

РЕЦЕПЦИЯ КЛАССИЧЕСКОГО ПСИХОАНАЛИЗА В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ И СОВРЕМЕННЫЕ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ РЕЛИГИИ¹

К. М. Антонов

В статье рассматриваются основные моменты восприятия и интерпретации понимания религии в психоанализе, намеченные русскими мыслителями первой половины и середины XX века. Автор указывает условия и контекст восприятия психоанализа в России конца XIX — начала XX века, основные точки соприкосновения между психоаналитическим пониманием религии и ее трактовкой в русском символизме, прежде всего, у Вяч. Иванова, после чего рассматривает восприятие и критику психоанализа у русских мыслителей первой половины и середины XX века: отца П. Флоренского, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, Б. П. Вышеславцева и С. А. Левицкого. В заключение формулируются выводы относительно общего смысла этой рецепции и ее возможного значения для отечественной психологии религии. Русским философам, несомненно, удалось обогатить свое понимание религии использованием достижений психоанализа, при этом они продуктивно применялись даже те идеи, которые самим основателем указанного движения предлагались в контексте критики религии. Наряду с воспроизводством общих мест критики психоанализа, ими был предложен ряд оригинальных аргументов, исходящих из имманентного анализа психоаналитических идей, выявляющих внутренние проблемы психоаналитического подхода к религии, намечены пути их преодоления в рамках христианской мысли. В ряде случаев они, очевидно, предвосхитили интерпретацию психоаналитических доктрин в западной христианской мысли.

Человеческая душа исследуется в ее
болезнях, внутренних потрясениях, открывающих
глубинные тайны ее самосознания.

*Иванов Вяч. Достоевский. Трагедия.
Миф. Мистика*

Психоанализ до сих пор сохраняет весьма значимые позиции в мировой психологии религии в качестве основы для целого набора научно-исследовательских программ. Адаптирован он и современной богословской мыслью — в качестве партнера в диалоге по проблемам антропологии, пастырской психологии, прак-

¹ Статья написана в рамках проекта «Современная западная психология религии: адаптация в российском контексте». Грант РФФИ 14-18-03771.

тической теологии. Однако его восприятие в современном отечественном религиоведческом и богословском дискурсе сталкивается с рядом проблем. Разумеется, раздел, посвященный пониманию религии в психоанализе, присутствует в любом стандартном учебнике по религиоведению, упоминается он и в курсах христианской антропологии, однако конкретных исследований, использующих психоаналитический подход или разработанные на его основе методики, мы в этой области не найдем². При этом восприятие психоанализа в тех направлениях современной отечественной психологии, которые так или иначе соотносят себя с православием или христианством вообще, может быть охарактеризовано как в целом негативное. Как в публицистике, так и в более академических работах мы находим, как правило, стандартный набор претензий, смысл которых сводится к научной и моральной дискредитации данного направления мысли, стремлению вытеснить его из поля актуальных антропологических и психологических дискуссий.

Общими местами такого рода деструктивной критики можно считать указания на отрицание в психоанализе духовности, его ненаучность (при этом авторы зачастую апеллируют к позитивистским (верификация) или постпозитивистским (фальсификация) критериям научности), присущий ему пансексуализм, аморальность (здесь речь может идти как о моральной дискредитации лично Фрейда, аморальности психоаналитического подхода, разлагающем влиянии психоанализа на «традиционные ценности» — через установление причинной связи между психоанализом и так называемой сексуальной революцией), акцент на патологических явлениях, а не на нормальном сознании. Практически все они так или иначе восходят к общим местам критики «фрейдизма» в советской психологической науке³, с той разницей, что на смену обвинениям в идеализме и заигрываниях с теологией приходит обвинение в атеизме⁴. Атеистическая установка Фрейда, как представляется авторам этого направления, обуславливает и весь ряд неприемлемых с «православной точки зрения» выводов, из нее вытекающих, в том числе и тех, которые касаются его теорий происхождения и сущности религии. Поскольку об этом вообще заходит разговор, данные авторы

² См.: *Рязанова Е. В.* Психология религии // Введение в общее религиоведение / И. Н. Яблоков, ред. М., 2008. С. 255–327, здесь: с. 273–299; *Яблоков И. Н.* Основы религиоведения. М., 2004. С. 168–175; *Религиоведение* / М. М. Шахнович, ред. СПб., 2006. С. 406–413; *Самыгин С. И., Нечипуренко В. Н., Полонская И. Н.* Религиоведение: социология и психология религии. Ростов н/Д, 1996. С. 43–44. Единственное обзорное исследование: *Горяченко Е. А.* Методология психоаналитического исследования религиозного опыта в концепциях классического и постклассического психоанализа. Дальнегорск, 2010. См. также ряд публикаций в журнале «Религиоведение». Напротив, западные исследователи не только излагают психоаналитические концепции религии, но и активно используют их в конкретных исследованиях (см.: *Vergote A.* Psychoanalysis, Phenomenological Anthropology and Religion. Leuven, 1998).

³ В рамках которой существовали и вполне взвешенные и качественные исследования (см.: *Попова М. А.* Фрейдизм и религия. М., 1985).

⁴ См.: *Братусь Б. С. и др.* Начала христианской психологии. М., 1995; *Флоренская Т. А.* Диалоги о воспитании и здоровье: духовно ориентированная психотерапия // Духовно-нравственное воспитание. 2001. № 3. С. 3–94; *Дронов М., прот.* Отец психоанализа против святых отцов. Учение о человеке в христианстве и во фрейдизме (<http://www.xpa-spb.ru/libr/Dronov/otecspsihoanaliza.html> (дата обращения 25.09.2014)).

сводят психоаналитическое понимание религии к отношению к ней как к «приятной иллюзии»⁵ или же «как к психопатологии», что, с их точки зрения, определяется принципиальной, хоть и «необоснованной», враждебностью психоанализа христианству, в котором он видел якобы своего главного «конкурента» в мировоззренческой борьбе⁶.

Контрпродуктивность подобного подхода представляется тем более очевидной, что на Западе диалог между психоанализом и христианской антропологической, психологической и богословской мыслью развивается весьма интенсивно. Причем по мере того как психоаналитические идеи адаптировались в христианском контексте, сам психоанализ «становился все менее редукционистским и враждебным по отношению к религии, особенно по сравнению с самим Фрейдом и многими его современниками»⁷.

Возникает вопрос: возможна ли более продуктивная адаптация психоаналитических подходов к религии в отечественном религиозноведческом и психологическом пространстве, и на какие прецеденты она могла бы опираться? Что приносят указанные прецеденты в понимание этих подходов? Дают ли они какие-то продуктивные указания на возможные направления дальнейшей рецепции?

Чтобы ответить на эти вопросы, я вначале кратко остановлюсь на условиях и контексте восприятия психоанализа в России конца XIX — начала XX в., столь же кратко перечислю основные точки соприкосновения между психоаналитическим пониманием религии и ее трактовкой в русском символизме, прежде всего у Вяч. Иванова, после чего рассмотрю восприятие и критику психоанализа у русских мыслителей первой половины и середины XX в.: о. П. Флоренского, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, Б. П. Вышеславцева и С. А. Левицкого⁸. В заклю-

⁵ Флоренская. Указ. соч. С. 78.

⁶ См.: Зенько Ю. М. Психология религии (смотровой вариант). СПб., 2009. Гораздо более содержательную критику фрейдовского подхода, указывающую как на его эмпирическую необоснованность, так и на его восходящие к Просвещению неотрефлексированные предпосылки см.: Vergote. Psychoanalysis, Phenomenological Anthropology and Religion. P. 17–37. Важным недостатком отечественной критики является также то, что факт многообразия психоаналитических подходов к религии, как и тот факт, что именно различное отношение к религии послужило одной из причин расколов в психоаналитическом движении, связанных с именами Юнга и Адлера, остается здесь совершенно за рамками внимания. Обзор этой проблематики см.: Corvelyen J., Leuten P. Psychodynamic Psychologies and Religion: Past, Present, and Future // Handbook of the psychology of religion and spirituality / R. F. Paloutzian, C. L. Park, ed. N. Y., 2005. P. 80–100.

