

памяти доктора психологических наук, профессора О. М. Поповой) : материалы междунауч. науч.-практ. конф., г. Шадринск, 30 марта 2018 г. / сост. и ред. О. С. Назаревич, И. А. Тютюева. — Шадринск : ШГПУ, 2018. — С. 39—43.

17. *Бердяев, Н. А.* Самопознание / Н. А. Бердяев. — М. : Хранитель, 2007. — 301 с.

18. *Ортега-и-Гассет, Х.* Сборник трудов. Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет; пер. с исп. А. Гелескула; ред.-сост. А. М. Руткевич. — М. : Весь мир, 1997 — 704 с.

19. *Шпенглер, О.* Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. — Т. 1. Образ и действительность / О. Шпенглер. — Минск : Попурри, 2009. — 656 с.

20. *Фрейд, З.* Недовольство культурой / З. Фрейд. — М. : Книга, 2022. — 176 с.

21. *Хайдеггер, М.* Мысли, постулаты, афоризмы, философские интерпретации, тезисы / М. Хайдеггер; пер. с нем. С. А. Бронштейн. — Минск : Современное слово, 1988. — 384 с.

22. *Франкл, В.* Человек в поисках смысла / В. Франкл; пер. с англ. и нем. Я. В. Гозмана, Д. А. Леонтьева. — М. : Прогресс, 1990. — 368 с.

23. *Франкл, В.* Страдания от бессмысленности жизни / В. Франкл; пер. с нем. С. Панкова. — Екатеринбург : Ridero, 2019. — 112 с.

24. *Reynolds, J. Jean-Paul Sartre* / J. Reynolds. P. J. Renaudie // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. — URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/sartre/> (date of access: 05.03.2025).

УДК 21:159.9

А. Г. Иценко, Е. А. Полховская

Барановичский государственный университет, Барановичи, Беларусь

Н. Я. Янкив

Детский сад № 11 г. Барановичи, Барановичи, Беларусь

ПСИХОАНАЛИЗ И РЕЛИГИЯ В ПСИХОЛОГО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ РЕЦЕПЦИИ ЭРИХА ФРОММА

В данной статье авторы, опираясь на известную работу представителя неофрейдизма Эриха Фромма «Психоанализ и религия» (1950), анализируют основные идеи его работы в области психологии религии. Описывается авторская концепция типов религии; сопоставляется Эдипов комплекс, как объяснительная модель в понимании З. Фрейда и Э. Фромма; рассматривается чувство вины и любви, а также такие значимые элементы религиозной системы, как ритуал и символ.

Ключевые слова: Эрих Фромм; психоанализ; религиоведение; психология религии; неофрейдизм; фрейдомарксизм.

Библиогр.: 15 назв.

A. G. Itsenko, E. A. Polkhovskaya
Baranovich State University, Baranovich, Belarus
N. Ya. Yankiv
Kindergarten №11, Baranovich, Baranovich, Belarus

PSYCHOANALYSIS AND RELIGION IN THE PSYCHOLOGICAL AND RELIGIOUS STUDIES RECEPTION OF ERICH FROMM

In this article, the authors, relying on the well-known work of the representative of neo-Freudianism Erich Fromm "Psychoanalysis and Religion" (1950), analyze the main ideas of his work in the field of psychology of religion. The author's concept of types of religion is described; the Oedipus complex is compared as an explanatory model in the understanding of S. Freud and E. Fromm; the feeling of guilt and love is considered, as well as such significant elements of the religious system as ritual and symbol.

Key words: Erich Fromm; psychoanalysis; religious studies; psychology of religion; neofreudism; Freudo Marxism.

Ref.: 15 titles.

Введение. Как известно, Э. Фромм — яркий и неординарный представитель достаточно специфического направления неофрейдизма — фрейдомарксизма, который, с одной стороны, является продолжателем многих идей З. Фрейда, с другой — ярый критик отдельных элементов психоанализа австрийского учёного.

Интерес психоанализа к религии в целом и отдельным её феноменам в частности, известен в религиозноведческой исследовательской среде. Сам основатель психоанализа З. Фрейд посвятил анализу религии/религиозности немалую часть своих научных изысканий: «Тотем и табу» (1913), «Будущее одной иллюзии» (1927), «Этот человек Моисей и монотеистическая религия» (1939) (название данной работы переводят по-разному: рус. — «Этот человек Моисей и монотеистическая религия», «Человек по имени Моисей и монотеистическая религия», «Моисей и монотеизм» и т. д.; англ. — «Moses and Monotheism»). Внемецкоморигинале она называлась «Der Mann Moses und die monotheistische Religion»). В своих лекциях по психоанализу Фрейд пишет о прямой связи: «При психоаналитической работе завязываются отношения с очень многими другими гуманитарными науками, с мифологией, а также с языкознанием, фольклором, психологией народов и религиозноведением, изучение которых обещает ценнейшие результаты» [1, с. 87].

