социальным. Полагая, что основное ядро человеческой психики неизменно, не подвержено влиянию времени и обстоятельств, Фрейд считал возможным уподоблять психику ребенка и дикаря, дикаря и невротика, невротика и ребенка. В этом смысле концепция Фрейда может служить прекрасной иллюстрацией той простой истины, что всякая попытка вывести религию из человеческой психики минуя объективные условия, этой психикой отражаемые, неизбежно ведет к антропологизации и психологизации религии.

Описанный Фрейдом конфликт сознания и бессознательного, «культурного» и «природного» явился своеобразным психологическим сколком реального усиления социальных и духовных антагонизмов буржуазного общества. Растущая дегуманизация труда, бюрократизация общественных отношений и связей способствовали перемещению интересов и потребностей людей из области труда и общения в сферу досуга и потребления. В результате, как отмечал К. Маркс, сложилось такое положение, при котором человек чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций — при еде, питье, в половом акте, в лучшем случае еще расположась у себя в жилище, украшая себя и т. д. — а в своих человеческих функциях он

чувствует себя только животным⁴⁶. Фрейд не смог подняться до понимания глубинных механизмов этого превращения: он принял кажимость за сущность, природное за ископно человеческое, первичные влечения за исходный пункт жизнедеятельности людей. Вне всякого сомнения, что конечная задача состоит здесь в том, чтобы раскрыть противоречивость земной основы, с необходимостью рождающей и воспроизводящей в сознании людей религиозные иллюзии, — другими словами, «из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод»⁴⁷.

Наконец, отметим, что деятельность Фрейда на ниве общего и исторического религиоведения не стяжала ему славы. Все его религиоведческие произведения неизменно вызывали одну и ту же реакцию: воинственную злобу со стороны святош и церковников, уничтожающую критику со стороны специалистов.

Тем не менее Фрейд придавал своим исследованиям в этой области исключительно большое значение. Действительно, хотя они, также как и его экскурсии в историю культуры, этику, эстетику, всегда подчинялись вопросам разработки «метапсихологии» как универсального метода познания любых явлений общественной жизни, тем не менее именно в концепции религии принципы психоаналитического подхода к явлениям общественной жизни нашли наиболее яркое и полное воплощение. Объясняется это в известной мере тем, что сам Фрейд рассматривал религию как единственную область высокой духовной жизни человека, сущность которой ему удалось познать.

Напомним, что, согласно Фрейду, подавление первичных впечатлений — этой основы основ человеческой психики с необходимостью ведет к опасным для общества невротическим срывам. С целью их избежания, само общество, уподобляясь больному человеку, стремящемуся сохранить свою психику с помощью различного рода сложившихся ритуалов, вырабатывает своеобразный «психический инвентарь» как комплекс предохранительных средств. Одним из элементов этого инвентаря как раз и является религия, уводящая людей от тревог и забот их повседневной жизни в мир иллюзорного бытия. Религия, таким образом, как бы снимает возникающую в обществе напряженность⁴⁸.

⁴⁶ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23, с. 383.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ См.: *Фрейд З.* Будущность одной иллюзии, с. 66—68.

Религия в интерпретации Фрейда есть порождение инфантильной беспомощности людей перед непосильным для них гнетом природы и общества. Боги, духи и прочие сверхъестественные существа являются не чем иным, как продуктами фантазии, проекцией во внешний мир неудовлетворенных человеческих потребностей, персонификацией нереализованных влечений и идеалов. Ничего не меняя в реальной жизни людей, религия с помощью психологических иллюзий создает субъективное ощущение снятия противоречия между потребностями и возможностями их удовлетворения, между субъективными устремлениями и реальностью объективного мира.

Признавая, что религия может играть важную роль в психическом балансе людей, что многие находят в ней единственное утешение и счастье, Фрейд тем не менее решительно отрицал за ней какую-либо ценность. Он называл религию «горько-сладким ядом», убаюкивающим волю и разум людей.

Критикуя сторонников философского, психологического, морального оправдания религии, Фрейд указывал, что исторический опыт человечества свидетельствует о неспособности религии сделать людей счастливее, нравственнее, сильнее. Религиозные иллюзии, подчеркивал он, не просто бесполезны, они опасны и вредны. Искажая картину реального мира, умаляя ценность человеческой жизни, запугивая и усыпляя разум, религия затрудняет приспособление людей к действительности, ограничивает их творческие способности.

Религия, утверждал Фрейд, неизбежный спутник детства человечества, но человек не может вечно оставаться ребенком. По мере возмужания человеческого общества «отпадение от религии должно неизбежно совершиться с роковой неумолимостью процесса роста»⁴⁹. Главную роль в этом процессе он отводил науке, как средству познания и преобразования мира. Фрейд оптимистически оценивал перспективы секуляризационного процесса. «То обстоятельство, что человек откажется от своих потусторонних чаяний и все свои освобожденные силы сосредоточит на земной жизни, по всей вероятности, обогатит его так, что жизнь станет сносной для всех и культура не будет больше никого угнетать»⁵⁰.

Рассуждения Фрейда, как нетрудно заметить, во многом перекликаются с идеями, составляющими золотой фонд бур-

⁴⁹ Там же, с. 88.

⁵⁰ Там же, с. 92.

жуазного атеизма и свободомыслия. Коротко их суть сводится к следующему: 1) религия — коллективная иллюзия, в мотивировке которой решающую роль играют неудовлетворенные человеческие желания; 2) религия — непримиримый враг разума и прогресса, ибо, подавляя критическое мышление, она ограничивает познавательные и практические возможности людей; 3) религия аморальна, поскольку приписывая нравственным установлениям сверхъестественное происхождение, она лишает человека права на свободный и сознательный выбор своих поступков; 4) религия социально опасна, потому что она всегда поддерживала и продолжает поддерживать негодные социальные институты; 5) преодоление религии — необходимое условие и неизбежный результат социального и духовного прогресса человечества. Неудивительно, что выступления Фрейда неизменно вызвали бурное негодование со стороны церковников. Клерикальные круги организовывали против него шумные кампании, подвергали его обструкции, обвиняли в богохульстве, аморализме и прочих смертных грехах. Его учение предавалось анафеме, его работы заносились в списки запрещенных книг. И мы, конечно, не должны недооценивать того огромного общественного резонанса, который резкие и бескомпромиссные выступления Фрейда вызвали при его жизни и продолжают вызывать, хотя и в меньшей степени, в наши дни. 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 утратившей жизнеспособность религиозной верой⁵¹. И сегодня многие идеи Фрейда по-прежнему используются в антирелигиозной пропаганде различных организаций секуляристов и свободомыслящих на Западе.

В то же время мы не можем обойти молчанием того, что при всей своей значимости выступления Фрейда никогда не выходили за рамки просветительской критики религии. Воспитанный в традициях буржуазного свободомыслия, Фрейд усвоил не только его сильные, но и слабые стороны. Как и многие его предшественники, Фрейд, резко изобличавший вред религии, так и не смог подняться до понимания ее социальной природы. Хотя он подчеркивал, что религия вырастает не из спекулятивной любознательности «дикаря-

⁵¹ Rieff Ph. Freud: The Mind of Moralist. N. Y., 1959, p. 297.

философа», а из практической необходимости, эта необходимость была им сведена к потребности людей психологически компенсировать неизбежное в условиях коллективной борьбы за существование подавление сексуальных и эгоистических инстинктов. В результате его критика религии, равно как и прогнозы относительно ее будущего, приобретали либерально-просветительский, утопический характер. Преодоление религии Фрейд связывал с распространением знаний, совершенно игнорируя тот факт, что в современном капиталистическом обществе невежество хотя и остается питательной почвой религии, тем не менее не является ни единственной, ни тем более главной причиной ее существования. Если в эпоху французских рационалистов и просветителей подобная точка зрения носила передовой, наступательный характер, то после того, как основоположниками марксизма были сформулированы принципы научного (социально-исторического) подхода к религии, она превратилась в анахронизм. И хотя церковники по-прежнему преследовали ее приверженцев, она уже не могла нанести им сколько-нибудь существенного урона, поскольку стрелы ее критики, нацеленные на частности, пролетали мимо главной цели — социальной обусловленности религии в классово-антагонистическом обществе.

Этот недостаток усугублялся еще и тем, что, пропущенные сквозь призму психоанализа, многие положения буржуазного свободомыслия получили у Фрейда в высшей степени превратное толкование. Его не удовлетворяла скромная роль популяризатора чужих идей. Свою задачу Фрейд видел в том, чтобы обогатить сокровищницу атеистической мысли психологической теорией, опирающейся на важнейшие постулаты психоанализа. И это «обогащение» сыграло в полном смысле слова роковую роль в судьбе его религиозно-ведческого наследия. Еще только намечая очертания психоаналитического подхода к изучению и лечению неврозов, Фрейд уже вынашивал честолюбивую мечту создать на их основе универсальную теорию человеческой психики, способную в единой системе понятий описать и объяснить все многообразие форм человеческой жизнедеятельности. Психоанализ, по замыслу Фрейда, должен был стать «наукой наук о духе» и найти применение во всех сферах познания, имеющих дело с человеком и продуктами его духовной деятельности. Над реализацией этого замысла Фрейд работал около полувека. За этот срок психоанализ из частного психотерапевтического метода превратился в разветвленное учение, включающее в себя наряду со специальными медико-

биологическими и психиатрическими теориями систему общепсихологических, социально-философских и историко-культурологических идей.

Однако универсализм Фрейда имел и свою обратную сторону. Ф. Энгельс в работе «Диалектика природы», критикуя претензии некоторых вульгарных материалистов «на применение естественно-научной теории к обществу», привел замечание Вирхова о том, что «каждый естествоиспытатель вне своей собственной специальности является... только полузнайкой, *vulgo* профаном»⁵². Иначе говоря, замечание с полным правом может быть отнесено и к Фрейду. Несмотря на незаурядный ум и широкую образованность, Фрейд был прежде всего психиатром и в своей интерпретации социальных явлений неизменно исходил из постулатов, разрабатывавшихся в рамках этой отрасли медицинских знаний. Теория сексуального, бессознательного, первоначально сформулированная для объяснения этиологии неврозов, впоследствии была использована Фрейдом как универсальное средство познания любых, в том числе и самых сложных, форм социальной и духовной деятельности людей. Не проводя четкой грани между индивидуальным и общественным, психологическим и социальным, здоровьем и болезнью, нормой и патологией, Фрейд считал, что и неврозы и высшие достижения человеческого духа иницируются общим источником — энергией либидо, а их непосредственным пусковым механизмом является конфликт внутренних, природных устремлений индивида с внешними, социальными ограничениями общества. Поэтому смысл изучения любых проявлений жизнедеятельности людей, как индивидуально-психологических, так и социокультурных, Фрейд видел в очищении их от всех маскирующих наслоений, в вычленении в них исходного психологического ядра и тем самым в разоблачении их как иллюзии, как эпифеномена подавленной сексуальности.⁵³ Под этим углом зрения рассматривалась в психоанализе и религия.

Неудача на историко-этнографической ниве не обескуражила Фрейда. Свою версию происхождения религии он в неизменном виде повторял во всех своих последующих религиозно-этнографических и культурологических исследованиях. На склоне лет он снова обратился к истории религии написав свое последнее исследование — «Моисей и единобожие», посвященное генезису монотеизма. Эта работа писалась в тяжелых для Фрейда условиях. Основателю пси-

⁵² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 366.

хоанализа в это время перевалило за 80. Это был старый, больной человек, чьи физические страдания усугублялись исключительно тяжелой морально-психологической обстановкой. В Австрии к власти пришел фашизм. Книги Фрейда были сожжены, типография закрыта, многие из единомышленников эмигрировали, а сам Фрейд и его семья жили под постоянной угрозой уничтожения. Все это не могло не сказаться на содержании и качестве работы. В ней много мыслей и ассоциаций личного порядка (о психологических корнях антисемитизма, об особенностях еврейского характера), слабо связанных с основной темой. Ее композиция отличается рыхлостью, а логика и аргументация не выдерживают никакой критики. В то же время эта работа, подводящая итог более чем 30-летним религиозно-научным изысканиям Фрейда, лучше, чем какая-либо другая, раскрывает издержки его метода.

Коротко содержание этой работы сводится к следующему. Моисей — не еврей, а египтянин, скорее всего, незаконнорожденный сын одной из многочисленных дочерей фараона. Иудейский монотеизм, обычно связываемый с его именем, также имеет египетское происхождение и является последующей трансформацией религиозной реформы Аменхотепа IV (Эхнатона), приверженцем которого якобы был Моисей. Когда после смерти Эхнатона основанный им культ единого бога — Солнца — был под давлением жречества упразднен и Египет вернулся к традиционному политеизму, Моисей решил сохранить монотеизм, сделав преемником Эхнатона маленькое угнетенное племя евреев. С этой целью он освободил евреев из египетского плена и попытался взамен их примитивных верований привить им идею единого бога. Однако косность мышления, приверженность традициям предков, трудности скитаний по пустыне не раз вызвали у евреев взрывы недовольства своим наставником и благодетелем. В один из таких моментов они восстали, убили Моисея и вернулись к старым племенным богам. Сменилось несколько поколений, но память о Моисее не исчезла бесследно. Она сохранилась в расовом бессознательном израильтян, ощущавших вину за содеянное преступление, и со временем пробила себе дорогу в жизнь. Движимые бессознательным чувством раскаяния, евреи вернулись к отвергнутому ими когда-то монотеизму и увековечили в легендах имя Моисея как великого соплеменника, давшего народу религию и закон.

Мы не будем вдаваться в анализ всех перипетий предложенной Фрейдом версии происхождения монотеизма.

Это заняло бы слишком много места, ничем существенно нас не обогатив. По отзывам крупнейших советских и зарубежных специалистов, в данной работе нет ни одного положения, которое не находилось бы в вопиющем противоречии с данными исторической науки. Как писал известный американский историк религии У. Олбрайт, «в новой книге Фрейда совершенно отсутствует серьезная научная методология и ее автор обращается с историческими фактами даже более вольно, чем с данными интроспективной и экспериментальной психологии»⁵³. Фрейд и сам признавал, что в его гипотезе «одно предположение основывается исключительно на другом». Тем не менее, обосновывая свое право психолога браконьерствовать на чужой территории, он писал: «Мы рискуем быть независимыми от историков... и проложим свой собственный путь»⁵⁴. Какая же истина открылась ему на этом пути?

В «Моисее и единобожии» Фрейд попытался в новых исторических декорациях воспроизвести генеральную идею «Тотема и табу» об отцеубийстве как пусковом механизме истории. «Великое деяние и злодеяние первобытных времен — убийство отца было знакомо евреям, ибо судьбе было угодно, чтобы они повторили его в лице Моисея — великого заместителя отца»⁵⁵, — писал Фрейд. Возникновение монотеизма, как и возникновение религии, прошло, по его мнению, три стадии: кровавое преступление, инициированное бессознательными импульсами, — запоздалое чувство вины и раскаяния — компенсация, с новым рвением реставрирующая отвергнутый ранее авторитет. Эта цепь событий, согласно версии Фрейда, повторялась на каждой новой ступени человеческой истории. «Убийство Моисея, — писал он, — повторялось и позднее, как в случае предполагаемого иудейского убийства Христа, так что эти события выдвинулись на первый план в качестве причинного агента»⁵⁶. Христианство возникает как форма искупления вины отцеубийства, как средство примирения людей с богом-отцом. Но в христианстве, по мнению Фрейда, можно наблюдать и другую, весьма примечательную историческую закономерность: превращение религии отца в религию сына, т. е. постепенное освобождение человечества от невротических комплексов,

⁵³ *Albught W. From the Stone Age to Christianity. Baltimore, 1946, p. 75.*

⁵⁴ *Freud S. Moses and Monotheism, p. 60.*

⁵⁵ *Ibid., p. 143.*

⁵⁶ *Ibid., p. 162.*

связанных с первородным грехом отцеубийства, вытеснение отца ставшим на ноги сыном.

Историко-религиоведческая концепция Фрейда при всей ее завораживающей неожиданности грешит множеством серьезных недостатков. К их числу относятся: 1) несоблюдение простейших норм научного исследования; 2) сознательное игнорирование достижений соответствующих отраслей знания; 3) произвол в отборе фактов и научных теорий; 4) односторонность и догматизм их интерпретации; 5) необоснованное стирание различий между нормой и патологией, психологическим и социальным; 6) подмена исторической правды художественным вымыслом. Но, по-видимому, самым убедительным показателем научной несостоятельности психоаналитических новаций в области истории религии является тот факт, что ни «Тотем и табу», ни «Моисей и единобожие» почти не цитируются в серьезных академических изданиях. Если они и упоминаются в обзорах литературы, то исключительно как исторический курьез, как пример несостоявшегося открытия.