⁷ Corvelyen, Leuten. Op. cit. P. 84. Эта своеобразная конвергенция была одной из главных причин жесткой критики психоанализа в советские времена (см.: Дамте Д. С. Исследователи советского периода о сближении психологии бессознательного и теологии // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2013. Вып. 3 (47). С. 101–111).

⁸ В нижеследующий обзор не вошли такие значимые для истории русской мысли авторы, как прот. В. Зеньковский и Л. Шестов. Однако вполне квалифицированное рассмотрение их вклада в освоение психоанализа в русской мысли уже сделано. См.: Сербиненко В. В. Философско-психологический диалог: В. Зеньковский и З. Фрейд // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2013. № 2(16). С. 374–377; Ворожихина К. В. Лев Шестов и история психоанализа // Вестник Московского государственного университета. Сер. 7. Философия. 2012. № 3. С. 28–38. Как представляется, они в целом подтверждают предложенную здесь точку зрения и общие выводы.

чение я попытаюсь сформулировать содержательные выводы относительно общего смысла этой рецепции и ее возможного значения для отечественной психологии религии⁹.

Основанием для описываемой рецепции стало широкое распространение в русской мысли XIX в. идеи бессознательного, восходящее, с одной стороны, к определенным элементам мистико-аскетической традиции православия (прежде всего концепту «сердца»), а с другой — к восприятию культуры романтизма, идей таких европейских мыслителей, как Лейбниц, Шеллинг, Шопенгауэр, Эд. фон Гартман, позже — Ницше и У. Джеймса. Огромная роль принадлежала творчеству великих русских писателей, прежде всего Толстого и Достоевского.

Тема бессознательного в связи с религиозной проблематикой возникает в контексте осуществляемого религиозными мыслителями критического анализа атеистического сознания¹⁰. Параллельно, начиная с конца XIX в., все более интенсивно обсуждается в русской мысли тема пола и эротической любви, причем в творчестве такого писателя, как Толстой, и таких мыслителей, как Соловьев, Астафьев, Розанов, эти темы зачастую обсуждаются в едином контексте¹¹, включающем, как правило, выявление психологических механизмов, аналогичных тем, которые описывались Фрейдом под термином «вытеснение» (проблематика, привнесенная Толстым и Ницше).

Именно на этом фоне появляются (начиная с 1904, особенно интенсивно после 1910 г.) переводы основных работ Фрейда, его идеи приобретают популярность среди представителей русской интеллектуальной элиты, ряд представителей которой (И. А. Ильин, Э. Метнер) проходят курс психоаналитической тера-

⁹ В целом тема «психоанализ в России», включая рассмотрение основных предпосылок рецепции, историю переводов, распространение психоаналитического движения в узком смысле, а также специально психиатрическую, религиозно-философскую и «советскую» рецепцию, является предметом исследования в двух монографиях: *Эткинд А. М.* Эрос невозможного. История психоанализа в России. М., 1994; *Лейбин В. М.* Фрейд и Россия // Зигмунд Фрейд и психоанализ в России. М.; Воронеж, 2000. С. 305–518. Оба исследования, однако, написаны именно с точки зрения истории психоаналитического движения, а потому страдают существенными лакунами и, особенно в случае Эткинда, определенной предвзятостью. Я попытаюсь посмотреть на тот же сюжет с другой стороны — с точки зрения истории русской религиозной мысли.

¹⁰ См.: *Антонов К. М.* Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века. М., 2009. С. 311–327.

¹¹ См.: *Crone A. L.* Eros and Creativity in Russian Religious Renewal. Leiden; Boston: Brill, 2010; *Маслин М. А.* [рец. на]: Crone A. L. Eros and Creativity in Russian Religious Renewal. Leiden; Boston: Brill, 2010 // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2011. Вып. 2 (34). С. 117–123; *Гришин А. А.* [рец. на] Ure A. Vasilij Rosanov and the Creation: Edenic Vision and the Rejection of Eschatology. N. Y. 2011 // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. Вып. 4 (42) 2012. С. 135–139. См. также: *Лейбин.* Указ. соч. С. 423–434 — весьма ценный предварительный обзор темы бессознательного в русской мысли, который, однако, страдает существенной неполнотой. Там подробно рассматриваются Ф. М. Достоевский, П. Л. Лавров, М. М. Троицкий, М. И. Владиславлев, Н. Я. Грот, С. Н. Трубецкой, Л. М. Лопатин, И. А. Ильин, но нет П. Д. Юркевича, Вл. Соловьева, С. Л. Франка, П. Е. Астафьева, В. В. Розанова... Любопытный опыт сопоставления см.: *Сурова А. Б.* Религиозно-философская и психоаналитическая интерпретация проблемы пола: В. В. Розанов и З. Фрейд. М., 2014.

пии¹². Существенно при этом, что это восприятие практически не пересекается с освоением психоанализа профессиональным психологическим и психиатрическим сообществом в России. Так или иначе, эксплицитные отсылки сначала к Фрейду, а затем и к другим представителям психоаналитической мысли, начиная со второй половины 1910-х гг., становятся в произведениях русских мыслителей регулярными. Когда после 1922 г. многие из них оказываются в эмиграции, соприкосновение с психоаналитическим движением становится более тесным, параллельно публикуются все новые работы Фрейда и его коллег, посвященные приложению психоанализа к проблемам общества, культуры, религии. В 1927 г. выходит в свет работа «Будущее одной иллюзии», после чего появляется целый ряд текстов русских философов, которые в той или иной степени можно рассматривать как реакцию на нее.

Методологической основой, на которой они выстраивают как свое отношение к психоаналитической мысли, так и свое понимание тех или иных конкретных идей, становится намеченная Вл. Соловьевым идея «критики отвлеченных начал», смысл которой заключается «в определении их частного значения и того внутреннего противоречия, в которое они неизбежно впадают, стремясь занять место целого»¹³. Мы увидим, как использование этого принципа позволяет русским мыслителям избежать нигилистической, основанной на безотчетном «сопротивлении» деструкции психоанализа, показать его достижения в области антропологии и теории религии, и, указав на его слабые и проблемные места, «вписать» его в логику развития христианской мысли.

Вяч. И. Иванов и символизм. Сопоставление русского символизма в целом и идей его центрального теоретика и практика Вяч. Иванова, в частности с психоанализом, было весьма квалифицированно проведено А. Эткиндо¹⁴. Несмотря на явную тенденциозность в проведении прямой преемственной линии от дионисизма символистов к революции и преувеличению иррациональных аспектов символизма, его прагматизма, его тенденций к деиндивидуализации и антиинтеллектуализма, он точно подмечает целый ряд существенных сходств обоих движений, прежде всего близость их «социально-культурных и психологических функций», общие черты (прежде всего также функциональные) концепций «теургии» и «терапии», общее стремление «осознать бессознательное» путем своеобразного семиозиса (я бы скорее говорил о герменевтических практиках), в постановке (но не в решении) целого ряда мировоззренческих вопросов, в том числе и вопроса «о смысле религии для нового человека, осознавшего свою индивидуальность»¹⁵.

Интересно и структурное сопоставление образа Эдипа у Фрейда с образом Диониса у Иванова. И тот и другой суть «универсальный образ, живущий

¹² Исследователи согласно обнаруживают влияние психоанализа в ранних работах Ильина (см.: *Лейбин*. Указ. соч. С. 326–327; *Эткиндо*. Указ. соч. С. 64–66).

¹³ *Соловьев В. С.* Критика отвлеченных начал // Он же. Собрание сочинений: В 2 т. СПб., б. г. Т. 1. С. 1.

¹⁴ См.: *Эткиндо*. Указ. соч. С. 49–57, 77–78.

¹⁵ Там же. С. 77–78.