Э. Фромм на протяжении всего своего творческого пути обращал внимание к проблемам религии, его перу принадлежит целый ряд работ, так или иначе затрагивающие религиозноведческую проблематику: «Учение о Христе и другие очерки по религии, психологии и культуре», «Дзен-буддизм и психоанализ», «Вы будете как боги», а также есть отдельные блоки, касающиеся религии в одной из его базовых трудов «Иметь или быть?». Книга Э. Фромма «Психоанализ и религия» (оригинальное название «Psychoanalysis and Religion», 1950), как явствует из названия, представляет собой попытку осмысления психоанализа и религии [2]. Уже в самом начале указанной работы автор пишет, что пытается выдержать средний путь между теми, кто практикуют религию и теми, кто расценивают религию «симптомом неразрешенных эмоциональных конфликтов» [2].

Нельзя сказать, что психолого-религиоведческие воззрения Э Фромма (в некоторых местах различных своих работ Фромм эксплицитно работает в рамке философского метода) исследователи совсем обходили стороной. Так, Е. И. Коростиченко описывая критическую теорию религии Фромма, рассматривает жизнь Э. Фромма через призму его исследований, справедливо отмечает близость его позиции к представителям неомарксизма (М. Хоркхаймера, Т. Адорно и Г. Маркузе) и в целом Франкфуртской школе, как и теоретическим выкладкам Г. В. Ф. Гегеля, К. Маркса и, естественно, З. Фрейда. Данная исследовательница уделяет некоторое внимание и рассматриваемой нами работе «Психоанализ и религия», как труд, в котором впервые вводится в оборот его категория «гуманистическая религия», а также собственно описывает типологию религий Фромма на «гуманистические» и «авторитарные» [3]. Также исследованием данной работы Э. Фромма занимался А. А. Белик, который посвятил этому свою компаративную статью «Психология религии Э. Фромма и А. Маслоу». Он, как и Е. И. Коростиченко, описал гуманистическую и авторитарную религию, рассмотрел Эдипов комплекс, затронул феномен символизма, греха и любви [4]. Например, О. С. Климов делает успешную попытку философского анализа воззрений Э. Фромма в проблемной области психологии религии в целом, справедливо отмечая некоторую «чрезмерную размытость» понимания австрийско-американским психологом религии, как социокультурного и психологического феномена [5].

Основная часть. Отметим, что Э. Фромм, акцентируя внимание на том, факте, что религия присуща всем цивилизациям, и указывая, что «у нас просто нет слова для обозначения религии — в качестве

общечеловеческого феномена, — которое бы не вызывало какой-нибудь ассоциации с тем или другим конкретным типом религии», всё же идёт дальше и предлагает свою дефиницию религии. Мыслитель пишет: «Под религией я понимаю любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование и дающую объект для преданного служения» [2]. По справедливому утверждению Е. М. Бабосова, «в такой трактовке в реестр включаемых в термин «религия» явлений попадают не только первобытные, племенные или мировые религии, но и различные политические авторитарные системы, поскольку они добиваются от находящихся под гнетом господства людских масс безусловного преданного служения» [6, с. 89—90]. К слову, это признавал и сам Э. Фромм.

В исследуемой работе Э. Фромм прямо фиксирует постановку вопросов, на которые он будет отвечать в самом тексте, и таких вопроса два: «Стремится ли психоаналитик занять место священника, и неизбежна ли вражда между ними? Или же они — союзники, которые действуют ради одной цели и потому должны дополнять друг друга, сплавливая воедино свои теории и практики?» [2]. Как видим внутренняя структура этих исследовательских вопросов включает не только научно-теоретических, но и практический срез. Разворачивая эти вопросы Фромм, как справедливо указывает Е. М. Бабосов, решает две исследовательские проблемы: психологические основания религии и основные типы религии [6, с. 91].

Показательно, что сам автор отмечает связь идей данной книги с более ранней работой «Человек для себя», 1947 года. И в этой связи становится понятна идея Фромма: показать, что его позиция в области психологии религии — это не попытка понять Бога (поскольку это сфера компетенции теологии), но попытка решить проблему человека. При этом, небезынтересна позиция Фромма относительно специфики работы психоаналитика в области религиозности, как с точки зрения общефилософской, так и с узкотеологической. Автор пишет: «Психоаналитик — не теолог или философ, он не претендует на компетентность в этих областях, однако как врачеватель души он занимается теми же проблемами, что теология и философия — душой человека и ее излечением» [2].

В первой части работы Э. Фромм подвергает разбору взгляды как З. Фрейда, так и К. Г. Юнга, хотя, казалось бы, подходы к религии у этих двух выдающихся психологов достаточно разные (где-то даже полюсарные). Э. Фромм в своём анализе психоаналитических

воззрений К. Г. Юнга опирается в основном на его работу «Психология и религия», изданную на основе короткого лекционного курса, прочитанного Юнгом на английском языке в 1937 году по приглашению Йельского университета [7; 8]. Э. Фромм делает попытку показать общую позицию этих психоаналитиков по отношению к религии: «Верно ли, что Фрейд — враг, а Юнг — друг религии?» И тут же отвечает: «Краткое сравнение их взглядов показывает, что это предположение является ошибочным упрощением существа вопроса» [2].