5

Теория атеизма

Завершая обзор религиоведческой концепции Фрейда, следует несколько слов сказать о его понимании психологической природы атеизма. Фрейд, как уже отмечалось, в своих работах исходил из идеи параллелизма индивидуального и исторического развития. «Каждый индивид,— утверждал он,— так или иначе вкратце повторяет развитие человеческого рода»⁸⁷. Это значит, что психическое развитие отдельного индивида может рассматриваться как аналог духовной эволюции общества в целом. Следовательно, согласно Фрейду, индивидуально-психологические и социально-исторические закономерности развития атеизма в своих основных точках должны совпадать. Если религия вырастает из трудностей прохождения Эдипова комплекса, то атеизм, по мнению Фрейда, коренится в их продуктивном преодолении. Освобождение от религиозных иллюзий происходит по мере того, как ребенок освобождается из-под отцовской опеки, преодолевает свою инфантильную беспомощность, превращается в самостоятельную, сознательную, свободнволящую личность. «Психоанализ,— писал Фрейд,— научил нас ви-

⁸⁷ Фрейд З. Лекции по введению в психоанализ, т. 2, с. 207.

деть интимную связь между отцовским комплексом и верою в бога, он показал нам, что личный бог психологически не что иное, как идеализированный отец, и мы наблюдаем ежедневно, что молодые люди теряют религиозную веру, как только рушится для них авторитет отца»⁵⁸. Соответственно победу атеизма в общечеловеческом масштабе Фрейд связывал с социальным, научным и нравственно-психологическим прогрессом общества, призванным освободить людей от всех форм инфантильной беспомощности, будь то беспомощность перед природой, перед тиранией несовершенных социальных институтов или властью бессознательных влечений. Этот процесс начинается еще в недрах религии, и его первым шагом становится упоминавшаяся выше замена религии отца религией сына, свидетельствующая якобы о возрастании общественного самосознания и постепенном духовном самоопределении человечества. Дальнейшее развитие общества должно положить конец и этой форме психического инфантилизма. На вопрос одного из своих корреспондентов о том, какая из религий: иудаизм или христианство — должна чувствовать себя в этой связи уязвленной, Фрейд ответил словами известной поговорки: «Пойманы вместе — вместе повешены», подчеркивая тем самым, что, с его точки зрения, все религии одинаково плохи и не имеют права на существование.

Религиоведческая концепция Фрейда, равно как и его теория атеизма, представляет собой чудовищную смесь реальных фактов и откровенных домыслов, истины и заблуждения, науки и мифотворчества. Поставив перед собой задачу свести содержание религиозных мифов к земной человеческой основе, «превратить метафизику в метапсихологию», Фрейд оказался совершенно неподготовленным для ее продуктивного решения. Мировоззренческая позиция ученого, считавшего себя атеистом, не нашла адекватного воплощения в его творчестве. Естественнонаучные, рационалистические мотивы критики религии вступили в непреодолимое противоречие с антинаучными, иррационалистическими принципами психоанализа в целом. Интересные мысли и тонкие психологические наблюдения; рассеянные на страницах его работ, были безнадежно затемнены, искажены, а порой и просто погребены под массой произвольных умозаключений, непроверенных гипотез и фантастических предположений.

⁵⁸ Фрейд З. Воспоминания детства Леонардо да Винчи. М., 1912, с. 19.

Можно ли это поразительное несоответствие между мировоззренческой позицией ученого и ее теоретическим обоснованием, между характером поставленных проблем и методами их решения, между субъективными намерениями и объективными результатами его исследовательских усилий считать лишь личной драмой Фрейда? Безусловно, поражение ученого в немалой степени было предопределено особенностями его личности и творчества, но ограничиться констатацией лишь этой связи нельзя. Ошибки и промахи Фрейда отражали также некоторые общие тенденции буржуазного свободомыслия эпохи империализма со всей непоследовательностью и противоречивостью, присущей этому этапу его развития. Фрейд, как уже указывалось, был типичным представителем буржуазного свободомыслия новейшего времени, унаследовавшего богатые традиции европейского рационализма и просвещения, но уже не способного творчески их развивать. По мере того как буржуазия теряла позиции передового класса общества, из буржуазного атеизма выветривался революционный дух, утрачивались боевые традиции и завоевания прошлого. Буржуазный атеизм, если пользоваться словами В. И. Ленина, вырождался в «буржуазную войну с религией», в индивидуалистический бунт сравнительно малочисленного слоя интеллектуалов против религиозного догматизма и филистерской набожности. Философской базой их критических выступлений являлись уже не материализм и рационализм, как это было в XVIII—XIX вв., а различные направления идеализма, включая и откровенно иррационалистические. Борясь с религиозными мистификациями, представители буржуазного свободомыслия сами оказывались во власти идей и теорий, мистифицирующих закономерности общественной жизни, искажающих сущность религии и потому с неизбежностью уводящих от реальной борьбы за духовное раскрепощение человека.

Все эти недостатки в полной мере были присущи и Фрейду. Откровенный антиисторизм, непонимание социальной природы исследуемого феномена свели на нет научную ценность его исследования. Лишенная научно-материалистического фундамента, концепция Фрейда изобиловала множеством ошибок и противоречий. Так, например, категорически отрицая идею богодухновенности религии, пытаясь найти ее земные, человеческие истоки, Фрейд в то же время склонялся к выводу о врожденном, обусловленном Эдиповым комплексом характере религиозной потребности. Клеймя религию как «коллективный невроз навязчивости», как «массовую иллюзию», он одновременно видел в ней спаси-

тельное средство от индивидуальных форм невротизации⁵⁹. Выступая против союза психоаналитиков и теологов, он тем не менее допускал, что психоанализ «может служить духовенству столь же хорошо, как и мирянам»⁶⁰. Эти противоречия и недостатки были умело использованы теологами. Справедливо указывая на несостоятельность многих положений религиозоведческой концепции Фрейда, они одновременно отбрасывали как необоснованные и все прочие разделы его учения о религии. Таким образом, зерна атеистической критики религии и церкви, составляющие реальный вклад Фрейда в систему буржуазного свободомыслия, оказались безнадежно скомпрометированными антинаучным характером его теоретических построений. Подобную политику церковников нельзя объяснить простым маневром, направленным на дискредитацию идейного противника. Радикальная переоценка личности и творчества Фрейда, происходящая в наши дни в буржуазной литературе, оказалась возможной потому, что критика религии с рационалистических позиций, составляющая сильную сторону ряда произведений Фрейда, действительно находилась в вопиющем противоречии с духом психоанализа в целом.

В своем учении о структуре и динамике психики Фрейд в противовес представлению рационалистической философии о гармонии и упорядоченности душевной жизни человека, управляемой всемогущим и мудрым разумом, нарисовал драматическую картину ожесточенной борьбы внутренне непримиримых тенденций. Разумный, рационально действующий человек был им упразднен, а высшие достижения человеческого духа превращены в чисто внешнюю, легко разрушаемую обшивку грубых, примитивных, животных по своему происхождению инстинктов. Учение о примате бессознательного в мотивационной структуре личности психологическими средствами обосновывало иррационализм и в этом качестве вполне устраивало теологов. Рассматривая человека как слепое орудие природных влечений и инстинктов, психоанализ развенчивал человеческое достоинство, подрывал представление о человеке как разумном, самодостаточном, целенаправленно действующем существе, бросающем вызов самому богу. Как справедливо заметил протестантский теолог Р. Нибур, теория Фрейда на научной основе реконструировала старый пессимистический взгляд

⁵⁹ См.: *Фрейд З.* Будущность одной иллюзии, с. 88.

⁶⁰ *Jones E.* The Life and Work of Sigmund Freud. N. Y., 1955, vol. 2, p. 489.

на природу человека, восходящий к ветхозаветной версии «первородного греха», изначальной «испорченности», «новорожденности» человеческой натуры. Из иррационалистически ориентированной теории Фрейда с неизбежностью следовал вывод, что подлинное бытие человека находится вне законов природы и общества.

Но в психоанализе теологи нашли для себя не только научнообразное обоснование религиозного иррационализма и пессимизма, но и мощное подспорье в своей практической деятельности. В настоящее время изучение психоанализа включено в учебные программы теологических семинарий, он является также неотъемлемой частью пастырской психологии и религиозной психотерапии. Учитывая широкую популярность фрейдизма и видя в нем средство совершенствования методов индивидуальной работы с верующими, современные теологи делают акцент на «позитивные», т. е. работающие на религию, стороны психоаналитического учения, замалчивая или просто фальсифицируя атеистические аспекты творчества Фрейда.

Этот горький итог ученого, считавшего себя атеистом и всю жизнь боровшегося с засильем религии и церкви, поучителен во многих отношениях. Он недвусмысленно показывает, что последовательный атеизм возможен лишь на базе научно-материалистического мировоззрения, что научная концепция религии может быть создана лишь при условии органического сочетания естественнонаучного и социально-исторического анализа. Судьба Фрейда и его религиозоведческого наследия свидетельствует о том, что независимо от субъективных намерений ученого любое отступление от принципов материалистической философии неизбежно ведет к сползанию в фидеизм. Это прекрасно показал В. И. Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм» на примере Маха — крупного естествоиспытателя, считавшего себя, как и Фрейд, атеистом и тем не менее в своих философских построениях сбивавшегося на позиции «научной поповщины», которая, по словам Ленина, была не чем иным, как «простым преддверием прямой поповщины»⁶¹. В истории науки немало примеров, показывающих, что личное неприятие религий, не опирающееся на научные основы, либо остается частным фактом биографии, никак не связанным с общественным лицом ученого, либо вырождается в нигилистическое бунтарство, не имеющее сколько-нибудь серьезных общественных последствий. Более того, ли-

⁶¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 361.

шенный позитивного содержания религиозный нигилизм сам является разновидностью «превратного сознания» и потому рано или поздно превращается в разновидность секулярной религии, из которой теологи охотно черпают для своих систем новые идеи и аргументы. Именно эта судьба была уготована Фрейду, который помимо воли с течением времени из убежденного защитника разума превратился в апостола веры, попирающей разум, из социального реформатора, освобождающего человечество от вековых иллюзий и заблуждений, — в творца псевдонаучного мифа, ставшего в наши дни опорой идеологической реакции.

ЭВОЛЮЦИЯ
ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЙ ТРАКТОВКИ РЕЛИГИИ

1

Проникновение фрейдизма
в религиозную философию и теологию

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»¹. 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. Как известно, единственное средство познания мира Фрейд видел в науке и, подобно многим своим современникам, свято верил во всемогущество и безусловную истинность ее завоеваний.

Личная позиция в религиозном вопросе оказала влияние и на характер его религиозоведческих 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.

Научный авторитет Фрейда, его высказывания в защиту атеистических взглядов в немалой степени содействовали тому, что широкие круги западной интеллигенции получили достаточные основания для окончательного разрыва с утраченной жизнеспособностью религиозной верой². Церковники,

¹ *Homans P.* Theology after Freud: An Interpretative Inquiry. N. Y., 1970; *Jesus and Freud: Ein Symposium von Psychoanalytiken und Theologen.* München, 1972.

² *Rieff Ph.* Freud: The Mind of Moralist. N. Y., 1959, p. 297.

естественно, не могли не считаться с общественным резонансом его выступлений и не упустили 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 либидозной энергии, рассмотрение искусства, религии, морали под углом зрения механизмов невротизма — все это шло вразрез 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 пророчившего 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 свободомыслия, 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 соединить 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 неотъемлемой 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 психоло-

гия, но также философия, социология, педагогика, искусство и т. д. Идеи Фрейда стали неотъемлемой частью буржуазной культуры, и теологи не могли более с ними считаться.

Теологическое освоение фрейдизма происходило на фоне усиления иррационализма 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 вызвало 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 проблемы человеческого существования, теологи не могли более игнорировать достигнутый уровень знаний. Мировоззрение современного верующего, усваивающего определенную сумму научных представлений о мире и повседневно убеждающегося в их практической эффективности, все более проникает 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»³. При этом в учении Фрейда идеологи религии нашли не только модное психологическое обрамление для своей антропологической доктрины, но и новое научно-образное обоснование традиционного религиозного иррационализма.

Разумеется, освоение 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.

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

³ Rieff Ph. Freud. The Mind of Moralists, p. 299.

существа мятущегося, страждущего, вечно неудовлетворенного. 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 интеллектуального 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 решающим являются не только сознательные элементы», а также сумели выразить «старый религиозный вопрос о затруднительном положении человека, о его ограниченности и самоотчуждении, тревоге и отчаянии»⁴.

Начав читать Фрейда, теология, по свидетельству известного американского исследователя П. Хоманса, пережила свою собственную революцию⁵. Наиболее ярко влияние психоанализа обнаруживается в работах протестантских авторов, в том числе 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 неотолизма 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, Ма-

⁴ Tillich P. *Theology of Culture*. N. Y., 1959, p. 124, 128.

⁵ См.: *Homans P. Theology after Freud*, p. 16.

ритен 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 теологизма» в трактовке психической жизни⁶.

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 бессознательного. 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. с требованиями окружающей действительности. В процессе социализации индивида в структуре психики оформляется еще одна инстанция — «Сверх-Я», в которой интериоризированы нормы и установления, предъявляемые к индивиду обществом, культурой. «Сверх-Я» направлено против вожделений «Оно» и выступает как голос совести, как чувство долга.

⁶ См.: Freud and the 20th Century. N. Y., 1963. p. 231—257.

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 гиперморальным⁷. Специфика их взаимодействия определяет все своеобразие характера и поведения индивида.

Фрейд 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»⁸. 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 иллюзия⁹. 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 пла вразрез 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»¹⁰. В противовес наивно-оптимистическому представлению рационалистической философии о гармонии и упорядоченности душевной жизни человека, управляемой всемогущим и мудрым разумом, он нарисовал драматическую картину ожесточенной борьбы внутренне непримиримых тенденций. Разумный, рационально действующий

⁷ См.: Фрейд З. Я и Оно. Л., 1924, с. 56.

⁸ Фрейд З. Будущность одной иллюзии.— Атепст, 1928, № 32, с. 90.

⁹ См.: Там же, с. 65, 92.

¹⁰ Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. М.; Пг., 1923, с. 194—195.

щий 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»¹¹, восходящий к ветхозаветной версии «первородного греха», изначальной «испорченности», «поврежденности» человеческой природы. Впервые он был существенно поколеблен в эпоху Возрождения, поставившую вопрос о самоценности личности, о праве каждого на счастье. Еще более ощутимый 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, вторые — эмоциональное, чувственное начало. Но и те и другие весьма оптимистически оценивали возможности и перспективы человеческого развития. В противовес религиозному пониманию

¹¹ Freud and 20th Century, p. 260.

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 был во многом наивный, по 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 конфликтов 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 недостижимо. 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 освященное 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»¹². 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 беличьем колесе. Человек, согласно его взглядам, фатально обречен играть на разные лады, в костюмах и декорациях различных эпох все ту же старую роль прелюбодея, 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.

¹² Psychoanalysis and Future. N. Y., 1957, p. 136.

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», во «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 бы одним путем: показав, что он жертва всех этих проблем, нужд и конфликтов, хотя и не догадывается об этом или не хочет в этом признаться»¹³. И тут на помощь теологам приходят психоаналитики, занимающиеся, по словам Бонхеффера, «религиозным шантажом» своих жертв¹⁴. Убеждая человека в том, что его счастья 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»¹⁵, 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

¹³ *Bonhoeffer D. Letters and Papers from Prison. London; Glasgow, 1968, p. 114.*

¹⁴ *Ibid., p. 116.*

¹⁵ *Editorial Research Reports, 1955, vol. 1, N 24, p. 428.*

отвлечение внимания людей от попыток разрешить общественные проблемы любыми совместными или политическими действиями и увод их от этих проблем к интересам своей собственной персоны»¹⁶. 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 в особенности для всех тех, «кто искал убежища от мира, наполненного беспокойством и смятением»¹⁷.

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

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

¹⁶ Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956, с. 612.

¹⁷ Fromm E. Sigmund Freud's Mission: An Analysis of his Personality and Influence. N. Y., 1959, p. 112, 115.