в бессознательной глубине человеческой природы, постижимый только в интерпретации и заключающий в себе важнейшую истину о человеке, всеобщий сценарий его проявлений»¹⁶. В то же время эти образы, по Эткинду, содержательно противоположны: Эдип олицетворяет принцип индивидуации, Дионис снимает (точнее стирает) все возможные противоположности и разделения. Представляется, однако, что сложную концепцию символизма и мифологии Иванова, восходящую, очевидно, не столько к Ницше (с которым его роднит только центральный образ), сколько к Шеллингу, свести только к дионисизму невозможно. И сам факт наличия глубокого мистического опыта, и практика самореализации, основанная на его интерпретации в свете архаических культурных символов (так что сама культура предстает как «лестница Эроса и иерархия благоговений»)¹⁷, наконец, подчеркнутый антиредукционизм в понимании религии — все это роднит Иванова с Юнгом, а не с Фрейдом¹⁸. Их концепции развивались параллельно, и если Иванов в поздних работах ссылается на Юнга, то последний, вероятнее всего, имел достаточно полное представление об идеях первого через своего многолетнего пациента Э. Метнера, главу издательства «Мусагет», первого русского переводчика и издателя работы «Метаморфозы и символы либидо»¹⁹. Образ Диониса, как он предстает в «Дионисе и прадионисийстве» (1923) — постепенно формирующийся на основе смутных архаических представлений, раскрывающийся и одновременно скрывающийся в различных образах-заместителях — действительно очень напоминает юнговский архетип, «пустой формальный элемент, не что иное, как способность преформирования, данная возможность оформлять представления»²⁰.

Так или иначе, именно в области теории религии между Ивановым и Юнгом можно увидеть, при всех различиях, существенное сходство интенций, отмеченное Эткиндом: оба они «пытались совместить философию Ницше, филологию И. Бахофена и этнографию Фрезера с психоанализом Фрейда»²¹. Формирующейся на этой основе антиредукционистской теории религии Иванов к тому же стремился придать отчетливый «прохристианский» характер.

Сказанное во многом применимо и к близкому к Иванову во многих отношениях *о. П. Флоренскому*. Точки пересечения «теодицеи» и «антроподицеи» Флоренского с идеями Фрейда и Юнга в последнее время подробно рассматривались Н. К. Бонецкой и Н. Н. Павлюченковым²². Крайне тенденциозное изложение

¹⁶ Эткинд. Указ. соч. С. 56.

¹⁷ См.: Иванов В. И., Гершензон М. Переписка из двух углов. М., 2006. С. 17.

¹⁸ Эткинд сам проводит такую параллель, указывая на «Метаморфозы и символы либидо» Юнга как на «попытку совместить Эдипа с Дионисом», т. е. Фрейда с Ивановым (см.: Эткинд. Указ. соч. С. 56).

¹⁹ Многолетние взаимоотношения Метнера и Юнга составляют один из основных сюжетов в: Юнг Г. М. Русский Мефистофель: жизнь и творчество Э. Метнера. СПб., 2001.

²⁰ Юнг К. Г. Психологические аспекты архетипа матери // Он же. Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996. С. 33. Подробное обсуждение понятия архетипа в контексте религиоведческой концепции Юнга см.: Сторчак В. М. Психоаналитическая концепция религии К. Г. Юнга и современность // Религиоведение. 2006. № 1. С. 138–151.

²¹ Эткинд. Указ. соч. С. 56.

²² См.: Бонецкая Н. К. «Homo faber» и «Homo liturgus» (Философская антропология о. П. Флоренского) // Вопросы философии. 2010. № 3. С. 90–109 (<http://vphil.ru/index>).

Бонецкой, нашедшей у Флоренского «дух фрейдизма», удачно компенсируется взвешенным и аналитичным подходом Павлюченкова, попытавшегося выявить действительное отношение Флоренского к психоаналитическим подходам (прежде всего он подробно прослеживает параллели с Юнгом) именно в контексте намеченного русским мыслителем проекта психологии религии. В целом солидаризируясь с Павлюченковым, я отмечу лишь некоторые дополнительные черты, значимые в контексте темы.

В ранних работах Флоренского («Пределы гносеологии», «Антоний романа и Антоний предания», «Заметка о восприятии при получении таинств») мы видим, как он без разбора употребляет термины «сублиминальное сознание» (Майерс), «бессознательное», «подсознательное». В частности, они используются при объяснении механизма видений св. Антония и феномена «евхаристической чувствительности»²³. При этом объяснение сознательно строится так, чтобы не вступать в противоречие с православной церковной доктриной (католическое объяснение через концепцию «приватного откровения» отвергается Флоренским²⁴) и в психологическом отношении остается в рамках психиатрического, а не психоаналитического дискурса.

Однако несколько позже мы видим, что понимание религии, которое кратко заявлено в речи «Разум и диалектика» и затем развернуто в «Философии культа», в своем психологическом измерении действительно весьма близко психоаналитическому взгляду на вещи: религия «спасает наш внутренний мир от таящегося в нем хаоса». Ответственность за этот хаос несет «море подсознательной жизни», которое изображается довольно мрачными красками: в нем обитают «гады», гнездится «змея», в нем расположены «трещины души», сквозь которые прорываются лижущие сознание языки геенского пламени. Флоренский подчеркивает, что это «феноменалистическое» описание функции религии, которое дополняется онтологическим пониманием религии как «нашей жизни в Боге и жизни Бога в нас»²⁵, и поэтому само по себе никаких онтологических обязательств это описание на автора не накладывает.

В «Философии культа» эта тема получает развитие в виде развернутой антропологической схемы, в которой слегка видоизмененная терминология Ницше—Иванова соотносится со святоотеческим пониманием соотношения значений терминов «ипостась» и «природа» и (неявно) с фрейдовской парой понятий «я» / «оно». Аполлоническое начало есть вместе с тем ипостасное, личное, сознательное; дионисийское — у Флоренского «титаническое» — природное, оно есть чистая безличностная и бессознательная динамика. Основной проблемой здесь является сущностная нарушенность равновесия двух моментов, которую Флоренский в теологическом ракурсе интерпретирует в контексте учения о гре-

php?option=com_content&task=view&id=114&Itemid=52 (дата обращения: 11.08.2014)); Павлюченков Н. Н. Психология религии в трудах священника Павла Флоренского // Вестник ПСТГУ. Сер. 1: Богословие. Философия. 2011. Вып. 5(37). С. 99–112.

²³ См.: Флоренский П. А. Заметка о восприятиях при получении таинств // Он же. Сочинения: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 179–195; Флоренский П. А. Антоний романа и Антоний предания // Он же. Сочинения... Т. 1. С. 490–527.

²⁴ См.: Флоренский. Заметка... С. 179–180.

²⁵ Флоренский П. А. Разум и диалектика // Он же. Сочинения... М., 1996. Т. 2. С. 132.

хе, а в философском — через концепцию «трагической вины»²⁶. Восстановление равновесия не может быть достигнуто через подавление аффектов в религиозно обоснованной системе моральных запретов (аналог фрейдовского репрессивного «сверх-я»)²⁷, оно осуществляется катарсически, в культовом действе, которое, напротив, «отменяет запреты и зовет к запрещенному». Культ «выявляет аффект» в его наибольшей напряженности, признает его правду и преобразует его, «втягивая» в новую, «сверхъестественную» психологическую структуру, подчиняя закону «объективной вселенской правды»²⁸. Такова терапевтическая психологическая функция культа, в описании механизма действия которой Флоренский и явно (ссылаясь на Фрейда)²⁹ и скрыто апеллирует к психоаналитическому концептуальному аппарату. Впрочем, жизнь аффектов русский мыслитель понимает гораздо шире фрейдовского «пансексуализма», к которому относится довольно критично³⁰. Как справедливо отмечает Павлюченков, описание Флоренским бессознательного гораздо ближе к структурированному архетипами коллективному бессознательному Юнга, чем к «подсознанию» Фрейда.

Это особенно заметно в известном тексте «На Маковце» (1913, 1917), где, следуя призыву «сойти в себя», душа обнаруживает пещеру собственного сердца, в которой «жужжат веретена судеб» и «бьются сердца всех существ»³¹.

Как и в случае с Ивановым, контакт между Флоренским и Юнгом мог быть только косвенным (через М. Асатиани), и близость параллельно развивавшихся концепций объясняется скорее общими тенденциями интеллектуальной и религиозной жизни эпохи.

Н. А. Бердяев впервые обращается к идеям Фрейда в примечаниях к центральной работе раннего периода — «Смысл творчества» (1916). Пансексуализм Фрейда он рассматривает здесь скорее позитивно, как подтверждение собственных представлений о роли пола в человеческой жизни. Он апеллирует к Фрейду в своем стремлении разорвать связь между полом, любовью, сексуальным актом и деторождением³². Вместе с тем Бердяев отмечает «комические» натянутости в истолковании культуры (ссылаясь здесь на работу о Леонардо³³). Более существенной претензией кажется попытка применения психоанализа к самому его

²⁶ См.: *Флоренский П. А.* Философия культа. М., 2004. С. 132–135.