Показательно, что Фромм защищает позицию Фрейда вплоть до того, что объявляет последнего едва ли не защитником религии, хотя исследователи, в том числе и современные (О. С. Климов [9], А. Д. Эпштейн [10] и др.), нисколько не сомневались в атеистической позиции основателя психоанализа, да и сам психолог не скрывал своих взглядов. Хотя, например, профессор Йельского университета Г. Блум полагал антирелигиозную критику Фрейда достаточно слабой, характеризуя в частности книгу «Будущее одной иллюзии» (1927) профессор называл её «одним из величайших провалов религиозной критики» [11, р. 34—35]. Знаменитый французский философ П. Рикёр, прямо отмечавший «жесткость Фрейда по отношению к религии» даже привязывает атеизм Фрейда (здесь он в ряд с Фрейдом ставит также и Ф. Ницше) к его специфическому методу, смещая акцент на герменевтике, и объясняя успех атеизма двух указанных мыслителей тем, что «атака на религию» осуществлялась «на ее собственной территории; случилось это потому, что они смогли создать своего рода герменевтику... новый тип критики, критики культурных представлений, взятых в качестве замаскированных символов желания истраха» [12, с. 42, 177].

Хотя даже среди христианских теологов были и такие исследователи, которые могли бы отчасти разделить позицию Э. Фромма относительно Фрейда, в частности известный немецкий мыслитель Г. Кюнг. Однако нужно оговорить, что Г. Кюнг своей позиции к фрейдовской критике религии расставляет несколько другие акценты: «То, как Фрейд объясняет происхождение веры в Бога, еще не оспаривает саму эту веру. Фрейд анализировал психологический аспект религиозных представлений. И этого ему, как в свое время Фейербаху, не смели запрещать богословы и церковные мужи. Ибо психологическое истолкование веры в Бога возможно и легитимно! Но разве вся религия сводится к психическому? Не будем забывать, что Фрейд не разрушил и не опроверг религиозные представления, и ни атеисты, ни богословы не имели права вычитывать подобное из его критики

религии. Ибо само по себе психологическое истолкование не способно пробиться к первой или последней реальности: по отношению к ним оно остается принципиально нейтральным», — отмечает католический теолог [13, с. 67].

Справедливости ради, необходимо также отметить, что Фромм признает критику религии Фрейдом, прежде всего потому, что она, во-первых, «угрожает именно идеалам и ценностям», во-вторых, «слишком шаткая основа для морали». Фромм едва ли не в заслугу Фрейду ставит тот факт, что последний «защищал религию», делая поправку, что основатель психоанализа, как «последний великий представитель рационализма Просвещения», ценил в религии лишь её этическую сторону: «Фрейд защищает этическое ядро религии и критикует ее теистические и сверхъестественные стороны, мешающие, с его точки зрения, полному осуществлению этических целей» [2]. При этом, он же пишет, что в религиях «Бог выступает как высшая ценность, как самое желанное благо. Поэтому конкретный смысл Бога зависит от того, что для данного человека воплощает самое желанное благо» [2]. При таком подходе не вполне понятно, как понимать фроммовскую позицию защиты Фрейда, как защитника религии, ведь, если суть религии в Боге, то, критикуя Бога, Фрейд подрывает сами основы религии, её суть. И здесь уже не важно, какую из отдельных второстепенных элементов Фрейд при этом защищает, ведь сама система обрушивается.

Справедливости ради укажем также, что в «Искусстве любить» Э. Фромм указывает и на ошибки критики религии З. Фрейда, в частности касательно его оценки отношений по линии Бог — человек (известно, что Фрейд оценивает и этот спектр отношений сквозь призму модели Эдипового комплекса): «Я все еще требую, как ребенок, чтоб был отец, который спасает меня, опекает меня, наказывает меня, отец, который любит меня, когда я послушен, которому лестна моя хвала и который гневается, если я непокорен» [14, с. 20]. Э. Фромм, отмечая, что «фрейдовская критика идеи Бога вполне справедлива», поскольку множество людей (у Фромма «большинство») разделяют веру в Бога, как «веру в отца, который поможет», что является не более, чем «детская иллюзия» зависимости от старшего [14, с. 20]. При этом Фромм продолжает: ошибка Фрейда «заклучалась лишь в том, что он игнорировал другой аспект монотеистической религии и его истинную суть, логика которой ведет именно к отрицанию этого понятия Бога. Истинно религиозный человек, если он следует сущности монотеистической идеи, не молится ради чего-то, не требует чего-либо от

Бога; он любит Бога не так, как ребенок любит своего отца или свою мать; он достигает смирения, чувствует свою ограниченность, зная, что он ничего не знает о Боге. Бог становится для него символом, в котором человек на ранней стадии своей эволюции выразил полноту всего того, к чему стремится сам, реальность духовного мира, любви, истины и справедливости» [14, с. 88—89].