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 др.). 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 фундаментальной теологии Мюнхенского университета Х. Фрис,— когда он разоблачает неистинную любовь к богу, которая отдаляет людей и против которой Иисус»¹⁸. Благодаря ухищрениям теологов Фрейд, таким образом, из «грешного еретика»¹⁹, каким он себя представлял, превратился в новоявленного мессию, призывающего христианские церкви «заняться изгнанием дьявола из своей собственной среды»²⁰.

История этого удивительного «преображения» поучительна во многих отношениях. Во-первых, 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»²¹. Наконец, сам факт, что «атеист» Фрейд, по всеобщему признанию, сделал для теологии больше, чем кто-либо из апологетически или индифферентно настроенных ученых, лишний раз подтверж-

¹⁸ Jesus and Freud, p. 21.

¹⁹ Jones E. The Life and Work of Sigmund Freud, vol. 2, p. 490.

²⁰ Jesus und Freud, p. 90.

²¹ Ibid., p. 91.

дает, что независимо от субъективных намерений идеалистическая методология неизбежно приводит исследователя на позиции «научной поповщины»²².

2

Человек и религия в современном фрейдизме

В наши дни на Западе существует огромная литература по проблемам религии, в той или иной мере отдающая дань фрейдизму. Его влиянием затронуты не только исследования буржуазных психологов, социологов, историков, но и работы авангардистски настроенных теологов, видящих в психоанализе одно из средств обновления идейного арсенала религии.

Несмотря на кажущееся разнообразие теоретических позиций и точек зрения, большинство авторов, принадлежащих или тяготеющих к фрейдизму, слепо копируют или эклектически сочетают идеи трех крупнейших представителей психоаналитической мысли: Зигмунда Фрейда (1856–1939), Карла Юнга (1875–1961) и Эриха Фромма (р. 1900). Именно им принадлежат наиболее известные концепции религии, сложившиеся в рамках основных направлений рассматриваемого идейного течения: ортодоксального фрейдизма, постфрейдизма и неофрейдизма.

Критический анализ религиозных концепций З. Фрейда, К. Юнга и Э. Фромма помогает проследить внутреннюю эволюцию фрейдизма, причины и последствия его постепенного превращения в идейного союзника религии. Сближение учения у колыбели которого стоял «завершенный безбожник» З. Фрейд, считавший религию «иллюзией без будущего», с современной теологией и церковью раскрывает подлинную сущность социальной философии психоанализа, ее антинаучность, иррационализм, социальный консерватизм.

Фрейд рассматривал человека как изначально иррациональное существо, движимое бессознательными влечениями и импульсами. Однако человек живет в определенной природной и социальной среде, предъявляющей к нему жесткие требования. Стремление выжить заставляет человека приспособливаться к ним, ограничивать свои эгоистические устремления, развивать внутрипсихические средства контроля над бессознательными инстинктами и импульсами. Функции такого контроля, по мысли Фрейда, берут на себя особые психические инстанции: «Я», выступающее в роли ор-

²² См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 361.

ганизирующего, упорядочивающего, разумного начала, действующего в соответствии с требованиями реальности, и «Сверх-Я», интериоризирующее нормы, предъявляемые к индивиду обществом и культурой²³.

Смысл и задачу воспитания человека Фрейд видел в целенаправленном развитии и укреплении этих двух инстанций, обуздывающих бессознательное («Оно»), направляющих его энергию в социально приемлемые формы деятельности. Цель индивидуальной и социальной психотерапии, рассматриваемой как воспитание, довоспитание и перевоспитание личности, Фрейд сформулировал в известном афоризме: «Там, где было Оно, должно стать Я». Именно с победой разума над иррациональными силами бессознательного Фрейд связывал социальный прогресс человечества, движущей силой которого считал развитие науки и рационального мышления. Религия же в его представлении была прямым антиподом науке, средоточием человеческих иллюзий и заблуждений.

Однако рационалистические мотивы критики религии Фрейдом оказались в непреодолимом противоречии с антинаучными, иррационалистическими принципами психоаналитического учения в целом. Мировоззренческая позиция ученого, считавшего себя атеистом, не нашла адекватного теоретического воплощения в его творчестве. Особенно ярко это проявилось в историко-религиоведческой концепции психоанализа. Фрейд считал, что исходным психологическим ядром религии как в историческом, так и в индивидуально-личностном плане является Эдипов комплекс. На этом основании им была создана совершенно фантастическая гипотеза возникновения исторических форм религии.

Этим не замедлили воспользоваться теологи. Учитывая влияние психоанализа в современном буржуазном обществе, они попытались переосмыслить критические выступления Фрейда в желательном для религии и церкви духе. Большой трудности эта задача не представляла, поскольку непоследовательность Фрейда действительно позволяла делать выводы, прямо противоположные его изначальным намерениям. Так, например, категорически отрицая идею богодухновенности религии, пытаясь найти ее земные, человеческие истоки, Фрейд в то же время склонялся к выводу о врожденном характере религиозной потребности.

Немалую помощь теологам в переосмыслении религиоведческого наследия Фрейда оказали его ученики и после-

²³ См.: Фрейд З. Я и Оно.

дователи. Они предприняли ряд важных шагов по сближению психоанализа и религии.

Одним из первых работу в этом направлении начал крупнейший представитель постфрейдизма — швейцарский психиатр Карл Юнг. Критика Фрейда, которую он вел с идеологически консервативных позиций, была, по существу, критикой «справа». Биологическому детерминизму, непоследовательному рационализму Фрейда Юнг противопоставил учение, в основе которого лежали откровенный иррационализм и спиритуализм.

Религиоведческая концепция К. Юнга представляла собой своеобразный сплав учения о коллективном бессознательном с идеями протестантской либеральной теологии. Юнг считал религию самой ранней и наиболее универсальной формой духовной деятельности людей. То или иное вероучение и культ он рассматривал как вторичные образования, возникшие в результате модификации и догматизации изначального, идущего из глубин человеческой психики религиозного опыта. Ядро религиозного опыта, по Юнгу, составляет «нуминозум»: (от лат. «божество», «божественная воля», «повеление»). Уловить точный смысл термина, заимствованного им у немецкого философа-идеалиста Р. Отто, довольно сложно. Юнг определяет «нуминозум» то как «непроизвольное состояние субъекта», то как «свойство видимого или невидимого объекта», вызывающего это состояние. Так или иначе «нуминозный опыт» описывается Юнгом как неподвластное разуму и воле человека ощущение захваченности, одержимости какой-то иррациональной, не поддающейся контролю силой.

Что же, по мнению Юнга, лежит в основе «нуминозного опыта», на какой объективной основе он возникает и развивается? Религиозная традиция, как известно, связывает религиозный опыт с богом. Юнг не отказывается от использования этого понятия, но дает ему несколько иную интерпретацию. «Образ бога, — утверждал Юнг, — это всегда проекция внутреннего опыта могущественного *vis-à-vis*», т. е. бессознательного²⁴.

Человек, по его мнению, находится во власти бессознательных влечений, импульсов и невольно проецирует их во внешний мир. Объективируясь, они приобретают независимое от человека существование и становятся объектами его поклонения. Поэтому религиозные догматы следует понимать не как свод утверждений о боге и его свойствах, а как сим-

²⁴ Jung C. G. *Memories, Dreams, Reflections*. L., 1967, p. 368.

волическое выражение определенных психических состояний и процессов, свойственных самому человеку. Юнг считал, что утверждение теологов о богодухновенности религиозных догм, т. е. о том, что их источник находится за пределами человеческого сознания, вполне согласуется с постулатами аналитической психологии. Но, переведя его с архаического языка религии на язык современной науки, «психология вместо этого использует концепцию бессознательного, точнее, коллективного бессознательного»²⁵.

Подобно Фрейдю, Юнг рассматривал человеческую психику как динамическое взаимодействие сознания и бессознательного. Однако область бессознательного (и в этом заключалось одно из отличий аналитической психологии от ортодоксального психоанализа) он делил на индивидуальное бессознательное, включающее «забытые, подавленные, неосознанные ощущения, мысли и чувства разного рода»²⁶, накапливающиеся в процессе жизнедеятельности индивида, и коллективное бессознательное, включающее в себя наслоения семейного, родового, национального, расового, общечеловеческого опыта, а также отголоски животной предыстории человека.

Коллективное бессознательное, по мнению Юнга, закреплено во врожденных структурах человеческой психики и с необходимостью воспроизводится в каждом новом поколении; оно генетически старше сознания и является той первичной данностью, на базе которой сознание, составляющее весьма небольшой поверхностный слой психики, возникает и от которой всецело зависит.

Юнг считал, что вынесение источника религиозного опыта — бога — за границы сознания лишней раз подтверждает, что сознательное «Я» человека — это островок, затерявшийся в океане бессознательного. «В то время как остров мал и узок, океан безбрежен и глубок, и поэтому если речь идет всего лишь о месте, то совершенно неважно, где обитают боги, внутри или снаружи», — писал он²⁷. Следовательно, бессознательное, как область трансцендентная сознанию, вполне может заменить в качестве местопребывания бога мифические заоблачные выси.

Рассматривая коллективное бессознательное как сгусток общечеловеческого опыта, Юнг наделил его всеми атрибутами, традиционно приписываемыми богу: бессознательное выходит за рамки индивидуального существования, не подчи-

²⁵ Jung C. G. Collected Works. L., 1959, vol. 2, p. 150.

²⁶ Цит. по: Jacobi J. The Psychology of Jung. New Haven, 1943, p. 6.

²⁷ Jung C. G. Psychology and Religion, p. 102.

пятся законам времени и пространства. И наоборот, Юнг считал вполне естественным, что, создавая гипотезу о мировом духе, человечество облекло его в форму личного существа, наделенного сознанием и волей, т. е. бога.

Эти утверждения, в которых бог и бессознательное выступают синонимами, можно было бы отнести к издержкам неряшливого словоупотребления, если бы за произвольным манипулированием понятиями не скрывался вполне определенный апологетический умысел. Критикуя традиционное иудео-христианское представление о боге, Юнг был весьма далек от намерения подрывать устои религии. Он подчеркивал, что его позиция не имеет ничего общего ни с «заблуждениями материализма», ни с крайностями психологизма, видящими в нем лишь иллюзию, порожденную страхом, волей к власти или подавленной сексуальностью.

Лишая бога онтологического статуса, Юнг, по существу, пытался освободить религию от положений, наиболее уязвимых с точки зрения научной критики. Трактровка бога как проекции психических процессов, подчеркивал он, несколько не умаляет его значения и ценности. Напротив, замена трансцендентного, потустороннего бога имманентным, «богом внутри нас» превращает религию в непременный компонент человеческого существования. «...Не „бог“ есть миф,— писал Юнг,— но миф есть откровение божественной жизни в человеке. Это не мы изобретаем миф, скорее он говорит с нами как слово божие»²⁸.

Юнг постоянно подчеркивал универсальность и исключительную важность идеи бога в психическом балансе личности, ибо смерть бога в душе человека с неизбежностью ведет к душевным надломам и тяжелым психическим сдвигам. «... Люди, которые не могут долее проецировать образ бога...— писал Юнг,— находятся в реальной опасности инфляции и диссоциации»²⁹.

В противоположность Фрейдю, видевшему в религии невроз павязчивости, Юнг рассматривал невроз как следствие утраты религиозного взгляда на мир. Религии, указывал он, принадлежит ряд важных функций, без которых невозможна продуктивная жизнедеятельность ни отдельного индивида, ни общества в целом; она выполняет компенсаторную функцию, примиряя человека с тяготами жизни и в то же время не давая им полностью поработить его, выступает в качестве мощной интегрирующей силы, внося упоря-

²⁸ Jung C. G. *Memories, Dreams, Reflections*, p. 373.

²⁹ Jung C. G. *Psychology and Religion*, p. 105.

доченность в сознание и поведение человека. Религия, по утверждению Юнга, оказывает психотерапевтическое воздействие, стабилизируя психику с помощью специально разработанной системы культовых действий и ритуалов; наконец, будучи выражением основополагающих принципов человеческого существования, религия выполняет мировоззренческую функцию.

Считая религию необходимым условием психического здоровья личности, Юнг связывал наблюдающийся в современном буржуазном обществе рост психических заболеваний с прогрессирующим упадком религиозной жизни. Предотвратить надвигающуюся катастрофу, по его мнению, могла бы опять же только религия. Однако тщетно было ожидать помощи от такой религии, которая сама нуждается в незамедлительном спасении. Иудео-христианская традиция, констатирует Юнг, переживает глубокий кризис. Он обусловлен, с одной стороны, натиском рационализма и материализма, а с другой — и это обстоятельство Юнг считал решающим — неспособностью религии идти в ногу со временем. Религия перестала развиваться, ее доктрины и мифы не учитывают глубоких изменений в духовной жизни общества.

Собственную миссию Юнг видел в том, чтобы вдохнуть новую жизнь в обветшавшие религиозные догмы, чтобы создать миф, соответствующий современной ситуации. Перед психологией, считал он, стоит двуединая задача. С одной стороны, необходимо заново открыть современному человеку древнюю сокровищницу религиозной мудрости, с другой — наполнить ее новым, не противоречащим науке содержанием. Питая глубокое отвращение к любым рациональным системам, Юнг тем не менее понимал, что в условиях прогрессирующей рационализации современной жизни вера, не подкрепленная разумным обоснованием, не способна выдержать натиск критической мысли. Поэтому важнейшую задачу религиозного воспитания и образования он видел в превращении неосознанной веры в сознательное религиозное убеждение. Юнг приложил немало усилий, чтобы авторитетным языком науки изложить психологическое содержание, скрытое за окостеневшей формой догмы и ритуала, и таким образом обосновать их психологическую ценность в жизни современного человека.

Сегодня, писал Юнг, непорочное зачатие и тому подобные догмы не встречают у людей отклика, поскольку ничто в окружающем мире им не соответствует. «Но если мы поймем, для чего существуют символы, мы сможем лишь изумляться заключенной в них неизмеримой мудрости и быть

благодарными тем институтам, которые не только сохранили их, но и развили догматически»³⁰.

Залогом успешного функционирования религии в современном обществе Юнг считал сотрудничество теологов и психологов. У теологов и психологов, утверждал он, общие цели и сходные методы работы с людьми, поэтому традиционная конфронтация между ними должна уступить место идейному союзу и совместным практическим усилиям по спасению человеческой души. Психологи должны шире использовать религию в качестве средства психотерапии, теологи — эффективнее применять достижения психологии в своей пастырской практике.

Давая оценку аналитической психологии К. Юнга, известный немецкий психолог и философ В. Вайзекер писал: «Юнг оказал выдающуюся услугу психотерапии. Он гуманизировал психотерапию, освободив ее от научных притязаний психоанализа»³¹. Своей похвалой Вайзекер вольно или невольно обнажил весьма характерную черту учения Юнга — его недоверие к разуму, логике, науке, нередко переходившее в откровенный, весьма воинственный обскурантизм.

В отличие от Фрейда, видевшего спасение человечества в обуздании бессознательного, Юнг связывал надежды на духовное обновление человека и общества с возвратом к иррациональным, коллективно-бессознательным переживаниям. «Догма, — писал он, — представляет душу более полно, чем научная теория, догма прямо выражает живой процесс бессознательного в форме драмы, в форме покаяния, жертвоприношения и искупления»³².

Смысл психотерапии как в индивидуальном, так и в социальном масштабе он видел в том, чтобы дать человеку «исцеляющий вымысел», причем этот вымысел неизменно черпался им из арсенала религии. Поэтому отмеченное Вайзекером освобождение психотерапии от «научных притязаний» на деле означало превращение ее из науки в «божественный жезл веры», из раздела медицины в разновидность «душеспасающего» шаманства.

Юнг был не единственным последователем Фрейда, принявшим попытку сблизить психоанализ с религией. Не менее ярко, хотя и на другой теоретической платформе эта тенденция проявилась в творчестве Эриха Фромма, одного

³⁰ Jung C. G. Collected Works, vol. 2. p. 199.

³¹ Freud and 20th Century, p. 74.

³² Jung C. G. Psychology and Religion, p. 55.

из ведущих представителей неофрейдизма, основателя «гуманистического психоанализа».

Э. Фромм в отличие от Юнга сосредоточил главное внимание не на анализе внутриспсихических процессов, а на социальных детерминантах человеческой психики, на проблемах адаптации личности к условиям ее жизнедеятельности. Социологизация психоанализа была обусловлена многими факторами, среди которых не последнюю роль сыграло знакомство Фромма с марксизмом. Не отказываясь от основных теоретических положений Фрейда о роли бессознательных психических процессов, способах их выявления, интерпретации и ряда других, Фромм попытался обогатить их идеей о социальной обусловленности человеческой психики.