²⁷ В описании этой рассогласованности и ее последствий для культуры можно увидеть ряд интересных переключений с идеями, высказанными Фрейдом в «Неудовлетворенности культурой» и первых разделах «Будущего одной иллюзии».

²⁸ *Флоренский.* Философия культа... С. 129–130.

²⁹ См.: Там же. С. 128.

³⁰ Ср. критическую реплику Флоренского на переведенную на русский язык работу Ранка и Закса «Значение психоанализа в науках о духе»: «Чем гарантируете вы *свою* беспристрастность?.. Не проще ли, чем все объяснять полом, взглянуть сначала на себя и подумать об испорченности своего воображения?» (*Флоренский.* Философия культа. С. 452–453). Здесь дело не просто в демонстрации критического отношения к фрейдизму. Из сопоставления этого отрывка с соответствующими текстами Бердяева и Франка (см. ниже) становится ясно, что здесь кратко формулируется один из основных критических аргументов, общих для русских мыслителей: проблематичность выделения в психоанализе инстанции субъекта анализа.

³¹ *Флоренский.* На Маковце // Он же. Собрание сочинений... Т. 3. Ч. 1. С. 30–31.

³² См.: *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. М., 1989. С. 420–421.

³³ См.: Там же. С. 563.

автору: «...склонность школы Фрейда объяснять все, вплоть до явлений религиозной жизни, неосознанной сексуальностью принимает формы маниакальной идеи... и этот пансексуализм может быть объяснен неосознанной сексуальностью его создателей...»³⁴.

Основное возражение, однако, в другом: «Фрейд как будто бы не сознает, что в половом наслаждении человек все же игралище родовой стихии»³⁵, а потому он не может понять, что «тайна пола раскрывается лишь в любви»³⁶, как принципиально неотмирном отношении личностей. Тема религии затронута здесь как будто лишь косвенно, однако тот факт, что для Бердяева этого периода «среднеобыденное» христианское сознание мало чем отличается от такого же среднеобыденного «мирского», очевидно, что критика Фрейда, с его точки зрения, будет вполне релевантна для них обоих, притом что личностная религиозность как таинство, когда «в Боге встречается любящий с любимым»³⁷, — очевидно оказывается неподвластна анализу.

В работах, относящихся к периоду эмиграции, имя Фрейда встречается по большей части эпизодически, но значительное внимание его идеям уделяется в основной этической работе Бердяева «О назначении человека» (1931). Здесь в построении антропологической модели используется и характерный психоаналитический термин «подсознательное» (наряду с более типичным для русской традиции «бессознательное») ³⁸.

Прежде всего Бердяев обращается к Фрейду при рассмотрении структур архаического сознания, которое он в контексте темы «личность и общество» рассматривает как сознание, всецело поработанное родом, который сам понимается при этом не как кровное, а как социальное единство, зависящее «от первобытных религиозных верований»³⁹, в основе которых лежит, по Фрейду, «преступление Эдипа». Бердяев ссылается здесь на «Тотем и табу», называя ее «изумительной книгой», а Фрейда — «настоящим мифотворцем», прикоснувшимся «в этой точке к какой-то древней истине»⁴⁰.

Вновь, как и в «Смысле творчества», Бердяев подкрепляет ссылкой на Фрейда свое представление о человеке как «половом существе»⁴¹. При этом опять всплывает «комплекс Эдипа», который интерпретируется, однако, в полемике с Фрейдом и с опорой на понимание «первобытной архаической религии» Бахфена как символ «космической борьбы полов»⁴², имеющей религиозную и ми-

³⁴ Бердяев. Указ. соч. С. 563. См. приведенное выше суждение Флоренского о работе Ранка и Закса. Ср. краткое рассмотрение: *Эткинд*. Указ. соч. С. 71–73.

³⁵ Бердяев. Указ. соч. С. 567.

³⁶ Там же. С. 421.

³⁷ Там же. С. 428.

³⁸ См.: *Эткинд*. Указ. соч. С. 10.

³⁹ Бердяев. О назначении человека. Париж, 1931. С. 66.

⁴⁰ Там же. С. 67. Похоже, что Бердяев здесь интерпретирует образ Эдипа и образ праотца из «Тотема и табу» в духе юнговской концепции архетипов, с другой стороны, как представляется, можно говорить о том, что он позволяет обратить внимание на преемственность между ними.

⁴¹ См.: Там же.

⁴² См.: Там же. С. 69. Бердяев, как видно, в своем понимании религии вполне укладывается в приведенную выше сравнительную характеристику юнгианцев и символистов, данную Эпштейном.

стическую проекцию. Все изложение проблематики трагичности пола, его связи с первородным грехом и смертью, вытеснения сексуальности в культуре явно опирается на соответствующие работы и концепции Фрейда, которые получают у Бердяева даже не метапсихологический, а метафизический и религиозно-мистический смысл.

Наряду с этим Бердяев обособляет, выделяя в отдельный раздел, тему соотношения сознания и подсознательного. Новая психология и антропология основаны на открытии конфликта этих начал в человеке. Бердяев кратко, очень ярко и сочувственно резюмирует антропологическую картину, рисуемую психоаналитическим направлением в целом, привлекая наряду с Фрейдом идеи Адлера, Юнга, Ранка и др. Проводимое им сопоставление Фрейда с Марксом и Ницше впоследствии было очень популярно во французской мысли («мастера подозрения» П. Рикера). Он, однако, проводит различие в бессознательном под- и сверхсознания, которое неизвестно психоанализу и (редкий случай) рискует даже направить свою критику в адрес психоаналитической практики.

Влияние психоанализа сказывается и в замечательном учении Бердяева о фантазмах, среди которых большое место принадлежит у него религиозным фантазмам, порожденным различного рода страстями, страхами, самолюбием и т. п.⁴³ Понятие фантазма примерно эквивалентно здесь понятию «иллюзии» как «представлению, происходящему из человеческих желаний», при рассмотрении которого вопрос о его соответствии действительности отходит на второй план, у Фрейда⁴⁴. На этой основе Бердяев в дальнейшем строит свою концепцию антропо-, социо- и космоморфизмов в религиозном сознании⁴⁵, критикует идею вечных адских мук.

Таким образом, вступая в полемику с Фрейдом, в том числе и по вопросам о технике и смысле анализа, поддерживая, хоть и с оговорками, набор стандартных обвинений, типа «пансексуализма», Бердяев использует ряд его идей и как эмпирическую опору для собственной концепции пола, и как эвристические гипотезы для реконструкции мира архаической религиозности, для критики различных превращенных форм религиозного сознания, выводя при этом адекватные, т. е. очищенные от «фантазмов», формы религиозности за рамки этой критики.

С. Л. Франк первоначально обращается к творчеству Фрейда во втором томе трилогии «Душа человека» в разделе, посвященном обсуждению «подсознательного». Не столько теория, сколько терапевтическая практика Фрейда, довольно адекватно, хотя и кратко излагаемая, приводится здесь в качестве эмпирического подтверждения существования «подсознательного»⁴⁶. В других местах той же работы Франк указывает на факты «вытеснения» как на один из существенных феноменов душевной жизни человека. Основные работы Фрей-

⁴³ См.: Бердяев. О назначении человека... С. 193–201.

⁴⁴ См.: Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Он же. Собрание сочинений: В 10 т. М., 2008. Т. 9. С. 164–165.

⁴⁵ Наиболее последовательно в поздней работе по философии религии «Истина и открытие».

⁴⁶ См.: Франк С. Л. Душа человека // Он же. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1996. С. 482. В понимании подсознательного он, впрочем, следует в большей степени П. Жане.