И напротив, Фромм обрушивается с критикой Юнга, прежде всего, деконструируя его методологические установки, притом, что эти эпистемологические установки Юнга, по мнению Фромма, касаются онтологического статуса истины как реальности по отношению к религиозным феноменам. По мнению Юнга, если группа разделяет веру в некоторый религиозный факт или событие (например, непорочное зачатие Девы Марии — пример самого Юнга), то вне зависимости от объективной реальности/не реальности. К. Г. Юнг пишет: «Психологическое существование субъективно, если идея имеется только у одного индивида, и объективно, если она принята обществом, посредством *consensus gentium*» [7, с. 8—9]. Юнг пишет, что в методологических подходах он опирается на «исключительно феноменологическую точку зрения, имеющую дело с состояниями, опытом, одним словом — с фактами» [7, с. 8]. В своём анализе религии К. Г. Юнг исходит из феноменологии Р. Отто, отображенной в его работе «Священное» (1917) (полное название в оригинале “*Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*”), в указанных йельских лекциях часто прямо ссылается на немецкого теолога. Даже в своём определении религии Юнг не преминул упомянуть Р. Отто: «Религия... есть тщательное и добросовестное наблюдение за тем, что Рудольф Отто точно назвал *numinosum* — то есть динамического существования или действия, не вызванного произвольным актом воли»* [7, с. 9—10].

Такую методологию Фромм явно не разделяет, поскольку «подход Юнга неприемлем не только с точки зрения психиатрии: это — проповедь релятивизма...», но такой подход «по духу своему фундаментально противоположен таким религиям, как иудаизм, христианство и буддизм», поскольку в рамке указанных традиций «поиск истины является одной из главных добродетелей и обязанностей человека, они настаивают на том, что их учения, добытые откровением либо

*В оригинале: «Religion, as the Latin word denotes, is a careful and scrupulous observation of what Rudolf Otto aptly termed the “*numinosum*”, that is, a dynamic existence or effect, not caused by an arbitrary act of will» [8, p. 4].

одной силой разума, подчиняются критерию истинности» [2]. Не разделяет Фромм также юнгианское различие категорий «субъективное» — «объективное» по отношению к истинному /не истинному. Вне зависимости от того, сколько людей разделяют веру в религиозный факт, этот факт не становится истиной. Юнгианский же подход, как утверждает Фромм, не что иное, как «социологический релятивизм, который считает принятие идеи сообществом критерием ее значимости, истинности или объективности» [2].

Таким образом, «Фрейд критикует религию во имя этики — подход, который тоже может быть назван “религиозным”; Юнг сводит религию к психологическому феномену, одновременно поднимая бессознательное до уровня религиозного феномена» [2], — резюмирует Фромм. При этом, кажется, в этих оценках Фромм сам впадает в редукционизм и некоторое противоречие. Поскольку, позиционируя Фрейда как «защитника» религии, он с одной стороны соглашается с фрейдовским сведением религии к этическому компоненту, в своей же дейности религии он расширяет её границы почти до пределов культуры в целом.

Далее, пытаясь классифицировать религии, Э. Фромм выделяет два их вида: авторитарные (например, кальвинизм в протестантизме) и гуманистические (такие как буддизм в его ранних проявлениях, религиозная традиция пророка Исаии, учение Иисуса Христа, даосизм, и даже учение Сократа и Спинозы); поскольку «...разумное обсуждение невозможно, пока мы говорим о «религии вообще» и не выделяем различных типов религии религиозного опыта» [2].

Авторитарная религия, по Фромму, строится на подчинении и страхе. Её Бог — всемогущий, карающий отец. Она требует от человека покорности и ведёт к отказу от собственной воли. Такая религиозность приводит к отчуждению, чувству вины и зависимости, поощряет пассивность и подавление индивидуальности. Она имеет структурное сходство с неврозом. В таких религиях «высшая сила вправе заставить человека поклоняться ей, а отказ от почитания и послушания означает совершение греха» [2].

Гуманистическая религия основана на идее внутреннего развития человека, любви, самореализации. Бог здесь не внешний авторитет, а «символ внутренней потенциальности, морального идеала. Такая религиозность способствует духовному росту, свободе и целостности личности». Разнятся и цели: «Цель человека в гуманистической религии — достижение величайшей силы, а не величайшего бессилия; добродетель — в самореализации, а не в послушании. Вера —

в достоверности убеждения, она основана на опыте мысли и чувства, а не на том, чтобы бездумно принимать чужие суждения. Преобладающее настроение — радость, а не страдание и вина, как в авторитарной религии» [2], — отмечает Фромм.

При этом, понимая всю палитру конкретных религиозных традиций, Э. Фромм отдавал себе отчёт в том, что не может быть чистых типов, а элементы авторитаризма и гуманизма могут встречаться и в рамках одной религии: «Элементы авторитарной и гуманистической религии можно найти и внутри одной и той же религии» [2]. Например, в сакральных текстах иудаизма, особенно в начальных книгах Торы, ярко присутствует авторитарный сегмент. Так в Бытии, по Фромму, «Бог изображается как абсолютный глава патриархального клана, он создал человека по своему желанию и может уничтожить его по своей воле. Он запретил ему вкушать с древа познания добра и зла, пригрозив смертью за нарушение запрета» [2]. Однако, уже талмудическая традиция «выражает неавторитарную, гуманистическую сторону иудаизма, существовавшую в первые века христианской эры» [2].