Человека, утверждает Фромм, формируют не биологически фиксированные инстинкты, а культура и социальная среда. Сознание и бессознательное — это лишь разная степень осознания субъектом своих мотивов, помыслов, переживаний. И то и другое детерминировано социально и зависит прежде всего от структуры общества.

Характеризуя особенности своей трактовки бессознательного, Фромм писал: «У Фрейда бессознательное — это то, что плохо, подавлено, что не соответствует требованиям культуры или нашего высшего Я. В системе Юнга бессознательное становится источником откровения, символом того, что в религии называется самим богом. С его точки зрения, наша зависимость от диктата бессознательного сама по себе уже является религиозным фактом. Обе эти концепции односторонни и искажают истину. Наше бессознательное, т. е. часть нашей личности, которая исключена из организованного „Эго“, идентифицируемого нами с нашим Я, содержит одновременно и низшее и высшее, и худшее и лучшее. Мы должны относиться к бессознательному не как к богу, которому мы поклоняемся, и не как к дракону, которого мы должны убить, не с ужасом или страхом, а со смирением и затаенным чувством юмора, как к другой стороне самих себя»³³.

Концепция Фромма существенно отличается и от критической позиции Фрейда, и от откровенно апологетических спекуляций Юнга. Религия, по мнению Фромма, — это специфически человеческое явление, возникающее одновременно с выделением человека как самосознающего существа из царства природы. Стремясь преодолеть конфликт между своей животной природой и духовной сущностью, человек вы-

³³ *Fromm E. Psychoanalysis and Religion. N. Y., 1967, p. 93.*

нужден прибегать к различного рода рационализациям. Он конструирует всеобъемлющую картину мира, служащую ему ориентиром в многообразии жизненных явлений и отношений. Но человек не только мыслящее, но и чувствующее существо. Ему нужен некоторый идеальный объект (идея, цель), которому он мог бы всецело посвятить себя и в таком бескорыстном служении реализовать свою сущность и обрести полноту бытия.

Эту потребность Фромм относит к числу экзистенциальных потребностей человека и рассматривает ее как основу и источник возникновения религии. «Нет ни одного человека, — пишет он, — без религиозной потребности, т. е. без потребности иметь основу ориентации и объект поклонения». Правда, уточняет Фромм, «это утверждение ни в какой мере не предопределяет специфического контекста проявления религиозной потребности»³⁴, и это уточнение важно для понимания его религиозоведческой концепции. Фромм не отождествляет религию с системой представлений о божестве или сверхъестественных силах. Человек, утверждает он, может поклоняться не только животным, идолам или богам, но и нации, классу, партии, деньгам, успеху, силе, а в равной мере и разуму, любви, братству и т. д. «Я, — пишет он, — понимаю под религией любую систему мысли и действия, разделяемую группой людей и дающую индивиду основу ориентации и объект поклонения»³⁵.

Игнорируя исторически сложившийся смысл понятия «религия», Фромм отождествляет ее с мировоззрением вообще. Понятие «религия» охватывает у него не только традиционные религиозные верования, но также философские учения, светские идеологические системы, политические доктрины независимо от их содержательного наполнения. По мнению Фромма, «вопрос состоит не в том, религия это или нет, а какого рода эта религия»³⁶. Демаркационную линию, считает он, нужно проводить не между религией и атеизмом, а между различными типами религии. В зависимости от того, «способствует ли религия человеческому развитию, реализации специфических возможностей человека или парализует их», Фромм делит ее на авторитарную и гуманистическую.

Сущность авторитарной религии состоит в подчинении человека силе, отрицающей его достоинство, разум и право на счастье. Независимо от того, выражено ли ее содержание

³⁴ Ibid., p. 24—25.

³⁵ Ibid., p. 22.

³⁶ Ibid., p. 25.

в светских или теологических понятиях, утверждает ли она культ императора, фюрера или бога, авторитарная религия неизменно ставит человека в положение униженного, порабощенного, презренного существа. Она неизбежный продукт общества, где власть сосредоточена в руках меньшинства, где человек угнетает человека, где личность является не целью, а средством.

Напротив, гуманистическая религия, по мнению Фромма, концентрирует свое внимание на самом человеке. В ее основе лежит вера в неограниченность его возможностей, силу его разума, в благородство побуждений. Человек, согласно установкам гуманистической религии, «должен развивать силу своего разума, чтобы понять себя, свое отношение к людям, свое место во Вселенной. Он должен развивать свою способность любить других, как самого себя, и чувствовать свое единение со всеми живыми существами»³⁷.

Расширительная трактовка религии придала новое звучание и традиционной для психоанализа дилемме «религия—невроз». Фромм не согласен ни с теми, кто всецело отождествляет религию с неврозом, ни с теми, кто безоговорочно видит в ней спасительное средство от неврозов. По мнению Фромма, спасение от невротизации дает лишь гуманистическая религия, помогающая человеку осознать и реализовать высшие ценности жизни; именно здесь пересекаются пути религии и психоанализа. Другими словами, психоанализ имеет отчетливо выраженные религиозные функции, а гуманистическая религия обладает не менее явственными психотерапевтическими свойствами.

Круг, таким образом, замкнулся: психоанализ возведен в ранг религии, религия же приобрела respectable статус научной психотерапии.

Утопическая мечта подняться выше реального конфликта религии и атеизма, сконструировать некую идеальную «гуманистическую» ее разновидность, в равной мере приемлемую и для верующих и для атеистов, отражает духовные метания части современной буржуазной интеллигенции. Она, бунтуя против скомпрометированных исторической практикой религиозных систем, не способна выйти за рамки религии как таковой и, призывая человечество к гуманности, не верит в возможность существования гуманизма, не освященного авторитетом религии.

Более полувека назад, критикуя богостроительские попытки соединения нравственных идеалов с религией,

³⁷ Ibid., p. 36—37.

В. И. Ленин писал А. М. Горькому: «Вы хотите этим сказать „доброе и хорошее“, указать на „правду—справедливость“ и тому подобное. Но это Ваше доброе желание остается Вашим личным достоинством, субъективным „невинным пожеланием“. Раз Вы его написали, оно пошло в *массу*, и его значение определяется не Вашим добрым пожеланием, а *соотношением общественных сил*, объективным соотношением классов. В силу этого соотношения *выходит* (вопреки Вашей воле и независимо от Вашего сознания), *выходит* так, что Вы подкрасили, подсахарили идею клерикалов»³⁸.

Действительно, независимо от субъективных намерений Фромма апелляция к религии, попытка наполнить ее новым содержанием, придать ей этическую и психологическую значимость объективно служит интересам тех общественных сил, против которых направлен критический пафос его произведений.

В наши дни проблемы религии, находясь в самом центре идеологической борьбы, могут служить безошибочным индикатором научной ценности и мировоззренческой направленности того или иного идейного течения. Характер отношения к религии позволяет определить, по какую сторону баррикад реально находится данное учение, чьи духовные устремления оно выражает, чьим социальным интересам служит.

Вопреки широковещательным заявлениям о «научной объективности» и «мировоззренческом нейтралитете», развитие фрейдизма, как мы видели, шло в направлении все более тесного сближения с религией. Эта эволюция явилась закономерным результатом лежащей в основе социальной философии психоанализа идеалистической методологии, иррационалистической трактовки духовной жизни человека и законов общественного развития.

Мифологизация реальных человеческих отношений, перенесение социальных проблем в психическую сферу и создание иллюзии их разрешения на уровне субъективного самочувствия личности в равной мере характерны и для фрейдизма и для религии, что позволяет говорить об общности их идейных основ и социальных функций в буржуазном обществе. По существу, фрейдизм выступает как секуляризованная форма религиозного мировоззрения, маскирующегося под науку. Не случайно в наши дни он оказался в авангарде того идеологического движения на Западе, которое стремится к конвергенции психологии и религии и активно

³⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 48, с. 231.

сотрудничает с церковными кругами. «Переваривание психоанализа теологией,— писал известный американский философ-марксист Г. Уэллс,— быстро прогрессирует и обещает новую эру в спасении души. Одновременно и психоанализ, выступая в роли «врачевателя души», все ближе смыкается с теологией, без бога или с ним»³⁹. Союз ученых-идеалистов и теологов находит поддержку со стороны правящих кругов империалистических государств, заинтересованных в укреплении влияния религии и церкви.

3

Пратеистическая концепция К. Юнга

Современный религиозный модернизм, как идейное течение, стремящееся приспособить «неизменное» слово божие к бурно изменяющемуся миру, чрезвычайно разнообразен и многолик. Он возникает не только в богословской среде, все более явственно ощущающей необходимость обновления вероучительных и культовых основ религии, но и во внецерковных кругах — среди буржуазных философов, историков, психологов, рассматривающих наступление атеизма как угрозу духовным ценностям западной цивилизации и пытающихся вернуть религии утраченный ею престиж. Не полагаясь в осуществлении этой задачи на теологов, излишне консервативных и осторожных, эти представители буржуазной интеллигенции ставят вопрос о радикальном пересмотре системы религиозных идей, о переводе их на язык современной культуры. Опираясь на авторитет науки, они стремятся создать новую рафинированную форму религии, свободную от догматизма и авторитаризма, очищенную от мифологических и магических наивностей, не противоречащую духу научно-технического прогресса и в то же время сохраняющую тот особый эмоциональный настрой (жажду тайны и чуда, ощущение священного трепета и благоговейного восторга), без которого немислима ни одна религия.

Крупнейшим представителем этого внеконфессионального крыла современного религиозного модернизма является известный швейцарский психиатр, основатель одной из школ глубинной психологии — Карл Густав Юнг, не менее известный на Западе и как выдающийся религиозный мыслитель, на научной основе реставрировавший ценность религиозного взгляда на мир. По мнению многочисленных почитателей и интерпретаторов его творчества, он первым осознал связь

³⁹ Уэллс Г. Крах психоанализа: От Фрейда к Фромму. М., 1968, с. 223.

психоанализа с религией и указал путь, ведущий к синтезу веры и знания.

Карл Густав Юнг родился в 1875 г. в Швейцарии. Все его родственники по мужской линии, включая деда и отца, были священнослужителями, и мальчик рос в атмосфере, пронизанной духом и традициями швейцарского кальвинизма. В своих автобиографических заметках Юнг писал, что религия занимала заметное место в его детских впечатлениях. Он рано начал размышлять о боге и его творениях, часто видел сны религиозного содержания, и бог, по его признанию, был для него «одним из самых бесспорных и непосредственных переживаний»⁴⁰. Религиозное окружение оказало огромное влияние на мировоззрение Юнга, во многом определив характер его профессиональных интересов и творческих поисков. Хотя, нарушив семейные традиции, духовной карьере он предпочел медицину, под белым халатом психиатра билось сердце религиозного проповедника, и его голос с годами становился все отчетливее и громче, к концу жизни практически полностью заглушив голос врача и ученого.

Юнг не случайно обратился к психиатрии. Еще в гимназические годы, роясь в библиотеке отца, он познакомился с идеями Платона, Канта и Шопенгауэра, а будучи студентом, прилежно штудировал Гартмана. Поэтому, когда встал вопрос о профессиональной специализации, он без колебания выбрал психиатрию, полагая, что именно здесь медицина теснее всего соприкасается с философией.

В 1900 г., закончив медицинский факультет Базельского университета, Юнг начал работать в психиатрической больнице Цюриха. Изучение случаев раздвоения личности вплотную приблизило его к проблеме бессознательного. Скольнибудь разработанной научной теории бессознательного в это время еще не существовало, а идеи Шопенгауэра и Гартмана, в которых он пытался найти ответ на интересовавшие его вопросы, оказались слишком абстрактными для объяснения конкретного клинического материала.

В это время ему в руки попала вышедшая в 1900 г. книга З. Фрейда «Толкование сновидений». Теория вытеснения и символического толкования продуктов бессознательной психической деятельности увлекла Юнга, и он стал активным сторонником и пропагандистом идей психоанализа. В 1907 г. Юнг лично познакомился с Фрейдом, и эта встреча положила начало их тесному многолетнему сотруд-

⁴⁰ Jung C. G. Memories, Dreams, Reflections, p. 73.

ничеству. Фрейд видел в Юнге одного из самых талантливых учеников и возлагал на него большие надежды как на своего преемника и будущего лидера психоаналитического движения. Однако надеждам Фрейда не суждено было сбыться. В 1913 г. после длительных споров и бесплодных поисков компромисса Юнг окончательно порвал с Фрейдом и его окружением, чтобы вплотную заняться разработкой собственной психологической концепции, в противовес психоанализу названной им «аналитической психологией».

Самоопределение Юнга в качестве главы самостоятельной школы началось с пересмотра ряда фундаментальных положений ортодоксального психоанализа, касающихся природы либидо, структуры бессознательного, этапов развития личности и ряда других. Он критиковал Фрейда за преувеличение патологического и сексуального аспектов психики, за трактовку культуры как побочного продукта подавленной сексуальности, за непонимание природы религии и т. д. Но за этими разногласиями скрывались расхождения более глубокого мировоззренческого порядка. Юнгу был глубоко чужд «научный материализм» основателя психоанализа. Это был, по его словам, род философии, под которым он никак не мог подписаться. Столь же несовместимыми с его убеждениями были и атеистические воззрения Фрейда. «Я, — писал Юнг, — характеризуя свою позицию в этом вопросе, придаю позитивную ценность всем религиям»⁴¹. Поэтому, хотя в его полемике с Фрейдом и содержалось немало верных мыслей, велась она с идеологически консервативных позиций и, по существу, была критикой Фрейда «справа». Биологическому детерминизму, честному, хотя и не всегда последовательному рационализму Фрейда Юнг противопоставил учение, в основе которого лежал откровенный иррационализм и фидеизм.

К. Юнг прожил долгую, творчески насыщенную жизнь. Незаурядная эрудиция, феноменальная память, прекрасное знание языков в сочетании с многогранностью научных интересов обусловили широкий диапазон его исследований. Его семнадцатитомное собрание сочинений наряду с собственно психологическими исследованиями включает работы, посвященные анализу различных аспектов мифологии и религии, алхимии и астрологии, истории культуры и современных духовных исканий. «Мне казалось, — писал Юнг, — что я работаю в рамках строгой науки, устанавливая факты, наблюдая, классифицируя, описывая причинные и функцио-

⁴¹ Jung C. G. *Modern Man in Search of a Sorel*. L., 1970, p. 137.

нальные связи, пока в конце концов я не обнаружил, что включился в сеть рассуждений, которые выходят за пределы естествознания и вступают в область философии, теологии, сравнительного религиоведения и гуманитарных наук в целом»⁴².

Очерчивая проблематику своих исследований, Юнг не случайно специально выделил теологию и сравнительное религиоведение. Религия во всем многообразии ее форм и проявлений занимает важное место в творчестве Юнга, являясь главным объектом приложения общетеоретических построений «аналитической психологии» к социокультурной проблематике. Интерес Юнга к религии отличался глубиной и постоянством. Им было написано более двадцати религиоведческих работ. Среди них — «Психология и религия» (1938), «Психологический подход к догмату триединства» (1942—1948), «Символизм трансформации в мессе» (1942—1945), «Ответ Иову» (1952) и ряд других. В отличие от большинства буржуазных психологов Юнг не ограничивался исследованием индивидуально-психологических проявлений религиозности. Большое внимание он уделял исследованию вероучительных и культовых основ различных религий, пытаясь за окостеневшей формой обнаружить живой пульс человеческой души.

Религиозный опыт, согласно Юнгу, — это неподвластное разуму и воле человека состояние захваченности, полоненности, одержимости какой-то иррациональной, непостижимой, не поддающейся контролю силой.

Где же, по мнению Юнга, локализуется эта сила, что является ее источником и пусковым механизмом? Религиозная традиция, как известно, связывает ее с богом. Но Юнг не теолог, он — психолог, и потому точкой отсчета в его системе становится человек и его внутренний мир. Метафизический вопрос о существовании бога как трансцендентной реальности он заменяет вопросом о переживании бога как реальности психологической. Поэтому религиозные догмы интересуют его не как свод утверждений о боге и его свойствах, а как символическое выражение определенных психических состояний и процессов, свойственных самому человеку. По мнению Юнга, утверждение теологов о богодуховности религиозных догм, т. е. о том, что они инициированы источником, находящимся за пределами человеческого сознания, вполне согласуется с постулатами аналитической

⁴² Jung C. G. The Spirit of Psychology.— In: Spirit and Nature. L., 1955, p. 426.