да по теории религии тогда еще не были написаны, и напрямую Франк никак свою теорию религии с психоанализом здесь не увязывает. Существенно, однако, что «подсознательное» в качестве «неосознанного переживания» оказывается у русского мыслителя базовым феноменом душевной жизни вообще, в то время как религиозный опыт признается едва ли не основным источником знания о душе. Корнем религиозной жизни является именно базовое переживание «непосредственного присутствия в нас глубочайшего абсолютного корня нашего “я”»⁴⁷, причем это присутствие совершенно необязательно осознано: «интеллектуально-неверующие могут быть подлинно религиозными, как и лишь холодно-интеллектуально верующие могут в действительности быть лишенными света истины»⁴⁸, но это означает, что базовым уровнем религиозной жизни является именно «подсознательное».

Неудивительно, что появление работ Фрейда, посвященных происхождению и сущности религии, вызвало живейший интерес Франка и заставило его обратиться к более детальному рассмотрению психоанализа — уже не только как практики, но и как теоретической концепции. Это происходит в работе 1930 г. «Психоанализ как мирозерцание»⁴⁹.

Идеи Фрейда анализируются здесь на нескольких уровнях: как медицинская теория и практика, как общепсихологическая концепция, как теория культуры и религии, как философское обобщение, как «мирозерцание», т. е. как некоторый общий взгляд на вещи, подлежащий сам религиозно-философскому анализу и оценке.

И прежде всего «профанские» или обывательские претензии к психоанализу, упреки в безнравственности и т. п. Франк однозначно оценивает как симптом сопротивления. Франк полностью признает чисто медицинские и общепсихологические достижения психоанализа и сосредотачивает свою критику (весьма содержательную и нюансированную) на его философских аспектах и предпосылках. Здесь основное достижение психоанализа Франк видит в открытии «внутренней закономерности душевной жизни»⁵⁰. Идеи, выдвинутые в работе «По ту сторону принципа удовольствия», он оценивает как «подлинно метафизическую теорию»⁵¹, видя в ней как бы завершение мысленного эксперимента Фрейда по выявлению темной иррациональной основы человеческого существования. Именно здесь открываются, по мысли Франка, нигилизм и демониизм концепции Фрейда.

Конечно, в своей критике Франк не избегает определенных натяжек: так, обвиняя Фрейда одновременно и в иррационализме и пессимизме, и в чрезмерном позитивистском рационализме и оптимизме, он явно не учитывает своеобразие сочетания этих начал в мышлении последнего. В то же время эти обвинения нельзя считать совершенно беспочвенными. Скорее можно предпола-

⁴⁷ Франк. Душа человека... С. 586.

⁴⁸ См.: Там же.

⁴⁹ Краткое и откровенно примитивизирующее изложение см.: Эткинд. Указ. соч. С. 74. Характерно, что даже название статьи приведено неверно: «Психоанализ как мирозерцание».

⁵⁰ Франк С. Л. Психоанализ как мирозерцание // Путь. 1930. № 25. С. 41–42.

⁵¹ Там же. С. 40.

гать, что здесь сказывается принципиальное философское расхождение между двумя мыслителями: Франк не верит, что сциентизм Фрейда может справиться с теми иррациональными движениями человеческой души, которые он открыл. Основанием для этого сомнения служат русскому философу обнаруженные им в структуре этого сциентистского сознания непроясненности.

Отправной точкой здесь становится остроумное сближение Фрейда с Марксом при противопоставлении ему Платона, причем ключевой оказывается именно проблема религии: «Для Платона половое вождление есть результат *огрубения, вульгаризации* религиозного влечения, для Фрейда — религиозное и все высшие влечения суть результат утончения (сублимации) полового вождления (Libido)»⁵².

Происходит это потому, полагает Франк, что Фрейд, как и Маркс, осуществляет рационалистическое перетолкование иррациональных явлений душевной и духовной жизни⁵³, в том числе жизни религиозной. Такое перетолкование Франк, принимая психоаналитические правила игры, трактует как действие защитных механизмов рационалистического «здорового смысла», как «вытеснение»⁵⁴. Продукты этого вытеснения оказываются тем самым, встроены в сознание субъекта анализа, образуя в нем слой неотрефлексированных предпосылок. Таким образом, процедура разделения «субъекта» и «объекта» анализа⁵⁵ оказывается в фрейдистском варианте психоанализа незавершенной, притом что сциентистская установка этой традиции заставляет ее представителей абсолютизировать это разделение. С этой точки зрения гораздо более последовательным оказывается Юнг, в руках которого психоанализ становится «феноменологическим описанием и тем самым оправданием мистического опыта»⁵⁶.

Франк был первым среди русских философов, кто указал на возможности, которые юнгианство открывает для антиредукционистской философской теории религии. И в целом, несмотря на резкость окончательного «диагноза», который Франк ставит психоанализу, он не просто воздает ему должное как «медицинской теории», но и указывает на его потенциальную методологическую продуктивность в области, которая традиционно была для русских мыслителей одной из наиболее важных и болезненных, — в философии религии.

Намеченные подходы получают развитие у русских мыслителей следующего «поколения»: Б. П. Вышеславцева и С. А. Левицкого. Оба они вступают в весьма продуктивный диалог с психоаналитической мыслью, прежде всего в области антропологии, и развивают собственные концепции религии, используя ее достижения.

⁵² Франк. Психоанализ как мирозерцание... С. 36. Здесь же указывается на попытки создания на основе психоанализа своеобразной «философии мистики», вызвавшей, впрочем, резкое неодобрение самого Фрейда.

⁵³ См.: Там же. С. 46.

⁵⁴ См.: Там же. С. 47.

⁵⁵ См.: Там же. С. 46. Аналогичный ход мысли мы видели у Флоренского.

⁵⁶ Там же. С. 48.

Последовательно рассмотрим отношение *Б. П. Вышеславцева* к Фрейд и Юнгу⁵⁷, опираясь на две его наиболее значимые работы: «Этика преображенного эроса» (1931) и «Вечное в русской философии» (1955)⁵⁸.

Центральным пунктом философии культуры и религии Вышеславцева является понятие сублимации, опирающееся на учение об определяющей роли фантазии и эроса в структуре человека, понимаемого им как сложное, многоуровневое единство. Весь этот комплекс идей и представлений, очевидно, отсылает к стандартному набору психоаналитических концепций, однако используется он здесь для проработки основных тем русской религиозной мысли начала XX в. Это видно уже из того, как переосмысляются у Вышеславцева указанные понятия: «Все творчество, вся культура и вся религия есть “сублимация”, берущая направление на то, что открывается (в “откровении”) как высшая ценность»⁵⁹. Следуя Юнгу, он рассматривает фантазию как основную творческую энергию души: «Сущность души есть творчество и сущность творчества есть воображение»⁶⁰. Эрос и фантазия представляют собой двуединство, определяющее человеческое существование в целом. Здесь следует отметить, что Вышеславцев, конечно же, не ставит своей целью дать чисто дескриптивное описание идей Фрейда (поэтому соответствующий упрек Эткинда: «...мысль Фрейда почти до неузнаваемости искажена...» не имеет смысла)⁶¹ — он сразу же встраивает их в собственную оригинальную концепцию, в которой как бы «подмешивает» к ним феноменологическую идею интенциональности: Фрейд, с его точки зрения, открывает «эротически-тендирующую природу подсознания». Это дает ему возможность существенным образом трансформировать психоаналитический подход к человеку в направлении его адаптации к христианской философии культуры и религии: эрос выходит

⁵⁷ В противопоставлении Вышеславцев – Выготский это сделано в: *Кондратьев В. Ю. Б. П. Вышеславцев и Л. С. Выготский: два взгляда на психоанализ З. Фрейда // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 108–116.* Чрезвычайно интересная аргументация автора, пытающегося дезавуировать предложенный Вышеславцевым синтез, учитывает только первую из названных работ философа, рассматривает рецепцию Вышеславцевым идей Фрейда только как «бескомпромиссную критику» (с. 108), исходит из представления о «неразрешимом конфликте науки и религиозной метафизики» (с. 116) как базового допущения, как следствие, фактически отказывая представителям последней в праве суждения о смысле и правомочности научных утверждений и концепций (с. 112), и, наконец, при обсуждении концепции сублимации Выготского оставляет без ответа и даже постановки философский вопрос, наиболее интересовавший Вышеславцева: как возможно различение «высоких» и «низких» (с. 116) форм разрешения психических конфликтов без обращения к понятию Абсолюта как меры этой «высоты»?