В дальнейших своих соображениях, Э. Фромм противопоставляет два возможных направления психоанализа:

1. Социальное приспособление, в котором цель аналитика «приспособить» пациента, а именно: действовать как большинство в данной культуре. Э. Фромм сравнивает поведение таких людей с тем, что человек выставляет себя товаром: он доставляет удовольствие другим и готов менять роли. Но таким образом люди изменяют себе, в результате чего они пусты внутри, у них отсутствуют ценности и у них будет развиваться психосоматика.

2. Исцеление души — адекватное развитие личностных способностей: уверенность в себе, объективная оценка, такой человек менее уязвим для изменений в окружающем мире и мнению социума [2]. Э. Фромм, акцентируя внимание на компенсаторной функции религии, некоторым образом указывает на специфическое функциональное её замещение: «...В качестве врачевания души психоанализ выполняет вполне религиозную функцию...» [2].

Э. Фромм предлагает необычную для фрейдизма интерпретацию Эдипова комплекса, отказываясь от его гиперсексуализации. Как известно, по З. Фрейду, Эдипов комплекс — это центральный элемент развития личности, связанный с бессознательным желанием сына овладеть своей матерью и устранить отца как соперника. В то время, как Э. Фромм, смещает акцентиз сексуальной сферы на фокус межличностных отношений [2].

Для Э. Фромма инцестуозное стремление — это не стремление к физической связи с матерью, а выражение бессознательного желания спрятаться от реальности в утробе матери. Также это тоска по той безопасности, которая была в животе мамы, по слиянию с источником жизни, по отказу от индивидуального существования. Такой регресс — это психологический побег от тревоги, боли, риска и ответственности, которые неизбежны при взрослении и духовной эмансипации [2].

В авторитарной вере Бог-Отец не представляется объектом зрелой любви, а скорее становится фигурой, перед которой человек испытывает страх и чувствует зависимость, подобно ребёнку перед строгим родителем. Такой вид религиозности способствует ухудшению духовного развития, поощряя инфантильное стремление к подчинению, наказанию, одобрению и защите. Также Э. Фромм отмечает схожесть этой идеи со словами Иисуса: «...Ибо я пришёл разделить человека с отцом его и дочь с матерью её, и невестку со свекровью её». Он пишет, что «привязанность к родителям — это форма инцеста» [2]. Поэтому так важно осуществить процесс сепарации детей от родителей и родителей от детей.

Итак, опыт религии в авторитарном контексте можно рассматривать как продолжение психологического явления, известного как Эдипов комплекс: человек сохраняет свою детскую позицию перед Богом, лишённую способности к самостоятельному моральному суждению и принятию ответственности за свою жизнь. Бог в данной интерпретации представляет собой не живую духовную сущность, а внутреннюю родительскую фигуру, которая закрепляет человека в состоянии зависимости и чувства вины [2].

Э. Фромм заметил, что есть закономерности между расширением влияния «всех великих религий» на массы и «нарушением и извращением принципов свободы», поскольку институционализация религиозности (в процессе перехода от харизматического периода развития религии к её застыванию в организацию) влечет за собой бюрократизацию религии. Фромм пишет: «Религиозная организация и люди, её представляющие, в какой-то степени начинают занимать место семьи, племени и государства. Они связывают человека, вместо того чтобы оставить его свободным, и человек начинает поклоняться не богу, но группе, которая претендует на то, чтобы говорить от его имени. Это случилось во всех религиях» [2].

Э. Фромм аргументирует, что путь к духовному созреванию предполагает отделение от инцестуальной привязанности, символическое «убийство отца» в понимании обретения собственной свободы и моральной самостоятельности. Истинная любовь к Богу не является зависимостью, а взрослым отношением, в котором человек не теряет себя, а находит связь, сохраняя личную целостность [2].

Такое толкование выводит Э. Фромма за пределы теорий З. Фрейда, используя миф об Эдипе как универсальный образ человеческой борьбы с самим собой: борьбы между желанием покоя и потери собственной идентичности, с одной стороны, и призывом к зрелости, ответственности и любви — с другой [2].

Э. Фромм придаёт понятию вины важное значение в контексте своего анализа религиозного и психологического развития личности. Он различает два радикально разных типа вины — реальную (объективную) и невротическую (патологическую), связывая их происхождение с разными формами религиозного сознания и типами воспитания [2].

Реальная вина возникает в результате осознанного морального проступка, когда человек нарушает собственные этические принципы, причиняет вред другому, отказывается от ответственности или предаёт своё подлинное Я. Эта вина — здоровая и продуктивная, поскольку она указывает на живую связь человека с совестью, с внутренним моральным компасом. Реальная вина может стать стимулом к переоценке своих поступков, внутреннему раскаянию и духовному росту. Она способствует развитию зрелости, ответственности, автономной этики. В гуманистической религии эта вина — не повод для страха перед наказанием, а зов к самопознанию и преобразованию [2].