психологии. Но, вместо того чтобы перевести этот источник с архаического языка религии на язык современной науки, «психология... использует концепцию бессознательного, точнее, коллективного бессознательного»⁴³.

Юнг рассматривал человеческую психику как динамическое взаимодействие сознания и бессознательного. Однако в отличие от Фрейда и других представителей ортодоксального психоанализа область бессознательного он делил на индивидуальное бессознательное, включающее забытые, подавленные, неосознанные переживания, накапливающиеся в процессе жизнедеятельности индивида, и коллективное бессознательное, представляющее собой осадок мыслей и чувств предшествующих поколений. Коллективное бессознательное включает в себя наслоения семейного, родового, национального, расового, общечеловеческого опыта, а также отголоски животной предыстории человека. В нем запечатлены типические реакции в ситуациях, имеющих универсальный общечеловеческий характер, таких, как рождение, смерть, жизнь, любовь и т. д. Коллективное бессознательное закреплено во врожденных структурах человеческой психики и с необходимостью воспроизводится в каждом новом поколении. Оно генетически старше сознания и является той первичной данностью, на базе которой сознание, составляющее весьма небольшой, поверхностный слой психики, возникает и от которой всецело зависит.

Коллективное бессознательное проявляется в спонтанных реакциях и импульсах, в болезненных симптомах и комплексах, в сновидениях и фантазиях. Его язык принципиально отличен от языка сознания. Бессознательное выражает себя в символической, образной форме. Символы, выходящие за рамки обобщения личного опыта, фиксирующие коллективно-бессознательные реакции, типичные для всего человеческого рода, Юнг называл архетипами. Юнг признавал, что этот термин не является его изобретением, что он заимствован у Августина Блаженного и по своему содержанию сходен с понятиями «образа божия в человеке» у Филона Александрийского и «идеи» у Платона.

Архетипы — это априорные организаторы человеческого опыта, «это то, во что верят везде, всегда и все». Они могут принимать как персонифицированную, так и безличную форму, выражаться с помощью зрительных образов, математических знаков, геометрических фигур и т. д. Так, например, архетип матери олицетворяет созидание, блаженство,

⁴³ Jung C. G. Collected Works, p. 150.

отдохновение, круг символизирует совершенство, духовную целостность, звезда — путеводный свет, роза — центр бытия и т. д. Архетипам, считал Юнг, принадлежит важная роль в психическом балансе личности. Будучи языком коллективного бессознательного, архетипические образы выражают наиболее глубокие и сокровенные стороны человеческой души. А поскольку главным условием психического здоровья, по мнению Юнга, является гармоническое взаимодействие сознания и бессознательного, именно от способности человека улавливать и понимать их символику зависит его душевное равновесие и целостность.

В творчестве Юнга, и без того не огличающемся ясностью изложения, точностью формулировок и строгостью аргументации, концепция архетипов коллективного бессознательного, по всеобщему признанию, относится к числу наиболее двусмысленных и темных. Она была создана с целью объяснения сходства сновидений и бредовых фантазий современных людей с древнейшими мифами и легендами, а также родства художественных образов, мифологических мотивов и религиозных сюжетов, наблюдаемого у различных, в том числе никогда не соприкасавшихся друг с другом, народов мира. По мнению Юнга, эти факты указывают на наличие врожденных психических структур и форм поведения, организующих индивидуальный опыт людей в соответствии с уже сложившимися в ходе исторического развития человечества образцами — архетипами.

Несмотря на кажущийся эмпиризм, это объяснение носило в высшей степени произвольный и спекулятивный характер. Известный американский психолог Г. Мэрфи, характеризуя творческий метод Юнга, шутливо заметил, что суть его сводится к утверждению, что, поскольку А чем-то напоминает Б, а Б может в некоторых случаях иметь нечто общее с В, а В, как известно, иногда связано с Г, следовательно, А=Г. «Как язык науки,— заключает Мэрфи,— это совершенно бессмысленно»⁴⁴. Мэрфи подметил весьма существенную особенность теоретических построений основателя «аналитической психологии». Концепция коллективного бессознательного и его архетипов, несмотря на попытки Юнга опереться на данные современной биологии, по существу, воспроизводила давно дискредитированную теорию «врожденных идей» — с той лишь разницей, что из божественной сферы они были перенесены в область бессознательного с его последующим обожествлением.

⁴⁴ Цит. по: *Brown J. Freud and the Post-Freudism*. Baltimore, 1961, p. 45.

Идея существования в недрах человеческой психики некоего вместилища, продуцирующего род и навсегда заданные символы, образ понятия, находится в непреодолимом противоречии с данными генетики, исторической психологии и антропологии. Современная наука решительно отвергает возможность передачи социально приобретенных черт и форм поведения через биологические механизмы наследственности. Речь может идти лишь о социальном наследовании, т. е. о трансляции культуры через систему социальных институтов, по каналам традиций, воспитания, обучения и т. д. Что же касается сходства мифологических мотивов и сюжетов у народов, не вступавших между собой в контакт, то большинство современных психологов, историков и этнографов объясняют этот факт тем, что, несмотря на многообразие существующих типов культур, их представители наряду с социально обусловленными различиями имеют и определенный общезначимый жизненный опыт. Как и все люди на земле, они рождаются и умирают, любят и ненавидят, имеют родителей и сами становятся родителями, трудятся, борются за свое существование, наблюдают за явлениями природы и т. д. И нет ничего удивительного в том, что их фантазии и мечты имеют много общего, что в их мифах и легендах фигурируют образы «могущественного отца», «мудрого старца», «великой матери», «чудесно рожденного младенца» и т. д.

В академических кругах взгляды Юнга на природу коллективного бессознательного были встречены резко критически. За ним не без основания закрепилась репутация самого антинаучного из всех психоаналитиков, враждебно относящегося к рационально-эмпирическому методу. К этому можно добавить, что по своим исходным посылкам и конечным выводам идеи Юнга носили не только антинаучный, но и глубоко реакционный характер. Как отмечал известный английский науковед Дж. Бернал, у Юнга «психология фактически вернулась не только к мифам в собственном смысле этого слова, но и к концепции наследственных мифов, к „вышей“ истине оккультного толка, к таким концепциям, которые в той или иной форме стали основой большинства фашистских движений 20 века»⁴⁵. Действительно, утверждение Юнга о том, что в недрах коллективного бессознательного существует слой расового бессознательного, фиксирующего неизменные психические свойства, присущие якобы каждой расе, было использовано германским нацизмом

⁴⁵ Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956, с. 612.

для оправдания идей расового превосходства и политики геноцида в отношении неарийских народов.

Будучи краеугольным камнем всей системы аналитической психологии, концепция коллективного бессознательного самым непосредственным образом повлияла на характер религиозно-философских воззрений Юнга. Она легла в основу его теорий о природе и сущности религии, ее исторических формах и функциях, придав им отчетливо выраженную психологическую окраску. В свою очередь личное отношение Юнга к религии во многом определило его интерпретацию бессознательных психических процессов, привнеся в нее изрядную долю фидеизма и мистики.

Развивая свои взгляды на истоки и сущность религиозного опыта, Юнг утверждал, что «боги — это персонификации коллективного бессознательного, поскольку они открываются нам через бессознательную активность психики»⁴⁶. Сложившееся в богословской традиции вынесение источника религиозного опыта за границы сознания личности, с его точки зрения, лишней раз подтверждает, что сознательное «Я» человека — это островок, затерявшийся в океане бессознательного⁴⁷. По отношению к сознанию бессознательная часть психики представляет собой столь же чуждую, неподвластную, непознаваемую реальность, как и внешний мир. Следовательно, бессознательное, как область, трансцендентная сознанию, вполне может заменить в качестве местопребывания бога мифические заоблачные выси.

Рассматривая коллективное бессознательное как сгусток общечеловеческого опыта, Юнг наделил его всеми атрибутами, традиционно приписываемыми богу. Бессознательное выходит за рамки индивидуального существования, не подчиняется законам времени и пространства. «Если можно было бы персонифицировать бессознательное, — писал он, — мы могли бы назвать его коллективным человеческим существом, соединяющим в себе характеристики обоих полов, выходящим за границы молодости и старости, рождения и смерти и, поскольку оно имеет в своем распоряжении человеческий опыт одного или двух миллионов лет, почти бессмертным»⁴⁸. Поэтому Юнг считал вполне естественным, что, создавая гипотезу о мировом духе, человечество облекло его в форму личного существа, наделенного сознанием и волей, т. е. бога.

⁴⁶ Jung C. G. The Collected Works, vol. 11, p. 163.

⁴⁷ Jung C. G. Psychology and Religion, p. 102.

⁴⁸ Jung C. G. Modern Man in Search of a Sorel, p. 215.

Эти рассуждения, в которых и бог и бессознательное выступают как синонимы, можно было бы отнести к издержкам словоупотребления, если бы за произвольным манипулированием понятиями не скрывался вполне определенный апологетический умысел. «Идея бога,— писал Юнг, характеризуя современную религиозную ситуацию,— стала жгуче злободневной. Она вышла за стены теологических семинарий, превратившись во всеобщий религиозный кошмар, и потому даже такой неспециалист в области теологии, как я, может или, скорее, должен внести свой вклад в ее решение»⁴⁹.

Действительно, XX век, поставив под сомнение многие истины веры, посягнул и на основу основ религии — идею бога. Юнг прекрасно понимал, что в условиях прогрессирующего роста научных знаний о мире идея ветхозаветного бога-творца и вседержителя мира безнадежно устарела. Она не отвечает более запросам современного человека, а всякая попытка рационально обосновать ее равносильна гальванизации трупа и потому заведомо обречена на провал. Однако, критикуя традиционные иудео-христианские представления о боге как трансцендентном, антропоморфном, личном существе, Юнг был весьма далек от намерения подрывать устои религии. Он подчеркивал, что его позиция не имеет ничего общего ни с заблуждениями материализма, отрицающего бога на том основании, что его невозможно обнаружить во Вселенной, ни с издержками психологизма, видящего в нем лишь иллюзию, порожденную страхом, волей к власти или подавленной сексуальностью. Лишая бога онтологического статуса, Юнг, по существу, пытался освободить религию от наиболее уязвимых с точки зрения научной критики положений. Трактовка бога как проекции психических процессов, подчеркивал он, нисколько не умаляет его значения и ценности. Напротив, замена трансцендентного, потустороннего бога имманентным (т. е. «богом внутри нас») превращает религию в неотъемлемое свойство человеческого существования. Юнг методично и настойчиво внушал теологам, что аналитическая психология, вопреки их подозрениям, вовсе не помышляет о подрыве основ веры. Напротив, раскрывая людям глаза на скрытый психологический смысл религиозных догм, она сохраняет им жизнь в зараженном рационализмом современном мире.

Столь откровенное отступление Юнга от традиций и принципов науки вызвало справедливую критику в акаде-

⁴⁹ Jung C. G. The Collected Works, vol. 11, p. 453.

мических кругах, обвинявших его в мистификации психической деятельности, в недопустимом привнесении в психологию богословских спекуляций. Пытаясь сгладить двусмысленность своей позиции, Юнг писал: «Было бы прискорбной ошибкой, если бы кто-нибудь принял мои наблюдения за доказательство существования бога. Они доказывают лишь существование архетипического образа божия. Но, поскольку это очень важный и влиятельный архетип, его относительно частое появление, по-видимому, является фактом, заслуживающим внимания естественной теологии»⁵⁰. Защита религии, таким образом, была облечена в паучно-респектабельную форму объективизма и эмпиризма. Однако декларации Юнга о своей непричастности к метафизическим спекуляциям, стремление отвести от себя обвинение в несовместимой со званием ученого защите идеи бога на деле оказались лишь данью традиционному размежеванию предметных областей психологии и теологии. В действительности бытие бога не только нигде не подвергалось им сомнению, но и довольно тщательно обосновывалось с помощью теории «психической реальности».

Согласно этой теории, человек оперирует двумя типами фактов: физическими и психическими. Первые являются отражением объектов внешнего мира и могут быть удостоверены опытным путем. Вторые касаются вещей, которые не могут быть ни объяснены, ни доказаны, ни опровергнуты эмпирически. К ним относятся фантазии, грезы, сновидения, верования, выражающие не реальность внешнего мира, а «психическую реальность», к которой неприменимы обычные мерки истинного и ложного, действительного и воображаемого. «Обманчивая идея реальна, — писал Юнг, — даже если ее содержание с фактической точки зрения является глупостью»⁵¹. Более того, всякая идея «психологически истинна постольку, поскольку она существует»⁵². Объем содержащейся в ней истины зависит от степени ее распространения: она субъективна, если присуща лишь одному индивиду, и объективна, если разделяется всеми. Другими словами, любые продукты человеческой психики, независимо от того, имеют они аналог в действительности или нет, адекватны отражаемым в них объектам и явлениям или нет, с психологической точки зрения реальны и истинны и лишь от степени их распространения зависит характер воплощенной в них истины.

⁵⁰ Jung C. G. Psychology and Religion, p. 169.

⁵¹ Jung C. G. The Collected Works, vol. 11, p. 150.

⁵² Jung C. G. Psychology and Religion, p. 3.

Гносеологический релятивизм и полный произвол в употреблении понятий, как мы видим, привели к стиранию граней между реальным и воображаемым, истинным и ложным, объективным и субъективным. Можно понять стремление Юнга рассматривать фантазии своих пациентов как реальный психический феномен, играющий важную роль в детерминации их поведения. Однако признание реальности тех или иных психических явлений не дает врачу права становиться на точку зрения жертв разыгравшегося воображения. Факт существования тех или иных представлений и переживаний еще не делает их истинными, и психиатру, повседневно имеющему дело с различными психическими аномалиями, это известно лучше, чем кому-либо другому. Не случайно обследование пациента всегда начинается с выяснения круга его идей и степени их соответствия объективной реальности. Именно здесь пролегает водораздел между здоровой и больной психикой, игнорировать который в своей практической деятельности не может ни один врач.

Но вопрос об истинном и ложном выходит далеко за стены психиатрических клиник. Любые продукты психической деятельности, независимо от того, отражают они внешний или внутренний мир, могут и должны оцениваться с точки зрения их соответствия отражаемой действительности. Такая проверка помогает отделить правду от лжи, реальность от вымысла, истину от заблуждений. Как отмечал В. И. Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм», мыслить и примыслить «люди могут себе всяческий ад, всяческих леших... Но задача теории познания в том и состоит, чтобы показать нереальность, фантастичность, реакционность подобных примыслов»⁵³.

Следует также заметить, что степень распространения той или иной идеи ни на гран не приближает ее к разряду объективных истин, если в ней не нашла адекватного отражения объективная реальность. Вера в козни дьявола или божественное провидение, носившая в прошлом массовый характер, не более объективна, чем бред преследования или мания величия у отдельной жертвы психического расстройства. Юнгу, прекрасно знавшему историю, безусловно, были известны факты, когда заведомо ложная идея овладевала сознанием масс, неся с собой неисчислимые страдания и бедствия. Будучи реальной общественной силой, она тем не менее не становилась от этого истинной, и эпитет «психоло-

⁵³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 75.

гический» ничего не меняет в оценке ее объективного содержания и социальной роли. Поэтому рассуждения Юнга о физической и психической реальности, об объективной и субъективной истине, по существу, относятся к разновидности «той профессорской схоластики», которая, не видя объективной реальности наших ощущений, выводит путем вымученных словесных конструкций понятие объективного как общезначимого, социальноорганизованного и т. п. и т. д., не будучи в состоянии, зачастую и не желая, «отделить объективной истины от учения о леших и домовых»⁵⁴. Теория «психической реальности» преследовала в этом смысле еще более определенную цель. Она была призвана обосновать право на существование таких «пустоцветов» общественного сознания, как мифология и религия, алхимия и астрология.

В религиозных верованиях, писал Юнг в их защиту, воплощена не реальность внешнего мира, а «психическая реальность», имеющая свои особые законы. «Бог,— утверждал он,— есть очевидный психический, а не физический факт,— т. е. факт, который может быть установлен только психически, но не физически»⁵⁵. Из этого следовало, что принципы объективной верификации к идее бога, как, впрочем, и к другим догмам веры, неприменимы. Они находятся в плоскости, недоступной научным методам анализа и критики, а потому любые попытки их опровергнуть с рационалистических позиций заведомо обречены на провал. «Эпистемологический критицизм,— писал Юнг,— обосновывая реальность и истинность идеи бога, доказывает невозможность познания бога, но психика идет дальше в утверждении опыта бога. Бог есть психический факт непосредственного опыта»⁵⁶.