⁵⁸ Близким темам посвящен у Вышеславцева еще целый ряд статей и рецензий, однако их материал по большей части так или иначе вошел в рассматриваемые книги. Вышеславцев был лично знаком с Юнгом и после смерти Э. Метнера завершил работу над изданием на русском языке антологии работ немецкого психоаналитика: *Избранные труды по аналитической психологии. Цюрих, 1929–1939. Т. 1–4 (см.: Юнг Г. Указ. соч. С. 192).* Концептуальный каркас его работы «Кризис индустриальной культуры» (1953) практически полностью построен на юнгианских предпосылках, однако проблемы философии религии затрагиваются здесь только косвенно, в связи с социально-политической проблематикой.

⁵⁹ *Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М., 1993. С. 47.*

⁶⁰ Там же. С. 65.

⁶¹ См.: *Эткинд. Указ. соч. С. 74.*

за рамки *libido sexualis* и этим объясняются последующие расширения концепции Фрейда, сделанные его учениками (Юнг, Адлер, Бодуэн). Они, однако, по мнению Вышеславцева, предвосхищены в платонической концепции эроса.

Итак, введя в психологию понятие сублимации, Фрейд, согласно русскому мыслителю, не может развить это понятие из-за своей склонности к «спекуляции на понижение»⁶². Этот пафос профанации является общей чертой Маркса и Фрейда⁶³. Противореча идее сублимации как возведения к высшему, он делает невозможным для них разработку соответствующего учения: ведь высшего, на которое могла бы ориентироваться сублимирующая фантазия, для них нет⁶⁴. В своем понимании отношения Фрейда к Платону и Марксу Вышеславцев, очевидно, следует Франку.

Он, однако, еще усиливает в своем прочтении позитивные черты психоаналитического подхода. Присущий Фрейду, в том числе и его теории религии, пафос профанации может быть наделен позитивным смыслом и в рамках христианской философии религии. Этот смысл Вышеславцев усматривает в разоблачении иллюзий религиозного сознания, открывающем пути к более адекватным представлениям: «...если Фрейд вновь открыл, будто Бог на небе есть простая иллюзия, то при диалектическом самоосознании это означает следующее: наше традиционное представление о Боге совсем неадекватно тому, что существует само по себе... Каждое отрицание ложной абсолютизации есть утверждение истинного, хотя и недостижимого Абсолюта...»⁶⁵.

Парадоксальным образом именно профанирующая философия религии (начиная с Фейербаха) ставит во всей остроте «богочеловеческую проблему»: «Бог ли создал человека по своему образу и подобию, или человек создал Бога по своему образу и подобию?» Психология религии вносит в ее разрешение свой существенный вклад: «Бог есть “сверх-я”, идеал нашего “я”, архетип (прообраз) отца, — говорят они. Что же, это не так далеко от истины, — скажет религиозный философ. Во всяком случае, Богочеловеческая проблема налицо, когда дело идет о постижении души во всем ее объеме»⁶⁶.

Развивая эту мысль, Вышеславцев обращает внимание на продуктивность психоаналитического объяснения идеи Бога «как переноса комплекса “Отца” на наше высшее “я”». Выявление факта такого переноса совсем не означает сведения «религии и Бога к субъективной иллюзии...». Ведь архетипы, убежден русский философ, в качестве символов имеют реальное познавательное значение, они раскрывают человеку соответствующие грани бытия. С них начинается человеческое познание. А значит, «подлинная реальность Абсолютного не устраняется несколько тем, что на него переносится архетип личности, архетип Отца. Мы утверждаем, что этот перенос вполне обоснован, ибо архетип Отца является адекватным символом Абсолютного»⁶⁷.

⁶² Вышеславцев. Вечное в русской философии // Он же. Этика преображенного... С. 233.

⁶³ См.: Там же. С. 219.

⁶⁴ См.: Вышеславцев. Этика... С. 109–112; Он же. Вечное... С. 232–233.

⁶⁵ Вышеславцев. Вечное... С. 268.

⁶⁶ Там же. С. 279.

⁶⁷ Там же. С. 280–281.

Таким образом, мы видим, что критика Фрейда ведется с опорой на юнгианскую лексику. Идеи Юнга действительно активно используются Вышеславцевым при построении собственной философии культуры и религии.

Аналитическая психология открывает «сверхсознание» — «нечто большее, чем сознание, и потому стоящее выше сознания <...> “неизвестный и выше стоящий субъект” (Юнг)», который переступает через противоположность сознания и бессознательного. «Это и есть таинственная, недостижимая, все трансцендирующая самость». Как следствие, «мистический опыт сверхсознания, философская интуиция иррационального, диалектика трансцендентного приняты во внимание и оценены в подобной психологии»⁶⁸.

Для нее появляется возможность прояснения механизма сублимации как синтеза противоположных сил на новом уровне или ступени. Тем самым аналитическая психология ставит себя на почву проблемы спасения, разрешения трагизма жизни⁶⁹. Неслучайно она раскрывает исключительную роль религиозных символов в душевной жизни и терапевтическом процессе. Опираясь на Юнга, Вышеславцев указывает на сублимирующую (возвышающую) роль «образов святости». Именно благодаря наличию в культуре и особой действенности этих образов «религиозная этика благодати» соединяет и превосходит этику и эстетику «нимбом святости»⁷⁰.

Можно сказать, что Вышеславцев использует психологическую теорию религии Юнга как основу своей философской теории религии: религиозный опыт Бога как «абсолютно-желанного» «вполне несомненен для Юнга: образ Божий в душе он называет “объединяющим символом”, разрешающим все трагизмы души»⁷¹. При этом Юнг проводит весьма характерное для русской мысли (следовавшей в этом отношении Шеллингу) различение реального символа, знака и аллегии.

Вышеславцев ценит научную осторожность Юнга, с которой тот «не выходит за пределы имманентного содержания опыта», избегая онтологических утверждений и допуская тем самым чисто позитивистское истолкование своих результатов, «для которого Бог есть только необходимая и ценная функция души». Тем важнее для христианской религиозной мысли его свидетельство, «что образ Божий обладает величайшей мощью внушения, превышающей все другие мыслимые внушения»⁷². Однако здесь же обнаруживается и ограниченность его концепции. Принимая «научно-психологический метод Юнга», Вышеславцев затем вступает с ним в философскую дискуссию.

В отличие от советских и современных российских авторов, он не подвергает сомнению научность концепции Юнга, напротив, с его точки зрения, попытка применения научно-психологического подхода к проблемам религии ставит под вопрос сам идеал научности.

⁶⁸ Вышеславцев. Вечное... С. 263–264.

⁶⁹ См.: Там же. С. 233–234.

⁷⁰ См.: Вышеславцев. Этика... С. 70.

⁷¹ Там же.

⁷² Там же. С. 79.

Психолог имеет право (и даже обязан) сохранять эпоху относительно реальности объекта религиозного опыта, но человек не может отказаться от решения этой проблемы: имманентистское объяснение религиозного символа отнимает у последнего способность внушения, «уничтожает религию как иллюзию»⁷³, лишает ее сублимирующей, исцеляющей душу силы. «Менее всего этого может желать Юнг»⁷⁴, терапия которого во многом основана как раз на действенности религиозных символов. Проблема, на которую указывает здесь Вышеславцев, является, возможно, общей проблемой психологии религии: «принцип исключения трансцендентного» (Флурнуа), с одной стороны, является необходимым условием возможности психологического изучения религиозных явлений, но, с другой стороны, психолог религии как человек не может не формулировать свое отношение к ней на философском уровне, причем это отношение, будучи раз сформулировано, начинает неизбежно участвовать в процессе исследования, выступая одновременно и как мировоззренческая предпосылка исследователя, и как используемая им объяснительная схема. Парадокс заключается в том, что эти предпосылки и схемы, по всей видимости, не могут оставаться нейтральными в отношении объекта исследования и их использование существенным образом сказывается на его судьбе: если натуралистические схемы, разрушая очарование религиозных образов, «убивают» религию (и, что существенно для психоанализа, снижают ее терапевтический потенциал), то теологические и религиозно-философские — несут апологетическую нагрузку. Борьба мировоззрений вторгается, таким образом, в пространство религиоведческого знания, ставя под вопрос его «объективность» и «общезначимость». «В этом и заключается внутреннее противоречие непродуманного до конца научного психологизма и имманентизма»⁷⁵, — заключает Вышеславцев. Существенно при этом, что, как мы видели, мыслитель не ставит своей целью дискредитацию или развенчание научного познания как такового, более того, он опирается на него в своем философском конструировании. Скорее он пытается выявить его границы и найти подходящие средства для познания того, что за эти границы выходит.