Невротическая вина порождается внутренним конфликтом между запретами и желаниями, сформированными в условиях авторитарного воспитания. Это чувство вины за сам факт желания, за спонтанность, за проявление автономии, которое воспринимается как непослушание родительской (или божественной) воле. Источником этой вины становится внутренний критик, «super-ego», сформированный на основе внешнего давления, страха и зависимости [2].

В авторитарной религии эта невротическая вина поощряется и поддерживается как средство подчинения личности. Бог в такой системе выступает как грозный надзиратель, наказывающий за малейшее отклонение от предписанной нормы. Вина здесь не ведёт к личностному развитию, а наоборот — укрепляет зависимость, усиливает тревожность и чувство ничтожности. Религиозные институты

могут использовать это чувство для манипуляции и закрепощения верующих, воспроизводя в душе модель отношений «виновного и судьбы» [2].

Э. Фромм противопоставляет этому подходу гуманистическую религию (например, указывая на евангельскую историю с женщиной-прелюбодейкой, которую привели ко Христу и который сказал знаменитое «Кто из вас без греха, первый брось... камень» (Иоанна 8 : 7)), в которой чувство вины имеет экзистенциальный и трансформирующий смысл. Оно осознаётся как выражение разрыва между тем, кем человек является, и тем, кем он потенциально мог бы быть. Такое переживание вины не отрицает свободы, а, наоборот, становится началом пути к целостности, свободе и подлинному покаянию, понимаемому не как унижение, а как восстановление связи с собой и с другими [2].

Сравнивая практическую работу психоаналитика с проблемой вины в психоанализе Фромм отмечает, что «психоаналитическое врачевание души нацелено на то, чтобы помочь пациенту в достижении установки, которую можно назвать религиозной, в гуманистическом, а не авторитарном смысле слова. Психоаналитик стремится наделить человека способностью видеть истину, любить, быть свободным и ответственным, чувствительным к голосу совести» [2]. Показательно, что почти такие же интенции и в христианстве по отношению к грешнику, особенно просматриваются в патристическом наследии не только экзегетического корпуса, эти мотивы пронизаны прежде всего сотериологическую составляющую их творений. Особые образцы указанного подхода встречаются в амартологическом корпусе восточнохристианских представителей патристики, почти на уровне *consensus Patrum*, поскольку здесь грех воспринимался не столько как «нарушение Закона», «преступление перед Богом», сколько как болезнь, а церковь как больница, где больные исцеляются (а не тюрьма где наказывают за проступки); гнев направлен не на грешника, как актора свободного волеизъявления, а на сам грех, поразивший природу человека (Исаак Сирин, VIII в.). В таком свете и акт покаяния воспринимался в восточном христианстве не как самобичевание (с греческого, как известно, «покаяние» — *μετάνοια* — «перемена ума»), а как готовность и решимость богоподобной личности к внутренней духовной трансформации, в центре которой свобода: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными (Иоанна 8 : 32). Характерно, что Фромм, когда анализирует христианскую позицию, он в абсолютном большинстве имеет в виду только западное христианство: либо католицизм, либо

протестантизм. Показательно, что эту сентенцию о свободе Фромм вспоминает, но в контексте рассмотрения заслуг З. Фрейда в части его рационализма: «Он показал как силу, так и слабость человеческого разума и возвел в руководящий принцип новой терапии слова “Истина сделает вас свободными”» (хотя в ссылке и указывает на евангельский их источник) [2].

Любовь для Э. Фромма — не просто чувство или эмоциональное состояние, а активное и сознательное отношение к бытию другого, форма духовного присутствия в мире. В «Психоанализе и религии» мыслитель рассматривает любовь как антитезу отчуждённости, как силу, способную преодолеть изоляцию и внутреннюю пустоту, свойственные человеку современного мира. Эта тема для него не второстепенна — она органично соединяет религиозное, этическое и психологическое измерения человеческого существования. Э. Фромм подчёркивает, что подлинная любовь — это не зависимость, не страсть, не временное увлечение, а акт зрелости и свободы. Любящий человек — это тот, кто способен выйти за пределы собственного эго, быть внимательным, ответственным, уважающим другого как самостоятельную ценность. Любовь требует усилия, осознанности, дисциплины — в этом она близка к религиозному подвигу [2]. Кстати, следует напомнить, что в работе «Искусство любить» Э. Фромм также обращает внимание на религиозный аспект природы любви, в разделе «Любовь к Богу» он пишет: «Религиозная форма любви, которая называется любовью к Богу, в психологическом смысле не является чем-то отличным. Она тоже берет начало в потребности преодолеть отчужденность и достичь единства. Действительно, любовь к Богу имеет так же много различных свойств и аспектов, как и любовь к человеку, и в значительной мере мы находим здесь те же самые различия» [14, с. 81].