Еще в начале нынешнего века В. И. Ленин отмечал, что фидеисты всегда старались сделать представление о боге «абстрактнее, туманнее и в то же время (для правдоподобия) ближе к „психическому“, как „непосредственному комплексу“... не требующему доказательств»⁵⁷. Рассуждения Юнга, не оставляющие ни малейшего сомнения относительно их идейной направленности, в этом смысле не новы. По существу, они представляют собой психоаналитическую модификацию традиционного эмоционально-психологического доказательства бытия бога, подменяющего вопрос о суще-

⁵⁴ Там же, с. 130.

⁵⁵ *Jung C. G. The Collected Works*, vol. 11, p. 464.

⁵⁶ *Ibid.*, vol. 12, p. 462.

⁵⁷ *Ленин В. И. Полн. собр. соч.*, т. 18, с. 241.

ствовании бога вопросом о существовании религиозных переживаний.

Локализовав бога в бессознательной сфере человека, Юнг постоянно подчеркивал всеобщий характер и исключительную важность этого архетипа в психическом балансе личности. Смерть бога в душе человека с неизбежностью ведет к душевным надломам и тяжелым психическим сдвигам. «Люди, которые не могут долее проецировать образ бога... находятся в реальной опасности инфляции и диссоциации»⁵⁸.

В отличие от Фрейда, видевшего в религии коллективный невроз навязчивости, Юнг, напротив, считал невроз неизбежным следствием утраты религиозного взгляда на мир. Согласно его теории, психические заболевания возникают вследствие нарушения равновесия между сознанием и бессознательным, и в частности тогда, когда человек перестает слышать и понимать голос своего бессознательного. Религия же, будучи исторически сложившейся сокровищницей архетипических образов, предоставляет человеку уже готовые, социально санкционированные формы актуализации бессознательных психических процессов. Религиозные догмы и обряды служат одновременно и стоками избыточной психической энергии, и плотинами, сдерживающими опасные всплески бессознательных влечений.

Религия неизменно квалифицировалась Юнгом как универсальная и в высшей степени эффективная система психотерапии. «Не только христианство с его символами спасения,— утверждал он,— но и все религии, включая самые примитивные с их магическими ритуалами, являются формами психотерапии, которые лечат и исцеляют страдания души и болезни тела, инициированные душой»⁵⁹. Их психотерапевтические свойства обусловлены не только прямым врачевательным эффектом, но и тем, что религии принадлежит ряд важных функций, без которых невозможна продуктивная жизнедеятельность ни отдельного индивида, ни общества в целом. Религия выполняет компенсаторную функцию, примиряя человека с тяготами жизни и в то же время не давая им полностью поработить его. Она выступает в качестве мощной интегрирующей силы, внося упорядоченность в сознание и поведение человека. Наконец, будучи выражением основополагающих принципов человеческого существования, религия выполняет мировоззренческую

⁵⁸ Jung C. G. *Psychology and Religion*, p. 105.

⁵⁹ Cox D. Jung and St. Paul. N. Y., 1959, p. 257.

функцию. В этом качестве ее не могут заменить ни наука, ни философия, ибо ни та, ни другая не способны предложить человеку то, в чем он более всего нуждается, а именно веру, надежду, любовь и понимание. Этими бесценными дарами владеет якобы только религия. Поэтому утрата религиозности рассматривалась Юнгом равноценной утрате человеком самого себя. «Среди моих пациентов, переваливших во вторую половину жизни, т. е. после 35 лет,— писал он,— не было ни одного, чья проблема не сводилась бы к поискам религиозного взгляда на жизнь. Можно с уверенностью сказать, что каждый из них чувствовал себя больным потому, что потерял то, что живые религии всех веков давали своим приверженцам, и ни один из тех, кто не восстановил религиозного мировоззрения, фактически не вылечился»⁶⁰.

Рассматривая религию в качестве необходимого условия психического здоровья личности, Юнг связывал наблюдающийся в современном буржуазном обществе рост психических заболеваний с прогрессирующим упадком религиозной жизни. «...Психическое состояние европейца указывает на пугающее отсутствие баланса. Мы, без сомнения, живем в период величайшего беспокойства, невротического напряжения, смещения и дезориентации мировоззрения»⁶¹. Предотвратить надвигающуюся катастрофу, по мнению Юнга, может только религия. Однако тщетно ожидать помощи от религии, которая сама нуждается в незамедлительном спасении. Иудео-христианская традиция, констатирует Юнг, переживает глубокий кризис. Он обусловлен, с одной стороны, натиском рационализма и материализма, с другой — и это обстоятельство Юнг считал решающим — неспособностью религии идти в ногу со временем. Религия перестала развиваться, ее доктрины и мифы не учитывают более глубоких изменений в духовной жизни общества. «Наш миф нем и не дает ответа. Ошибка заключена не в том, как он изложен в Писании, а исключительно в нас самих, не развивающих его дальше, более того, подавляющих любые попытки такого рода»⁶². Собственную миссию Юнг видел в том, чтобы вдохнуть новую жизнь в обветшавшие от времени религиозные догмы, чтобы создать миф, соответствующий современной ситуации. Этим мифом и стало его учение о «коллективном бессознательном» как некоем трансцендентном начале, заключенном в душе самого человека.

⁶⁰ Jung C. G. *Modern Man in Search of a Sorel*, p. 264.

⁶¹ *Ibid.*, p. 266.

⁶² Jung C. G. *Memories, Dreams, Reflections*, p. 364.

Перед психологией, считал Юнг, стоит двуединая задача. С одной стороны, необходимо заново открыть современному человеку древнюю сокровищницу религиозной мудрости, с другой — наполнить ее новым, не противоречащим науке содержанием. Питая глубокое отвращение к любым рациональным системам, Юнг тем не менее понимал, что в условиях прогрессирующей рационализации современной жизни вера, не подкрепленная разумным обоснованием, не способна выдержать натиск критической мысли. Опасно, писал он, если религиозные догматы являются лишь объектом веры, «ибо там, где вера, там и сомнение, и чем сильнее и наивнее вера, тем более опустошительно возникающее сомнение»⁶³. Поэтому важнейшую задачу религиозного воспитания и образования он видел в превращении неосознанной веры в сознательное религиозное убеждение. Юнг приложил немало усилий, чтобы авторитетным языком науки изложить психологическое содержание, скрытое за окостеневшей формой догмы и ритуала, и, таким образом, обосновать их психологическую ценность в жизни современного человека. «Но если мы поймем, для чего существуют символы, мы сможем лишь изумляться заключенной в них неизмеримой мудрости и быть благодарными тем институтам, которые не только сохранили, но и развили их догматически»⁶⁴.

Залогом успешного функционирования религии в современном обществе Юнг считал сотрудничество теологов и психологов. У теологов и психологов, утверждал он, общие цели и сходные методы работы с людьми, поэтому традиционная конфронтация между ними должна уступить место идейному союзу и совместным практическим усилиям по спасению человеческой души. Психологи должны шире использовать религию в качестве средства психотерапии, теологи — эффективнее применять достижения психологии в своей пасторской практике. Характерно, что ранее подобные идеи проповедовал лишь протестантский пастор О. Пфистер, пытавшийся обогатить практическое богословие некоторыми новациями психоанализа. Светские же последователи Фрейда решительно отмежевывались от сотрудничества с теологами, руководствуясь либо идейными мотивами, либо соображениями научного престижа психоанализа. Поэтому выступления Юнга, врача и ученого, в защиту союза с

⁶³ Jung C. G. The Collected Works, vol. 11, p. 199.

⁶⁴ Ibid.

теологами знаменовало начало нового этапа во взаимоотношениях психоанализа и религии⁶⁵.

В отличие от Фрейда, сделавшего ведущим принципом своей деятельности девиз: «Истина сделает тебя свободным» — и видевшего спасение человечества в разумном обуздании инстинктов, в распространении научного взгляда на мир, Юнг, не скрывавший неприязни к рациональному мышлению, связывал надежды на духовное обновление человека и общества с возвратом к иррациональным, коллективно-бессознательным переживаниям⁶⁶.

Однако услуги Юнга в качестве добровольного поборника веры не сразу были должным образом оценены теологами. Как отмечал один из христианских интерпретаторов его творчества, Юнг, претендовавший на роль защитника религии, был весьма обескуражен тем, что теологи не слишком серьезно относятся к его взглядам⁶⁷. Настороженность церковников была обусловлена многими причинами. Как известно, психоанализ первоначально зарекомендовал себя как материалистическое и атеистическое направление в психологии, и этот стереотип в сознании церковников сохранялся довольно долго. Прошло некоторое время, прежде чем они убедились, что в отличие от ортодоксального психоанализа Фрейда или индивидуальной психологии Адлера другие направления, ведущие свое начало от психоанализа, не столь враждебны религии, а некоторые даже тяготеют к ней. К числу последних относилась и аналитическая психология, открыто вставшая на защиту религии. И все же, несмотря на настойчивые призывы Юнга к сотрудничеству, теологи не сразу смогли примириться с шокирующей неортодоксальностью его взглядов. Юнговская интерпретация религии представлялась им «слишком человеческой», а его трактовка идеи бога недопустимо психологической. Однако углубление кризиса религии в современном мире, со всей остротой поставившего вопрос об обновлении ее идейного багажа, заставило теологов пересмотреть свое отношение к Юнгу.

В наши дни даже среди наиболее искренне верующих немногие разделяют библейскую картину бога и мира. Как показывают конкретно-социологические исследования, в массовом религиозном сознании представление о боге как антропоморфном, трансцендентном миру существе постепенно корродирует, уступая место более утонченному, спиритуали-

⁶⁵ Freud and 20th Century, p. 74.

⁶⁶ Jung C. G. Psychology and Religion, p. 55.

⁶⁷ См.: Cox D. Jung and St. Paul. p. 256.

стическому его пониманию. По меткому замечанию одного американского автора, со времени коперниковской революции теистическая религия лишилась космологии и потому оказалась вынужденной отступить внутрь человека. В этих условиях идеи Юнга, локализовавшего бога в архетипических глубинах коллективного бессознательного, уже не выглядели столь еретическими. Они оказались в русле исканий модернистского крыла религиозной мысли, стремившегося очистить религию от архаических представлений донаучной эпохи. В новейших богословских и религиозно-философских системах бог все чаще спускается с традиционной «тверди небесной» внутрь мира и человека, превращаясь, таким образом, из потустороннего, трансцендентного бога в бога поустороннего, имманентного.

Процесс интеграции юнговских идей облегчался также тем, что со временем Юнг все более склонялся к идее трансцендентного бога или, точнее, к синтезу трансцендентного и имманентного, абсолютного и относительного в духе Уайтхеда и Хартхорна. «Меня,— писал он,— обвиняли в обожевлении души. Это не я, а сам бог обожестил ее... Я же просто представил факты, которые доказывают, что душа *naturaliter religiose* религиозна по своей природе»⁶⁸.

Первыми удостоили аналитическую психологию благосклонным вниманием католики. Теория архетипов, оформившаяся, по признанию самого Юнга, не без влияния писаний отцов церкви и средневековой схоластики, оказалась созвучной томистскому учению о власти универсалий, а его выступления в защиту психотерапевтических достоинств догмы и ритуала как нельзя лучше отвечали задачам практического богословия. «Юнг,— писал католический теолог О. Морено,— безусловно, являлся пионером в области религиозной феноменологии, но его изыскания в области терапевтической ценности религии поистине уникальны»⁶⁹.

Но и протестанты, которым учение Юнга казалось на первых порах недостаточно антропологичным, не устояли перед «обаянием» его идей. Как писал англиканский богослов Д. Кокс в книге с претенциозным названием «Юнг и апостол Павел», «Юнг решал те же задачи, над которыми христианская церковь бьется со времени своего возникновения. Его выводы являются скорее дополняющими христианские заповеди, чем противостоящими им, и, что самое глав-

⁶⁸ Jung C. G. The Collected Works, vol. 12, p. 12—13.

⁶⁹ Moreno O. Jung's Ideas on Religion.— The Thomist, 1967, vol. XXXI, N 3, p. 311.

ное, 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»⁷⁰.

Надежды теологов не лишены оснований. Учение Юнга как нельзя лучше отвечает их насущным интересам и задачам. В наши дни, когда под влиянием научно-технического прогресса религиозная вера постепенно изгоняется из области познания и общественной практики, оно открывает перед религией спасительную возможность закрепиться в психологической, т. е. наиболее интимной и наименее изученной, сфере человеческого существования. Утверждения Юнга о том, что религия является «наиболее ранней и универсальной формой психической деятельности людей», что человеку присуща естественная религиозная функция, корнящаяся в природе бессознательного, что от продуктивной реализации этой функции зависят его душевное здоровье и духовная целостность, имеют в глазах теологов еще и ту ценность, что принадлежат известному психологу и поэтому в сознании не слишком искушенных в философских тонкостях масс освещены авторитетом науки.

Анализ религиозоведческих воззрений Юнга и их последующей ассимиляции церковниками позволяет сделать ряд важных в теоретическом и практическом отношении выводов. Во-первых, он показывает, какими утонченными средствами пытаются представители образованной буржуазии искусственно сохранить или отыскать местечко для фидеизма⁷¹⁻⁷⁴. Во-вторых, он свидетельствует, что в обстановке обостряющегося кризиса религии происходит консолидация сил всех представителей идеалистического лагеря независимо от их конфессиональной и профессиональной принадлежности. И, наконец, он служит убедительным примером того немаловажного факта, что в условиях падения общественного престижа традиционных средств спасения веры все большее значение приобретают внецерковные формы религиозного модернизма, нащупывающие и прокладывающие новые пути приспособления религии к требованиям современной эпохи.

⁷⁰ *Cox D. Jung and St. Paul*, p. 11.

⁷¹⁻⁷⁴ *Ленин В. И. Полн. собр. соч.*, т. 18, с. 241.

«Новая теология» Э. Фромма

Эрих Фромм — единственный крупный представитель реформированного психоанализа, создавший оригинальную и целостную концепцию религии. Религиоведческая концепция Фромма является органической частью созданной им панорамы социальной и духовной жизни человека, его прошлого, настоящего и будущего⁷⁵. Она интересна не только как яркая страница деятельности самого Фромма, не только как важная веха в развитии психоанализа в целом, но и как концентрированное выражение тех духовных исканий, которые на рубеже 60-х годов охватили широкие круги буржуазной интеллигенции и молодежи на Западе.

Сам Фромм квалифицирует свое учение как «диалектически и гуманистически ориентированный психоанализ», а себя называет «радикальным гуманистом», подчеркивая тем самым свою связь с традициями европейского гуманизма. Научно-практической базой «гуманистического психоанализа», по утверждению Фромма, являются идеи З. Фрейда, создавшего «науку о человеческой иррациональности», социально-философской основой — идеи К. Маркса, раскрывшего «социальные детерминанты человеческого поведения». «Я,— писал Фромм,— пытался увидеть в учении Фрейда ту истину, которая продолжает сохранять свое значение, и выступал против тех его положений, которые нуждаются в пересмотре. То же самое я пытался сделать в отношении теории Маркса. И, наконец, я попытался прийти к синтезу, который следует из критического усвоения обоих мыслителей»⁷⁶. Так, «социологизированный» Фрейд и «ревизованный» в мелкобуржуазном духе Маркс, приправленные экзистенциальной философией, стали теоретическим фундаментом «гуманистического психоанализа».

Фромм не скрывает, что «гуманистический», или «экзистенциальный», психоанализ является «выражением духовного кризиса западного человека и поисков выхода из него»⁷⁷. Он исходит из убеждения, что современное капиталистическое общество жестоко разрушает человека, подав-

⁷⁵ Подробнее о социально-философских и психологических взглядах Э. Фромма см.: Уэллс Г. Крах психоанализа: От Фрейда к Фромму; Добренков В. И. Неофрейдизм в поисках «истины». М., 1974.

⁷⁶ Fromm E. Beyond the Chains of Illusions. N. Y., 1962, p. 9.

⁷⁷ Fromm E. Psychoanalysis and Zen Buddhism.— In: Suzuki D. T., Fromm E., Martino R. Zen Buddhism and Psychoanalysis. N. Y., 1960, p. 80.