У Вышеславцева мы находим, пожалуй, максимум сближения двух описываемых интеллектуальных традиций. У него происходит столь полная религиозно-философская адаптация психоаналитической терминологии, общего взгляда на человека, конкретных элементов теории религии, что в этом адаптированном виде они оказываются полностью приемлемы и для православного богословия, в частности для пастырского богословия такого выдающегося деятеля русского зарубежья, как архимандрит Киприан Керн⁷⁶.

Я завершу свой обзор рассмотрением работ С. А. Левицкого, у которого мы найдем обращение к идеям не только классического (Фрейд, Юнг), но и пост-классического (В. Франкл) психоанализа.

⁷³ Вышеславцев. Этика... С. 80.

⁷⁴ Там же. С. 81.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ См.: Киприан (Керн), архим. Православное пастырское служение. Париж, 1957. С. 25, 169, 219–227, 234 слл., 250.

С. А. Левицкий довольно часто и в позитивном ключе апеллирует к Фрейд и Юнгу в разработке антропологических вопросов, но лишь мимоходом затрагивает их теории религии. Цени психологические исследования Фрейда, он пренебрежительно отзывается о его взглядах на религию. С его точки зрения, религия, по Фрейд, есть не что иное, как «проекция в бесконечность пресловутого “Эдипова комплекса”»⁷⁷. Критикуя вполне в духе своих предшественников психоаналитический подход к проблемам культуры, он отмечает: «...в особенности неадекватен подход Фрейда к религии: “Будущее одной иллюзии” — явно слабое произведение Фрейда»⁷⁸. Такое отношение объясняется, по-видимому, тем, что образ религии как совокупности иррациональных, недоказуемых и непроверяемых утверждений, поднимать вопрос о достоверности которых «вообще запрещено»⁷⁹, рисуемый Фрейдом в этой работе, Левицкому, воспитанному в традиции русской религиозной мысли с ее акцентом на концептуализацию религиозного опыта, осмыслением его трансцендентальных оснований и стремлением снять противоречия между религией и рациональностью, представлялся глубоко архаичным.

С гораздо большей симпатией он, как и Вышеславцев, относится к концепциям Юнга и особенно В. Франкла, которому и посвящен в значительной степени этюд «Гуманизация психоанализа». У Юнга он подчеркивает идею несводимости высших форм психики к низшим, т. е. очень важную с точки зрения теории религии трансформацию концепции сублимации⁸⁰. Юнг, как полагает Левицкий (явно вслед Вышеславцеву), «признает полноценную реальность как под-, так и сверхсознания»⁸¹.

У Франкла подчеркивается личная религиозность и идеи «воли к смыслу» и «духовного бессознательного», фрустрация которого приводит к неврозам так же, как и фрустрация либидо, обращение к феномену «трансцендентности». Левицкий не мог не усматривать здесь параллелей с предложенной веховцами диагностикой духовных проблем русской интеллигенции, понимания религиозного опыта как парадоксальной манифестации трансцендентного в имманентном у С. Н. Булгакова. У Франкла, по всей видимости, не было специальных работ, посвященных разработке теории религии, однако Левицкий указывает на его подчеркнуто антиредукционистскую позицию в подходе к религиозным феноменам: «...встреча с Богом, говорит далее Франкл, не исчерпывается нашим психологическим состоянием, хотя бы самым возвышенным. Она есть встреча с Богом»⁸². Идеи Франкла рассматривались Левицким не только с точки зрения их

⁷⁷ Ср.: *Левицкий С. А. Гуманизация психоанализа // Левицкий С. А. Сочинения. М., 1995. Т. 1. С. 389.*

⁷⁸ *Левицкий. Трагедия свободы... С. 220.*

⁷⁹ См.: *Фрейд. Будущее одной иллюзии... С. 160.* Исследователи не без оснований указывают на переключки между характеристикой религии в этой работе Фрейда и идеями главного персонажа «Легенды о Великом Инквизиторе» Ф. М. Достоевского (*Лейбин. Указ. соч. С. 363–364*).

⁸⁰ См.: *Левицкий. Гуманизация... С. 390.*

⁸¹ См.: *Левицкий. Трагедия свободы. С. 219.*

⁸² *Левицкий. Гуманизация... С. 390–391.* Это утверждение Франкла надо, конечно, понимать не метафизически, а феноменологически: «встреча с Богом» как феномен, как событие

гуманитарной или психотерапевтической ценности, но (впервые в отечественной историографии⁸³) и в перспективе их возможного использования в философии религии.

Выводы

Предложенный обзор в целом подтверждает высказанную в начале статьи мысль о том, что русским религиозным философам удалось вступить в продуктивное взаимодействие с психоаналитическим движением. Основой такого взаимодействия следует считать существование определенного рода «внутреннего сродства» между культурой русского символизма, рядом моментов русской философской культуры предшествующего времени и теми тенденциями европейской культуры, которые сказались в формировании психоаналитического движения.

Русским философам несомненно удалось обогатить свое понимание религии обращением к достижениям психоанализа, при этом они продуктивно использовали даже те идеи, которые самим основателем указанного движения предлагались в контексте критики религии.

Наряду с воспроизводством общих мест критики психоанализа ими был предложен ряд оригинальных аргументов, исходящих из имманентного анализа психоаналитических идей, выявляющих внутренние проблемы психоаналитического подхода к религии, намечены пути их преодоления в рамках христианской мысли. В ряде случаев они, очевидно, предвосхитили интерпретацию психоаналитических доктрин в западной христианской мысли⁸⁴.

Тем не менее тот путь, который русские мыслители XX в. указывают для адаптации психоаналитической мысли, не может считаться беспроблемным и само собой разумеющимся. Для него, как мы видели, характерно усиление именно тех черт психоанализа, которые приближают его к идеографическим и интерпретативным методам: акцентирование уникальности каждой личности, каждого религиозного переживания, указание на иррациональные, неподдающиеся рационализации элементы религиозных переживаний, указание на их «глубину», зачастую ускользающую от исследователей, практикующих номотетические подходы. Хотя русские мыслители готовы признать эвристическую ценность редуccionистских программ, для них неприемлем редуccionизм как таковой (отсюда их явное предпочтение Юнга Фрейд), и основные проблемы человеческой жизни несводимо ни к какому набору внешних обстоятельств, эмоциональных и волевых состояний, унаследованных от традиции представлений. Переживание как целое всегда больше суммы своих элементов, религиозное переживание — тем более.

⁸³ Работы Франкла, к сожалению, до сих пор с этой точки зрения почти не рассматривались. Единственный современный отечественный автор, касающийся этой темы, о работе Левицкого не упоминает (*Горяченко Е. А.* Методология исследования религии и религиозного опыта в постклассическом психоанализе // *Религиоведение*. 2010. № 1. С. 150–156).

⁸⁴ См.: *Рязанова Е. В.* Священник Ойген Древерманн и некоторые проблемы проникновения психологии в католическую Церковь // *Государство, религия, Церковь в России и за рубежом*. М., 1998. № 1–2. С. 105–112; *Дамте Д. С.* Психоанализ в деле пастырского служения: сравнительный анализ подходов Оскара Пфистера и Ойгена Древермана // *Вестник Московского университета*. Сер. 7. Философия. 2013. № 1. С. 74–85.

психоанализа лежат, с их точки зрения, именно в его натуралистических объяснительных схемах. Подобный подход, даже если мы отвлечемся от его религиозных и чисто философских предпосылок, не очень-то вписывается в мейнстрим современной психологической и религиоведческой мысли, в конце XX — начале XXI в. явно поворачивающей к номотетическим, объяснительным и натуралистическим программам.

Представляется, однако, что как критические, так и позитивные предложения русских мыслителей не окажутся здесь совершенно бесполезными: в силу указанной специфики их актуализация могла бы не просто дать некий абстрактный противовес указанной тенденции, но и спровоцировать конкретное эмпирическое исследование, на деле реализующее не конфликт, а взаимную дополняемость двух подходов⁸⁵.