Он различает подлинную любовь и формы её подмены, свойственные как невротическим личностям, так и массовой культуре: слияние, симбиотическую привязанность, обладание другим как объектом. В этом смысле Фромм критически относится к господствующему пониманию любви как страсти или инстинкта, унаследованному от романтизма и отчасти от фрейдизма [2].

В книге «Психоанализ и религия» любовь предстает как религиозный феномен — особенно в контексте гуманистической религии. Бог гуманистической традиции (например, у Спинозы, у некоторых мистиков) — это не внешняя инстанция власти, а образ совершенной любви, символ глубинной связи между существами. Таким образом,

любовь — это и путь к Богу, и форма присутствия Бога в человеке [2]. И здесь у Фромма есть некоторые расхождения с американским классиком психологии религии У. Джеймсом. Представитель американского функционализма и философского прагматизма в одной из своих главных работ по психологии религии рассуждая о специфичности религиозных чувств в целом, пишет: «... Действительно ли религиозное чувство представляет собою нечто специфическое; и если мы согласимся понимать термин “религиозное чувство” как собирательное имя для всех тех чувств, которые в разных случаях порождаются религиозными объектами, — то мы признаем вероятность того, что этот термин не включает в себе такого элемента, который имел бы с психологической точки зрения специфическую природу...». И далее фиксирует: «... Религиозная любовь — это лишь общее всем людям чувство любви, обращенное на религиозный объект. Религиозный страх — это обычный трепет человеческого сердца, но связанный с идеей божественной кары. Религиозное чувство возвышенного — это то особое содрогание, какое мы испытываем в ночную пору в лесу или в горном ущелье; только в данном случае оно порождается мыслью о присутствии сверхъестественного... Так как всякое конкретное душевное состояние может быть разложено на ощущение плюс специфический объект, которым последнее вызвано, то и религиозное чувство как психическое явление может быть выделено из среды всех других конкретных чувствований» [15, с.32].

Позднее, в работе «Искусство любить. Исследование природы любви» 1956 года, Э. Фромм разовьет эти идеи более систематично. Он выделит основные формы любви: братскую, материнскую, эротическую, любовь к Богу и к себе. Все они объединены одним стержнем — любовь как зрелая способность отдавать, не теряя себя, как искусство, требующее постоянной работы над собой [14].

«Сексуальная жадность и неспособность вынести одиночество считаются доказательствами очень сильной любви. Люди думают, что любить просто, но что быть любимыми — очень трудно», — пишет Э. Фромм. Он отмечает, что человек не может быть любим, если не любит сам. Он делает акцент на том, что человек даже не любящий себя, не может любить по-настоящему кого-то другого. При этом, самое важное, оно же и самое трудное, это «неподдельная способность к любви» [2]. И здесь Фромм прямо апеллирует к евангельскому призыву возлюбить ближнего: «Люби ближнего твоего, как самого себя» [2]. В оригинале Евангелия от Луки эта заповедь любви к ближнему

внутренне связана с любовью к Богу-Абсолюту, концентрируя внимание на Абсолюте-Личности: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею крепостию твоею, и всем разумением твоим, и ближнего твоего, как самого себя» (Лк. 10 : 27—28). В древнегреческом оригинале (κοινή) Евангелия стоит лексема «ἀγάπη», т. е. достаточно специфическая форма любви — безкорыстная жертвенная любовь.

Бессознательное, как одно из базовых положений психоанализа, также не обходится автором вниманием. По Э. Фромму, бессознательное не редуцируется к сексуально-агрессивным влечениям, как у З. Фрейда, и не растворяется в коллективном архетипе, как у К. Г. Юнга. Оно понимается как результат внутренних противоречий между истинным «Я» и социальными требованиями. Это пространство подавленных, но не потерянных стремлений к целостности, любви и свободе [2].

Э. Фромм отмечает схожесть религиозных и психоаналитических «ритуалов». Он делит их на рациональные (стремление, которое индивид считает ценным; можно ошибаться; нет страха, если пропустил) и иррациональные (носят навязчиво-вынужденный характер) [2].

Символический язык, по Э. Фромму, — это форма выражения внутренних переживаний, мыслей и чувств, если бы они были чувственными ощущениями. Э. Фромм заметил, что труды З. Фрейда показали, что язык религиозных мифов не отличается от языка снов.

В попытке создать символ и понять, как же зовут Бога, Э. Фромм делает акцент на том, что «Моё имя безымянный» [2]. Здесь видим аллюзию на библейскую историю с Моисеем, который также вопрошает об имени Бога и получает ответ от самого Яхве: «Я есмь Сущий» (в переводе с древнееврейского оригинала «אֲנִי הָאֵלֹהִים» — «Я есть Тот Кто есть», «Я есть сущий, который есть сущий») (Исход 3 : 14). Думается, эта прямая отсылка к иудейской религиозной традиции Торы объясняется тем, что сам Фромм выходец из этой культуры и воспитывался в её рамках. В этой связи нужно вспомнить его интерес к теологии М. Маймонида (Моше бен Маймона), на которого он прямо ссылается и в данной работе, дружбу с такими известными еврейскими интеллектуалами, как Н. Нобель, З. Рабинков, М. Бубер, Г. Шолем, Л. Бек и др. Э. Фромм делает вывод, что в книге Исход Бог фиксирует свое имя, но «в этом имени скрыта глубокая ирония», поскольку такая формула имени «выражает процесс бытия, а не что-то конечное, что можно назвать подобно вещи». В этом библейском

нарративе поиска имени Бога «идея о неопределимости бога», — отмечает психолог [2]. Этот же пассаж он проделывает и в работе «Искусство любить...» [14].