ляет его естественные потребности, извращает его природные побуждения. Человек «умер», с горечью констатирует Фромм, катастрофа неизбежна, если срочно не принять необходимые меры. Эта исходная позиция определяет структуру всех его произведений. О чем бы ни писал Фромм, он неизменно возвращается к трем кардинальным проблемам: что есть человек и каковы условия его существования, в чем коренятся причины «патологии цивилизованных обществ», каковы пути «исцеления» человека и общества. Эти размышления являются стержневыми и в основных религиозно-ведческих исследованиях Фромма: «Психоанализ и религия» (1950), «Дзен-буддизм и психоанализ» (1960), «Догма Христа и другие очерки по проблемам религии, психологии и культуры» (1964), «Вы будете как боги» (1969).

Согласно концепции Фромма, в процессе антропогенеза человек постепенно утрачивал устойчивые связи с природой, свойственные животным. Оставаясь частью природы и подчиняясь ее неумолимым законам, он в то же время выходит за ее пределы, поднимается над ее границами, противостоит ей как сознающий себя субъект. Наличие разума, самосознания, воображения Фромм считает одним из отличительных свойств человека, возвышающих его над всем животным миром. Однако этот величайший дар одновременно становится и тягчайшим проклятием человека. Именно разум позволяет человеку осознать весь трагизм своего положения, всю неразрешимость «человеческой ситуации», ядро которой образует непреодолимое противоречие в нем природного и надприродного («трансцендентного») начал.

Лишенный возможности вернуть утраченный рай животной гармонии с собой и с природой, человек, чтобы выжить, вынужден искать новые формы гармонической соотнесенности с миром и другими людьми. Используя разум, он вырабатывает все новые и новые формы ориентации в мире, устанавливает все новые связи с природой и обществом. «Дисгармония человеческого существования, — пишет Фромм, развивая свои взгляды на природу человека, — порождает потребности, выходящие далеко за пределы его животного происхождения»⁷⁸. Это потребности в связях с другими людьми, в самоутверждении, в привязанности, во внутренней целостности, в основе ориентации и объекте поклонения. Эти потребности не заложены, подобно инстинктам, в генетическом коде, а являются универсальной реакцией на «человеческую ситуацию». Другими словами, не будучи

⁷⁸ *Fromm E. Psychoanalysis and Religion*, p. 24.

врожденными, они с необходимостью воспроизводятся фактом человеческого рождения.

Религия, по мнению Фромма, представляет собой специфически человеческое явление, возникающее одновременно с выделением человека как разумного и самосознающего существа из царства природы. Религия — это изначальное и аутентичное выражение «человеческой ситуации», форма осмысления человеком фундаментальных проблем своего существования. Стремясь преодолеть конфликт между телом и душой, между своей животной природой и духовной сущностью, человек вынужден прибегать к различного рода рационализациям. Он мучительно ищет ответ на вопрос, поставленный самим фактом его рождения: как преодолеть страх, страдание, одиночество, как обрести любовь и гармонию с миром? В поисках ответа он конструирует в своем сознании всеобъемлющую картину мира, помогающую ему осознать себя, природу и общество и служащую своеобразным ориентиром в бесконечном многообразии явлений жизни. Но человек не только мыслящее, но и чувствующее существо. Он не может удовлетвориться рассудочно-сухой схемой мироздания. Человеку нужен некоторый идеальный объект (идея, цель), которому он мог бы всецело посвятить себя и в этом бескорыстном служении реализовать свою сущность и обрести полноту бытия. Эту потребность в основе ориентации и объекте поклонения Фромм относит к числу экзистенциальных потребностей человека и видит в ней источник и внутренний стержень религии⁷⁹.

Фромм отвергает общепринятое отождествление религии с системой представлений о боге или сверхъестественных силах, как поверхностное и однобокое. Человек, утверждает он, может поклоняться не только животным, идолам или богам, но и нации, классу, партии, деньгам, успеху, силе, а в равной мере разуму, любви и братству. Наличие религии определяется самим фактом постановки человеком основополагающего вопроса жизни, а не конкретными исторически изменчивыми способами его решения. «Каждый человек, который прислушивается к поставленному перед ним вопросу, делает его предметом своей „конечной заботы“, пытается ответить на него как целостная личность, а не только с помощью рассудка, есть человек религиозный, и всякая система, которая пытается найти ответ на этот вопрос, научить и передать его следующим поколениям, есть религия»⁸⁰. Игнорируя исторически сложившийся смысл по-

⁷⁹ Ibid., p. 25.

⁸⁰ Fromm E. *Psychoanalysis and Zen Buddhism*, p. 92.

нения «религия», Фромм отождествляет ее с мировоззрением вообще⁸¹. Понятие «религия», таким образом, объемлет у него не только традиционные религиозные верования, но также философские системы, этические учения, социально-политические доктрины и т. д.

Расширительная трактовка религии — явление в буржуазном религиоведении не новое. Иногда она иницируется вполне понятным стремлением исследователя найти максимально полное и всеобъемлющее определение, соответствующее такому сложному и многообразному явлению действительности, как религия. Но, к сожалению, значительно чаще к ней прибегают лишь как к средству спасения религии, утрачивающей свои позиции под натиском секуляризационного процесса, либо как к способу дискредитации марксизма, представляемого в виде светской разновидности религии. Однако какую бы цель ни преследовал исследователь, при подобном подходе понятие «религия» теряет всякую определенность, утрачивает свои инструментальные функции как средство познания, легко увлекая исследователя на зыбкую почву псевдонаучных спекуляций.

Произвольно распространяя понятие «религия» на любые концептуальные системы, в той или иной мере касающиеся проблем человеческого существования, Фромм различает «авторитарную» и «гуманистическую религию»⁸².

«Авторитарная религия» — это религия отчужденного человека⁸³. Объектом ее поклонения (идолом, богом) становятся отчужденные человеческие свойства, оторванные от человека и почитаемые им в качестве отдельной, самостоятельной сущности. Фромм резко критикует как сакрализованные, так и светские модификации «авторитарной религии». Трагедию всех мировых религий он видит в том, что, как только они превращаются в массовые организации, управляемые церковной бюрократией, они неизбежно начинают попираť и извращать провозглашенные ими принципы свободы, независимости, счастья.

⁸¹ *Fromm E. Psychoanalysis and Religion*, p. 22.

⁸² *Ibid.*, p. 26.

⁸³ Фромм воспроизводит здесь характерный для религиозного мышления предрассудок. Иронизируя над бесплодными попытками любой ценой сохранить «дорогое для идеалистических воспоминаний словечко „религия“», Ф. Энгельс писал: «Совершенно так же рассуждали в сороковых годах парижские реформисты направления Луи Блана, которым тоже человек без религии представлялся каким-то чудовищем и которые говорили нам: „Стало быть, атеизм это и есть ваша религия!“» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 24, с. 293*).

Столь же решительно Фромм выступает против современных светских форм идолопоклонства: идей расового превосходства, политического престижа и материального преуспеяния, жажды успеха, власти, удовольствий и т. д., превращающих человека в частичного человека, в товар, в винтик общественной машины, в жертву социально-политического манипулирования и обмана.

«Авторитарная религия» — это непродуктивный способ удовлетворения человеком своих основополагающих потребностей. «Авторитарная религия», считает Фромм, — неизбежный продукт общества, где у власти находится своекорыстное меньшинство, где человек угнетает человека, где личность является не целью, а средством. «В обществах, управляемых властью имущим меньшинством, которое держит массы в подчинении, индивид будет столь насыщен страхом, столь не способен чувствовать себя сильным или независимым, что его религиозный опыт неизбежно будет авторитарным, независимо от того, поклоняется ли он суровому карающему богу или аналогично воспринимаемому вождю»⁸⁴.

Прямым антиподом «авторитарной религии», по мнению Фромма, является «гуманистическая религия», концентрирующая внимание на самом человеке как высшей ценности жизни. В ее основе лежит вера в безграничность его возможностей, в силу его разума и благородство побуждений. Не бессилие, а могущество человека, не смирение, а максимально полная реализация его потенций, не печаль и чувство греховности, а радость бытия и полнота счастья — таков смысл «гуманистической религии»⁸⁵. В отличие от «авторитарной религии» как неизбежного продукта общества отчуждения «гуманистическая религия» возникает там, где «индивид чувствует себя свободным и ответственным за свою судьбу, или среди меньшинств, борющихся за свободу и независимость»⁸⁶.

Критика Фроммом «авторитарной религии» и противопоставление ей в качестве антитезы религии любви и всеобщего благоденствия, как нетрудно заметить, перекликается с идеями великого немецкого философа Людвига Фейербаха. Но, несмотря на известное сходство, она исходит из иных мировоззренческих оснований и преследует диаметрально противоположные практические цели. Идеальной платформой Фейербаха были атеизм и материализм, хотя и не всегда

⁸⁴ *Fromm E. Psychoanalysis and Religion*, p. 51.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 51.

последовательные. Его критика религии содержала боевые, революционные выводы и была направлена против всех проявлений идеализма и иррационализма, фидеизма и мистики. Совсем иной характер и смысл имеет концепция Фромма. Сам Фромм квалифицирует свою позицию как «нетеистический мистицизм»⁸⁷, тем самым весьма недвусмысленно определяя свое место в борьбе материализма и идеализма. В отличие от Фейербаха он выступает не как бескомпромиссный критик религии, а как религиозный реформатор, озабоченный растущим наступлением неверия и атеизма. Его обличение теистических и нетеистических форм идолопоклонства и авторитаризма не имеет ничего общего со стремлением искоренить религию. Напротив, оно призвано заставить погрязшего в мирской суете обывателя осознать всю глубину своего духовного падения и почувствовать неодолимую потребность в религиозном обновлении. Поэтому не умаляя значения критики Фроммом современных массовых религий, дискредитировавших себя связью с властью имущими классами, неспособных воплотить в жизнь ни один из провозглашенных когда-то принципов, следует все же подчеркнуть, что патетическое обличение религиозного авторитаризма и настойчивые поиски альтернативного решения в конечном итоге преследуют цель убедить читателя в возможности и необходимости существования религии с «гуманистическим» лицом, — религии, способной продуктивно разрешить фундаментальные проблемы человеческого существования.

В XX в., считает Фромм, человек более, чем когда-либо прежде, нуждается в религии. Выдающиеся научные открытия и технические достижения обеспечили людям власть над природой, облегчили их труд и быт. Современный человек может гордиться плодами своих рук. «Но что, — спрашивает Фромм, — может он сказать, глядя на себя самого? Приблизился ли он к реализации древнейшей мечты человечества — совершенству ЧЕЛОВЕКА?»⁸⁸ На этот вопрос, по мнению Фромма, можно ответить лишь отрицательно. Создавая удивительные по сложности и совершенству вещи, человек оказался неспособным усовершенствовать самого себя. Его внутренняя жизнь насыщена конфликтами и противоречиями, его поступки не согласуются с его желаниями, его стремление к счастью, истине, справедливости извращено ложными побуждениями. В поисках защиты и успокое-

⁸⁷ *Fromm E. You shall be as Gods. N. Y., 1969, p. 19.*

⁸⁸ *Fromm E. Psychoanalysis and Religion, p. 1.*

ния он обращается к религии. Но современные массовые религии не способны адекватно удовлетворить его потребность в стройном мировоззрении, жизнеспособных идеалах, возвышенных целях. Спасти человечество может лишь новая религия, свободная от авторитаризма и догматизма, способная преодолеть инертность и консерватизм массового сознания, открывающая перед запутавшимся в своих проблемах человечеством новые горизонты социального и духовного развития. Эту миссию, по мысли Фромма, и должна выполнить сконструированная им «гуманистическая религия».

Фромм как будто не замечает, что в самом этом словосочетании содержится непреодолимое противоречие. Исторически гуманизм возник как светское, антиклерикальное по своей направленности течение общественной мысли, которое в противовес религиозно-аскетическим идеям греховности и ничтожности человека утверждало его красоту и достоинство, его право на свободу и счастье. Не случайно в западной культуре термины «гуманизм», «гуманистический» и сегодня воспринимаются как синонимы секуляризма и свободомыслия. Но дело, разумеется, не только в исторической традиции. Религиозное мировоззрение, рассматривающее человека не как высшую ценность бытия, а лишь как средство достижения сверхчеловеческих, трансцендентных целей, по самой своей сути враждебно гуманизму, для которого нет ничего выше и достойнее человека. Тот факт, что в наши дни религия пытается рядиться в одежды гуманизма и этому способствуют не только теологи, но и некоторые представители либеральной интеллигенции, свидетельствует, с одной стороны, о кризисе религии, стремящейся укрепить пошатнувшиеся позиции с помощью общественно притягательных идей, а с другой стороны, о кризисе буржуазного гуманизма, утратившего прогрессивные традиции прошлого и на практике показавшего свою полную неспособность противостоять попранию принципов гуманности в бесчеловеческом мире капиталистических отношений.

Выступление в качестве религиозного реформатора ученого с мировым именем, человека, известного своими прогрессивными политическими взглядами, одного из вдохновителей массовых манифестаций в защиту демократических прав личности, против милитаризма, расизма, загрязнения окружающей среды и т. д. вряд ли можно считать случайным или сугубо личным по своим мотивам фактом. В свое время К. Маркс указывал, что «все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разре-

шение в человеческой практике»⁸⁹. Какую же сторону реальной жизни отражает гуманистическая религия Фромма? Какие тенденции общественной практики она фиксирует, чьи настроения и социальные устремления выражает?

В наши дни упадок религии стал очевидной и до некоторой степени банальной истиной. В сфере массового сознания он проявляется в разложении традиционных форм религиозности, в ослаблении веры в противоречащие разуму догмы, в формализации церковного членства, в сокращении участия в культовых действиях, в высвобождении из-под влияния религии нравственного сознания и повседневного поведения людей. Эти процессы, как свидетельствуют конкретно-социологические исследования, в настоящее время затрагивают все слои буржуазного общества. Но особенно остро они протекают в среде интеллигенции и студенческой молодежи, т. е. той части общества, которая в силу высокого уровня образования и профессиональной подготовки в наибольшей степени подвержена влиянию факторов, стимулирующих секуляризационный процесс.

Преобразование науки в непосредственную производительную силу вызвало небывалый рост ее общественного престижа, усиление ее роли в социальной, профессиональной, нравственной ориентации широких масс людей. Мировоззрение современного человека, усваивающего определенную сумму позитивных знаний о мире и повседневно убеждающегося в их практической эффективности, все более проникается духом рационализма и сциентизма. Ветхозаветная идея бога-творца и связанная с ней картина мироздания кажутся ему наивной сказкой, в лучшем случае имеющей историко-художественную, но отнюдь не познавательную-практическую ценность. Даже традиционно религиозные проблемы (о смысле жизни, о тайне смерти и т. д.) современный образованный человек предпочитает решать, опираясь не на Священное писание и творения отцов церкви, а на данные социологии, психологии, медицины и т. д. Интеллигенция, таким образом, порывает с традиционными догмами и нормами поведения, ее религиозность истончается, очищается от примитивного антропоморфизма, постепенно приближаясь к уровню идеалистической философии или приобретая характер сугубо интимного, не поддающегося рационализации переживания.

Однако ослабление и деформация религиозности, наблюдаемые в среде интеллигенции и студенчества, далеко не

⁸⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 3, с. 3.

всегда ведут ее представителей к разрыву с религией, к осознанному неверию, а тем более к атеизму. Эта мировоззренческая непоследовательность обусловлена непоследовательностью и противоречивостью самого секуляризационного процесса в современном буржуазном обществе. Его движущим силам (достижениям научно-технического прогресса, успехам просвещения и образования, росту общественно-политической сознательности масс и т. д.), расшатывающим религиозное мироощущение, противостоят социальные устои капиталистического общества, с неизбежностью рождающие и воспроизводящие религию как иллюзорный способ восполнения и оправдания «превратного» мира. Будучи составной частью этого общества, интеллигенция не может не испытывать действия его законов и, следовательно, не может не нуждаться в особых идеологических формах приспособления к «чуждой» социальной реальности. Более того, в силу своего промежуточного положения между основными классами общества, пестроты социального состава и специфики выполняемых функций интеллигенция оказывается в эпицентре социальных и духовных конфликтов, в точке пересечения противоположных по своей направленности и объективной значимости тенденций общественного развития. Столкновение этих тенденций (секуляризации всех сторон общественной и частной жизни как следствия научно-технического прогресса, с одной стороны, усиления иррационализма и мистики как реакции на углубление социальных и классовых противоречий — с другой) способствует поляризации мировоззренческих позиций в среде буржуазной интеллигенции и студенческой молодежи, проявляющейся в движениях секуляристов и свободомыслящих на одном полюсе, в религиозных исканиях — на другом. Эти религиозные искания, по существу, являются своеобразным компромиссом между субъективно ощущаемой потребностью в религии и неприятием ее традиционных форм. В результате возникает такой специфический феномен, как «религиозность без религии», для которого, как показывают исследования, характерны: разрыв с объективированно-учрежденными формами религии, поворот от ортодоксально-теистической к пантеистической системе идей, размывание чувства «конфессиональной сопричастности», религиозный синкретизм, увлечение восточной философией, тяга к иррационализму и мистике.