Ключевые слова: психоанализ, бессознательное, подсознательное, воображение, фантазия, либидо, эрос, символ, культ, редукционизм/антиредукционизм, Фрейд, Юнг, Франкл, Вяч. Иванов, Флоренский, Бердяев, Франк, Вышеславцев, Левицкий.

THE RECEPTION OF CLASSICAL PSYCHOANALYSIS IN THE RUSSIAN RELIGIOUS THOUGHT AND THE MODERN PSYCHOANALYTIC THEORIES OF RELIGION

K. ANTONOV

The author considers the principal moments of the understanding of religion in psychoanalysis as perceived by Russian thinkers of the first half and the middle of the 20th century. The author indicates the conditions and context of the perception of psychoanalysis in Russia in the late 19th and early 20th centuries, the main contiguity points shared by the psychoanalytic understanding of religion and its treatment by the Russian symbolists, mainly by Vyacheslav Ivanov. He proceeds to consider the perception and criticism of psychoanalysis offered by Russian thinkers of the first half and the middle of the 20th century: Father P. Florensky, N. A. Berdyayev, S. L. Frank, B. P. Vysheslavtsev and S. A. Levitsky. The final part of the article contains conclusions bearing on the general meaning of this perception and its potential significance for the Russian psychology of religion. Beyond any doubt, Russian philosophers have managed to enrich their understanding of religion by making use of the attainments of psychoanalysis. They have productively used even such ideas as had been conceived by the founder of psychoanalysis as instrumental in criticizing religion. Alongside repetition of the ideas common in the criticism of psychoanalysis, they have put forward a number of original arguments proceeding from an immanent analysis of psychoanalytical ideas

⁸⁵ См.: Corvelyen, Leuten. Op. cit. P. 88.

indicative of the internal problems that exist in the psychoanalytical approach to religion. They have also outlined ways of overcoming them within the framework of Christian thought. In a number of cases they have evidently foreshadowed the interpretation of psychoanalytical doctrines in Western Christian thought.

Keywords: psychoanalysis, unconscious, subconscious, imagination, fancy, libido, Eros, symbol, cult, reductionism/antireductionism, Freud, Jung, Frankl, Vyacheslav Ivanov, Florensky, Berdyayev, Frank, Vysheslavtsev, Levitsky.

Список литературы

1. Антонов К. М. *Философия религии в русской метафизике XIX — начала XX века*. М., 2009.
2. Бердяев Н. А. *Смысл творчества*. М., 1989.
3. Бердяев Н. А. *О назначении человека*. Париж, 1931.
4. Бонеекая Н. К. «Homo faber» и «Homo liturgus» (Философская антропология о. П. Флоренского) // *Вопросы философии*. 2010. №. 3. С. 90–109 (http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=114&Itemid=52 (дата обращения: 11.08.2014)).
5. Братусь Б. С. *и др.* *Начала христианской психологии*. М., 1995.
6. Ворожжихина К. В. Лев Шестов и история психоанализа // *Вестник Московского государственного университета*. Сер. 7. Философия. 2012. № 3. С. 28–38.
7. Вышеславцев Б. П. *Этика преображенного эроса*. М., 1993.
8. Горяченко Е. А. *Методология исследования религии и религиозного опыта в постклассическом психоанализе* // *Религиоведение*. 2010. № 1. С. 150–156.
9. Горяченко Е. А. *Методология психоаналитического исследования религиозного опыта в концепциях классического и постклассического психоанализа*. Дальнегорск, 2010.
10. Дамте Д. С. *Исследователи советского периода о сближении психологии бессознательного и теологии* // *Вестник ПСТГУ*. Сер. 1: Богословие. Философия. 2013. Вып. 3 (47). С. 101–111.
11. Дамте Д. С. *Психоанализ в деле пастырского служения: сравнительный анализ подходов Оскара Пфистера и Ойгена Древермана* // *Вестник Московского университета*. Сер. 7. Философия. 2013. №1. С. 74–85.
12. Дронов М., *прот.* *Отец психоанализа против святых отцов. Учение о человеке в христианстве и во фрейдизме* (<http://www.xpa-spb.ru/libr/Dronov/otec-psihoanaliza.html> (дата обращения 25.09.2014)).
13. Зенько Ю. М. *Психология религии (смотровой вариант)*. СПб., 2009.
14. Иванов В. И., Гершензон М. *Переписка из двух углов*. М., 2006.
15. Киприан (Керн), архим. *Православное пастырское служение*. Париж, 1957.
16. Кондратьев В. Ю. Б. П. Вышеславцев и Л. С. Выготский: два взгляда на психоанализ З. Фрейда // *Вопросы философии*. 2012. № 10. С. 108–116.
17. Левицкий С. А. *Сочинения*. М., 1995.
18. Лейбин В. М. *Фрейд и Россия* // *Зигмунд Фрейд и психоанализ в России*. М.; Воронеж, 2000. С. 305–518.
19. Маслин М. А. [рец. на]: Crone A. L. *Eros and Creativity in Russian Religious Renewal*. Leiden; Boston: Brill, 2010 // *Вестник ПСТГУ*. Сер. 1: Богословие. Философия. 2011. Вып. 2 (34). С. 117–123.
20. Павлюченков Н. Н. *Психология религии в трудах священника Павла Флоренского* // *Вестник ПСТГУ*. Сер. 1: Богословие. Философия. 2011. Вып. 5(37). С. 99–112.
21. Попова М. А. *Фрейдизм и религия*. М., 1985.

22. Религиоведение / М. М. Шахнович, ред. СПб., 2006.
23. *Рязанова Е. В.* Психология религии // Введение в общее религиоведение / И. Н. Яблоков, ред. М., 2008. С. 255–327.
24. *Рязанова Е. В.* Священник Ойген Древерманн и некоторые проблемы проникновения психологии в католическую Церковь // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. М., 1998. № 1–2. С. 105–112.
25. *Самыгин С. И., Нечипуренко В. Н., Полонская И. Н.* Религиоведение: социология и психология религии. Ростов н/Д, 1996.
26. *Сербиненко В. В.* Философско-психологический диалог: В. Зеньковский и З. Фрейд // Вестник Мурманского государственного технического университета. 2013. № 2(16). С. 374–377.
27. *Соловьев В. С.* Собрание сочинений: В 2 т. СПб., б.г.
28. *Сторчак В. М.* Психоаналитическая концепция религии К. Г. Юнга и современность // Религиоведение. 2006. № 1. С. 138–151.
29. *Урова А. Б.* Религиозно-философская и психоаналитическая интерпретация проблемы пола: В. В. Розанов и З. Фрейд. М., 2014.
30. *Флоренская Т. А.* Диалоги о воспитании и здоровье: духовно ориентированная психотерапия // Духовно-нравственное воспитание. 2001. № 3. С. 3–94.
31. *Флоренский П. А.* Философия культа. М., 2004.
32. *Флоренский П. А.* Сочинения: В 4 т. М., 1994–2000. Т. 1–3.
33. *Франк С. Л.* Душа человека // Он же. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1996. С. 419–632.
34. *Франк С. Л.* Психоанализ как мирозерцание // Путь. 1930. № 25. С. 22–51.
35. *Фрейд З.* Собрание сочинений: В 10 т. М., 2008. Т. 9.
36. *Эткинд А. М.* Эрос невозможного. История психоанализа в России. М., 1994.
37. *Юнг К. Г.* Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996.
38. *Юнгген М.* Русский Мефистофель: жизнь и творчество Э. Метнера. СПб., 2001.
39. *Яблоков И. Н.* Основы религиоведения. М., 2004. С. 168–175.
40. *Corvelyen J., Leuten P.* Psychodynamic Psychologies and Religion: Past, Present, and Future // Handbook of the psychology of religion and spirituality / R. F. Paloutzian, C. L. Park, ed. N. Y., 2005. P. 80–100.
41. *Crone A. L.* Eros and Creativity in Russian Religious Renewal. Leiden; Boston: Brill, 2010.
42. *Vergote A.* Psychoanalysis, Phenomenological Anthropology and Religion. Luven, 1998.