Заключение. Таким образом, отметим, что в книге «Психоанализ и религия» Э. Фромм делает попытку рассмотреть религиозный опыт сквозь призму психоаналитического методологического подхода, при этом в неофрейдистском его варианте, предлагая достаточно широкое определение религии, как некое пространство смыслов. Указанные дефинитивные подходы, при явных методологических огрехах имеют и позитивное решение, расширяя исследовательскую проблему, тем самым расширяя также и возможности интерпретации психологических оснований религии как социокультурного феномена.

Сложно однозначно сказать дал ли Э. Фромм исчерпывающий ответ на поставленный им вопрос: «Психоанализ и религия дополняют или противоречат друг другу?». Однако точно можно констатировать, что идеи, высказанные известнейшим фрейдомарксистом XX века являются оригинальными и открывают дополнительные эпистемологические возможности в понимании религии в целом и религиозности в частности. Фроммовский подход и те выводы, к которым он приходит в его применении, позволяют задействовать не только узкопсихологическую, но и философско-концептуальную постановку, повлиявшую на дальнейшее изучение феномена религии и различных её феноменов.

Список используемых источников

1. *Фрейд, З.* Введение в психоанализ / З. Фрейд ; пер. с нем. А. Боковикова. — М. : АСТ, 2021. — 320 с.
2. *Фромм, Э.* Психоанализ и религия / Э. Фромм ; пер. с англ. А. А. Яковлева. — URL: https://hrampm.org/userfiles/library/oldlibrary/%5Bfromm%5D_psihoanaliz_i_religiya.htm (дата обращения: 12.02.2025).
3. *Коростиченко, Е. И.* Критическая теория религии Эриха Фромма: от мессианского иудаизма до радикального гуманизма / Е. И. Коростиченко // Концепт: философия, религия, культура. — 2021. — Т. 5, № 4. — С. 62—78.
4. *Белик, А. А.* Психология религии Э. Фромма и А. Маслоу / А. А. Белик // Религии мира. История и современность. Ежегодник 1987 / Редколл. : А. В. Белов, Г. М. Бонгард-Левин, И. Р. Григулевич [предс.]. — М. : Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1989. — С. 214—228.
5. *Климков, О. С.* Религия в зеркале психоанализа / О. С. Климков // Психолог. — 2017. — № 3. — С. 105—129.
6. *Бабосов, Е. М.* Эрих Фромм / Е. М. Бабосов. — Минск : Книжный Дом, 2009. — 192 с.
7. *Юнг, К. Г.* Психология западной религии: сборник / К. Г. Юнг ; пер. с нем. В. Желнинова. — М. : АСТ, 2023 — 352 с.

8. Jung, C. G. *Psychology and religion* / C. G. Jung. — New Haven : Yale University Press ; London : G. Cumberlege, Oxford University Press, 1950. — 131 p.

9. *Климков, О. С.* Психология религии Э. Фромма и ее актуальность для современного религиоведения / О. С. Климков // PathofScience. — 2017. — Vol. 3, no 4. — URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/psihologiya-religii-e-fromma-i-ee-aktualnost-dlya-sovremenno-religiovedeniya> (дата обращения: 12.02.2025).

10. *Эпштейн, А. Д.* Зигмунд Фрейд против Моисея: как создатель психоанализа пытался победить иудаизм / А. Д. Эпштейн // Нож: Интеллектуальный журнал о культуре и обществе. — URL: <https://knife.media/freud-judaism/> (дата обращения: 18.01.2025).

11. *Bloom, H.* *The American Religion: The Emergence of the post-christian nation* / H. Bloom. — New York : Simon & Schuster, 1992. — 290 p.

12. *Рикёр, П.* Герменевтика и психоанализ. Религия и вера / П. Рикёр, пер. с фр., послесл., примеч. И. С. Вдовина. — М. : Искусство, 1996. — 270 с.

13. *Кюнг, Г.* Фрейд и будущее религии / Г. Кюнг; пер. с нем. — М. : Изд-во ББИ, 2013. — XII + 139 с.

14. *Фромм, Э.* Искусство любить. Исследование природы любви / Э. Фромм; пер. с англ. : Л. А. Чернышевой. — М. : Педагогика, 1990. — 160 с.

15. *Джеймс, У.* Многообразие религиозного опыта / У. Джеймс ; пер. с англ. В. Г. Малахивой-Мирович и М. В. Шика. — М. : Наука, 1993. — 431 с.