Эти настроения и тенденции Фромм не только наблюдал со стороны, но и непосредственно ощущал на своем личном опыте. Его жизненный путь, его колебания и

мировоззренческие искания являются довольно типичными для буржуазного интеллигента наших дней, порвавшего с религиозностью среднестатистического верующего, но все еще не способного отказаться от религиозного мировоззрения как такового. Его концепция «гуманистической религии» представляет собой своеобразную попытку создать религию, свободную от догматических и культовых ограничений, очищенную от наивно-мифологических и магических наслоений, не противоречащую научной картине мира и в то же время сохраняющую тот особый эмоциональный настрой (ожидание «чуда», ощущение «тайны», чувство «священного трепета» и «благоговейного восторга»), без которого немислима ни одна религия. «Гуманистическая религия», утверждает Фромм, — это не умозрительная конструкция, не плод кабинетных размышлений. Она имеет глубокие корни в истории религиозной и общественной мысли, аккумулируя общечеловеческие идеалы справедливости, равенства, братства, свободы и счастья. Ее идейными предтечами Фромм считает Исайю и Иисуса, Будду, Лао-цзы и Конфуция, а также Сократа, Спинозу и лучших представителей эпохи Просвещения.

Ни концептуальное содержание, ни ритуал не составляют внутреннего содержания «гуманистической религии». Ее ядром, ее изначальной и непреходящей сущностью является, по мнению Фромма, «религиозный опыт», т. е. непосредственное переживание человеком своей экзистенциальной ситуации. Акцент на непосредственном переживании отражает характерный для наших дней процесс прогрессирующей субъективации религии, вытеснения ее в сферу нравственно-психологических переживаний личности. По существу, «гуманистическая религия» Фромма выражает мироощущение того весьма распространенного типа современных верующих, в структуре религиозности которых доминирующее положение занимают не догма и ритуал, а субъективное самочувствие, проникнутое своеобразным нравственным стоицизмом.

Фромм отходит от классической схемы в оценке содержательного наполнения религиозного опыта, связываемого иудео-христианской традицией с переживанием сопричастности абсолюту, растворения в боге. «Является ли, — спрашивает Фромм, — религиозный опыт с необходимостью связанным с теизмом? Я полагаю, что нет. Религиозный опыт можно описать как человеческий опыт, который лежит в основе и является общим для определенных типов теистических, а также нетеистических, атеистических и даже

антитеистических концепций. Их различает концептуализация опыта, а не опытный субстрат, лежащий в основе различных концепций»⁹⁰. Хотя такая трактовка религиозного опыта противоречит иудео-христианской традиции и не может не подвергаться нападкам со стороны ортодоксальной части духовенства, в целом она идет в русле основных модернистских исканий современности. В наши дни вопрос о нетеистическом религиозном опыте, т. е. опыте, не связанном с архаическими представлениями о боге как трансцендентном миру антропоморфном существе, широко обсуждается в теологической литературе. При этом идея «личного бога» все чаще отодвигается на задний план. Так, например, П. Тиллих рассматривает бога как «основу» и «глубину» бытия, делая тем самым шаг от классического теизма к пантеизму. Соответственно и религиозный опыт осмысливается им как переживание этой «глубины», как осознание индивидом своей «пограничной ситуации». В этом же направлении движутся Альтицер, Робинсон, Бубер и многие другие представители христианства и иудаизма. Фромм лишь уловил и языком психоанализа выразил характерное для модернистского крыла религиозно-философской и теологической мысли стремление любыми средствами противостоять кризису сакраментальных основ религии, угрозе их полного исчезновения из жизни современного общества. Рассуждения Фромма об универсальном опытном субстрате религии, якобы общем для теизма, нетеизма и даже атеизма, есть не что иное, как попытка спасти религию путем расширения ее привычных границ, путем обогащения сакрального мирским и превращения мирского в сакральное.

Эта тенденция явственно обнаруживается при анализе субъективно-психологических характеристик религиозного опыта. Гуманистический религиозный опыт, по мнению Фромма, с необходимостью должен включать в себя следующие качества: 1) способность человека ощущать жизнь как проблему, перманентно требующую своего разрешения; 2) постоянное стремление к саморазвитию, к оптимальной реализации всех своих внутренних потенций; 3) подчинение жизни иерархии ценностей, в которой точкой отсчета являются человек и принципы человечности; 4) открытость человека к миру, чувство единства и сопричастности со всем сущим; 5) самотрансцендирование, т. е. преодоление ограниченности собственного «Я», освобождение от эгоизма, алчности, нарциссизма, от всех форм инцестных фиксаций,

⁹⁰ *Fromm E. You shall be as Gods*, p. 56.

от деструктивных и некрофильских тенденций и взамен этого развитие в себе способности к любви, творчеству, познанию истины, умение пользоваться свободой и готовность пострадать за свои убеждения⁹¹. Здесь невольно возникает вопрос: не утрачивает ли при таком подходе понятие «религиозный опыт» всякий религиозный смысл? Не правильнее ли было бы назвать перечисленные здесь характеристики этическими, а не религиозными, тем более что они не связаны с каким-либо трансцендентным источником и, следовательно, не являются привилегией верующих. Фромм и не настаивает на такой исключительности. «Легко видеть,— пишет он,— что многие из тех, кто открыто проповедует веру в бога, в своих человеческих отношениях являются идолопоклонниками или людьми без веры, в то время как некоторые из наиболее воинственных „атеистов“, посвящающих свою жизнь улучшению человечества, утверждению братства и любви, демонстрируют веру и глубоко религиозное отношение»⁹².

Фромм, таким образом, приходит к парадоксальному выводу, что религиозный опыт, трактуемый им как утверждение принципов любви и справедливости, свободы и счастья, может быть в большей степени присущ атеисту, чем убежденному верующему. Этот вывод оказался возможным благодаря превращению религии в гуманистическую этику или, точнее, возведению этики в ранг «гуманистической религии». Обосновывая свою точку зрения, Фромм пишет: «Я убежден, что различие между этическим и религиозным в значительной степени эпистемологическое, хотя и не полностью»⁹³. Когда же он попытался определить специфику этого остатка, вычленив то, что позволило бы его модели религиозного опыта не раствориться в этике, он вынужден был ограничиться весьма расплывчатыми рассуждениями о том, что понять религиозный опыт могут лишь те, кто его пережил, а они-то как раз и не нуждаются ни в каких определениях⁹⁴.

Апелляция к субъективному опыту — явление не новое. Это традиционно богословская тактика спасения религии от сокрушительного напора критической мысли, от разлагающей силы научного анализа. И то, что Фромм вынужден был прибегнуть к этому давно дискредитированному приему, свидетельствует о научной непоследовательности и ми-

⁹¹ *Fromm E. Psychoanalysis and Zen Buddhism*, p. 58—66.

⁹² *Fromm E. Psychoanalysis and Religion*, p. 110.

⁹³ *Ibid.*, p. 90.

⁹⁴ *Ibid.*

ровоззренческом консерватизме ученого. Характерно, что в своих последних работах Фромм заменяет понятие религиозного опыта знаком «Х», подчеркивая, что опыт такого рода не поддается концептуализации и может быть выражен лишь в поэтических или визуальных символах. Эта замена весьма симптоматична и недвусмысленно свидетельствует об усилении иррационалистических и мистических тенденций в его творчестве.

Подобный процесс вполне закономерен. В. И. Ленин неоднократно указывал, что характерной чертой философского идеализма является его сползание в фидеизм. Эволюция социально-философских и религиоведческих взглядов Фромма может служить прекрасным тому подтверждением. Антиисторизм и антропологизм в оценке природы человека и законов функционирования человеческого общества привели ученого к расширительной трактовке сущности религии. В свою очередь рассмотрение религии как экзистенциальной характеристики человека, как неотъемлемого атрибута его жизнедеятельности стало отправной точкой последующей этизации религии, т. е. фактически способствовало соучастию Фромма в том идеологическом маневре, который более полувека назад был заклеен В. И. Лениным как «фокус-покус поповщины»⁹⁵. Суть его состоит в том, что из религии «убирается прочь то, что исторически и житейски в ней есть», а вместо этого вкладывается «добренькая мещанская фраза», камуфлирующая ее антигуманную сущность, вуалирующая ее реакционную роль.

Конечно, вряд ли можно заподозрить Фромма в сознательном искажении истины, в умышленных религиозно-апологетических спекуляциях. У нас нет оснований сомневаться в субъективной честности ученого, в его искренней озабоченности ростом аморализма и насилия, в его страстном желании утвердить принципы нового гуманистического сознания в безумном и бесчеловечном мире капиталистических отношений. Но между субъективными устремлениями и объективными результатами научной деятельности не всегда существует совпадение.

Не находя в окружающей действительности аналогов созданной им модели религии, Фромм в последних своих работах в поисках примеров адекватной реализации религиозного опыта все чаще обращается к мистическим течениям христианства, иудаизма и даэн-буддизма. Стремясь выразить высокий смысл гуманистического нравственного идеала,

⁹⁵ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 48, с. 231.

придать ему большую эмоциональную притягательность и общественную значимость, Фромм все чаще прибегает к традиционным религиозным идеям и понятиям.

Непонимание социальной природы морали, попытка вывести нравственность из «идеалистических или полуидеалистических фраз, которые всегда сводились... к тому, что очень похоже на веления бога»⁹⁶, превратили его этическую программу в прекраснодушную мечту, лишенную сколько-нибудь реальной почвы и объективно служащую интересам тех общественных сил (буржуазного полицейско-бюрократического государства, церкви), против которых неизменно направлен критический пафос его произведений.

Утопическая мечта подняться выше реального конфликта религии и атеизма, сконструировать некую идеальную «гуманистическую» ее разновидность, в равной мере приемлемую и для верующих и для атеистов, отражает духовные метания той части современной буржуазной интеллигенции, которая, бунтуя против скомпрометированных исторической практикой религиозных систем, не способна выйти за рамки религии как таковой, которая, призывая человечество к гуманности, не верит в возможность существования гуманизма, не освященного авторитетом религии.

Идеи Фромма широко цитируются в богословской и религиозно-философской литературе, его имя неизменно используется для придания «научного» веса расхожим догмам религиозной пропаганды. И тот факт, что вольно или невольно Фромм оказался в авангарде религиозного обновления, ставящего своей целью любой ценой сохранить позиции религии в современном мире, может служить безошибочным индикатором научной ценности и мировоззренческой направленности его религиозноведческой концепции.

⁹⁶ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 41, с. 309.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Религиоведческая концепция Фрейда, равно как и его теория атеизма, представляет собой чудовищную смесь реальных фактов и откровенных домыслов, истины и заблуждения, науки и мифотворчества. Антиисторизм, непонимание социальной природы исследуемого феномена свели на нет научную ценность его исследований. Лишенная научно-материалистического фундамента, концепция Фрейда изобилует множеством ошибок и противоречий. Категорически отрицая идею богодухновенности религии, пытаюсь найти ее земные, человеческие истоки, Фрейд в то же время склонялся к выводу о врожденном характере религиозной потребности. Клеймя религию как «коллективный невроз навязчивости», как «массовую иллюзию», он одновременно видел в ней спасительное средство от индивидуальных форм невротизации. Эти противоречия и недостатки были умело использованы теологами. Справедливо указывая на несостоятельность многих положений религиоведческой концепции Фрейда, они отбрасывали, как необоснованные, все разделы его учения о религии. Таким образом, здоровые зерна атеистической критики религии и церкви, составляющие реальный вклад Фрейда в систему буржуазного свободомыслия, оказались безнадежно скомпрометированными антинаучным характером его теоретических построений.

В борьбе против Фрейда-атеиста современные идеологи религии используют его же собственное оружие. В полном соответствии с принципами психоанализа, ориентированного на выявление скрытых мотивов человеческого поведения, они утверждают, что свободомыслие основателя психоанализа не является органической частью его учения: оно носит случайный, инородный, более того, болезненный характер и обусловлено невротическими комплексами самого Фрейда, пытавшегося скрыть под маской религиозного нигилизма свою бессознательную тягу к религии. Подобные ухищрения теологов и религиозных философов нельзя считать просто тактическим маневром, направленным на дискредитацию идейного противника. Наблюдающаяся в наши дни на Западе переоценка личности и творчества Фрейда стала возможной именно потому, что критика религии с рационали-

стических позиций, составляющая сильную сторону ряда произведений Фрейда, действительно находится в вопиющем противоречии с духом психоанализа в целом.

В своем учении о структуре и динамике психики Фрейд в противовес представлению рационалистической философии о гармонии и упорядоченности душевной жизни человека, управляемой всемогущим и мудрым разумом, нарисовал драматическую картину ожесточенной борьбы внутренне непримиримых тенденций. Разумный, рационально действующий человек был им упразднен, а высшие достижения человеческого духа превращены в чисто внешнюю, легко разрушаемую оболочку грубых, примитивных, животных по своему происхождению инстинктов. Учение о примате бессознательного в мотивационной структуре личности психологическими средствами обосновало иррационализм и в этом качестве вполне устраивало теологов.

В психоанализе теологи нашли для себя не только научно-образное обоснование религиозного иррационализма и пессимизма, но и мощное подспорье в своей практической деятельности. В настоящее время изучение психоанализа включено в учебные программы теологических семинарий, он является также неотъемлемой частью пасторской психологии и религиозной психотерапии. Учитывая широкую популярность фрейдизма и видя в нем средство совершенствования методов индивидуальной работы с верующими, современные теологи делают акцент на «позитивные», т. е. работающие на религию, стороны психоаналитического учения, замалчивая или просто фальсифицируя атеистические аспекты творчества Фрейда. Все это говорит о том, что последовательный атеизм возможен лишь на базе научно-материалистического мировоззрения, что научная концепция религии может быть создана лишь при условии органического сочетания естественнонаучного и социально-исторического анализа. Судьба Фрейда и его религиозоведческого наследия свидетельствует также о том, что независимо от субъективных намерений ученого любое отступление от принципов материалистической философии неизбежно ведет к сползанию в фидеизм.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Глава первая	
3. ФРЕЙД И ЕГО УЧЕНИЕ	11
1. «Коперниковский переворот»: замыслы и итоги	11
2. Исходные мировоззренческие установки основателя психоанализа	13
3. На подступах к психоанализу	20
4. Учение о бессознательном. Эволюция взглядов З. Фрейда	24
5. Исходные посылки теории психоанализа	38
6. Психодинамика личности	43
Глава вторая	
СОЦИАЛЬНЫЕ И ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ З. ФРЕЙДА	51
1. Проблемы культуры и общества	51
2. Место религиоведческой проблематики в творчестве Фрейда	62
3. Религиоведческое наследие Фрейда	73
Глава третья	
ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ В СВЕТЕ ПСИХОАНАЛИЗА	80
1. Случай и суеверие. Невроз и религия	80
2. Происхождение религии	93
3. Табу как форма социальной регуляции	111
4. Психологические истоки религиозных иллюзий	119
5. Теория атеизма	135
Глава четвертая	
ЭВОЛЮЦИЯ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЙ ТРАКТОВКИ РЕЛИГИИ	141
1. Проникновение фрейдизма в религиозную философию и теологию	141
2. Человек и религия в современном фрейдизме	155
3. Пратеистическая концепция К. Юнга	166
4. «Новая теология» Э. Фромма	184
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	198

М. А. ПОПОВА

ФРЕЙДИЗМ И РЕЛИГИЯ

Религиоведческая концепция З. Фрейда
представляет собой смесь реальных фактов
и откровенных домыслов,
истины и заблуждения, науки и мифотворчества.

Антиисторизм,
непонимание социальной природы религии
свели на нет научную ценность его исследований.

Современные теологи в психоанализе Фрейда
нашли для себя

не только наукообразное обоснование
иррационализма и пессимизма,

но и мощное подспорье
в своей практической деятельности.

Акцентируя внимание на тех сторонах
психоаналитического учения, которые работают
на религию,

они в то же время
фальсифицируют атеистические аспекты
творчества Фрейда.

Судьба Фрейда и его религиоведческого наследия
говорит о том,

что последовательный атеизм
возможен лишь на базе
диалектико-материалистического
мировоззрения.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»