

# Психология атеизма

Профессор Пол К. Витц

Название этой статьи – «Психология атеизма» – звучит довольно странно. Да и сама тема моим коллегам-психологам кажется довольно подозрительной и не вполне приличной. Дело в том, что психология, оформившаяся в науку примерно столетие назад, довольно часто занималась темой диаметрально противоположной – психологией религии. Сами основы психологии во многом заложены именно теми учеными, которые с позиций этой науки трактовали веру в Бога.

Так, темой веры интересовались – и лично, и в профессиональном плане – Уильям Джемс и Зигмунд Фрейд. Вспомним хотя бы «Волю к вере» Джемса, или его знаменитое «Разнообразие религиозного опыта». Эти книги – попытка осмыслить веру через психологические (иными словами – естественные) причины. Теоретический подход Джемса к религии вполне благожелателен, но его личная позиция пропитана скептицизмом и сомнениями, а сами работы (как и психологическая наука в целом) активно подрывали основы веры. Общеизвестно и критическое отношение Зигмунда Фрейда к религии, в особенности к христианству. Мы вернемся к этому несколько позже, а пока лишь отметим выраженный интерес Фрейда к теме Бога и религии.

Раз основы психологии прочно связаны с критическим переосмыслением **религии**, — не стоит удивляться настороженности, с которой большинство профессиональных психологов относится к попыткам исследовать психологию **атеизма**. Ведь многим из них в таком случае предстоит занять оборонительную позицию и испробовать на себе собственное лекарство. Психологи привыкли наблюдать за другими людьми и истолковывать их поведение; пора им самим почувствовать, каково находиться под микроскопом психологической теории и практики. В этой статье я надеюсь показать, что психологические концепции – оружие обоюдоострое: с их помощью можно объяснить и веру, и безверие. Как сказано в Евангелии от Луки, какою мерою мерите, такую же отмерится и вам.

Хочу выделить два момента, лежащие в основе моих наблюдений. Во-первых, я исхожу из того, что причины, мешающие людям уверовать в Бога, имеют не рациональную, а психо-

логическую основу – в самом широком смысле этого слова. Мне не хотелось бы задеть известных философов, верующих и неверующих, – но я не сомневаюсь, что каким бы существенным ни было влияние рациональных выводов, иррациональные психологические причины воздействуют на человека значительно сильнее.

«Лукаво сердце человеческое более всего и крайне испорчено» – но психологу следует хотя бы попытаться понять его. Я предполагаю, что серьезным барьером на пути к вере являются психологические сложности невротического характера (ниже я опишу некоторые из них). Таким образом, человеку верующему следует учитывать, что под неверием могут скрываться психологические мотивы и побуждения, зачастую неосознаваемые.

Апостол Павел, которого можно смело причислить к первым теоретикам бессознательно-го, писал: «...потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу... в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего...» (Послание к Римлянам 7:18, 23). То есть психологические факторы могут быть помехой и в вере, и в поведении; факторы эти часто бывают неосознанными. На мой взгляд, это здравая мысль – как в психологическом, так и в богословском отношении. Далее: логично будет предположить, что эти факторы проявляются в разной степени. Одним было дано многое: благоприятное воспитание и социальная среда, черты характера и так далее; таким людям уверовать в Бога было значительно легче, чем тем, кто вырос в бездуховной среде или преодолевал иные трудности. В Писании недвусмысленно сказано, что дети – даже в третьем и четвертом поколениях – страдают за грехи отцов, в том числе и отцов верующих. Итак, **во-первых**: у некоторых людей психологические барьеры по отношению к вере гораздо сильнее, чем у других. И это вполне согласуется с библейским утверждением: мы призваны не осуждать грешника, но исправлять зло.

Отметим, **во-вторых**, что никакие трудности в вопросах веры не лишают человека свободы выбора: он сам решает, принять или отвергнуть Бога. Это утверждение не противоречит предыдущему. Давайте рассмотрим этот вопрос подробнее. Некоторым людям – по причинам,

связанным с прошлым опытом, нынешним образом жизни и так далее – поверить в Бога гораздо сложнее, чем остальным. Но, по всей видимости, на протяжении жизни мы неоднократно совершаем выбор: двигаться к Богу или удаляться от Него. Перед кем-то на пути к Богу стояло множество препятствий; он многие годы шел к Господу малыми шагами, но все еще не дошел. Кому-то, чтобы обрести веру, не хватит и целой жизни – но мы полагаем, что каждый из нас будет судим по тому, насколько он приблизился к Богу, насколько любил людей и как распорядился тем, что ему было отмерено. У других людей нет никаких психологических барьеров, но они обладают такой же свободой выбора и могут отвергнуть Бога – как многие, несомненно, и поступают. Итак, суть проблемы в свободе воли и в греховной природе человека – но можно исследовать психологические факторы, предрасполагающие к неверию и создающие препятствия вере в Бога.

### **Психология атеизма: социальные и личные мотивы**

В среде западных интеллектуалов принято считать, что вера в Бога покоится на всевозможных иррациональных, незрелых потребностях и желаниях; а вот атеизм и скептицизм, наоборот, опираются на рациональную и зрелую оценку состояния вещей. Прежде чем рассмотреть эту позицию, я хотел бы поделиться собственным опытом.

Я получил христианское воспитание, хотя и довольно поверхностное. Атеистом я стал в колледже в 50-е годы. В аспирантуре и в Нью-Йоркском университете, работая там практическим психологом, я по-прежнему не верил в Бога. В христианство я обратился (точнее, вернулся к прежней вере) в возрасте почти сорока лет, неожиданно для себя, все в той же нерелигиозной среде университетских психологов Нью-Йорка.

Я бы не стал утомлять вас подробностями своей биографии, если бы не желание показать на собственном примере, почему я двадцать лет (с восемнадцати до тридцати восьми) не верил в Бога. Сегодня у меня нет сомнений, что мой атеизм и скептицизм были порождены поверхностными, иррациональными причинами, не имеющими, как правило, интеллектуальной или моральной цельности. И я уверен, что причины эти по-прежнему распространены в интеллектуальных кругах, и в особенности среди ученых, имеющих дело с общественными науками.

Вот основные факторы, породившие мой

атеизм (впрочем, тогда я вряд ли это осознавал).

**Общие социальные причины.** В юности меня очень тревожил мой социальный статус. Во-первых, я был уроженцем Среднего Запада – происхождение до ужаса скучное, ограниченное и провинциальное. Что романтического или впечатляющего в том, чтобы родиться в Цинциннати, штат Огайо? Или в немецко-английско-швейцарских корнях? Выходец из среднего класса – среднее некуда. И вот, вырвавшись из унылого, недостойного (по моим представлениям) и социально постыдного прошлого, я стремился вступить в новый, волнующий – нет, чарующий! – светский мир и прижиться в нем. Думаю, в последние два столетия подобные мотивы были характерны для множества молодых честолюбцев, рвавшихся вверх по социальной лестнице. Вспомним Вольтера, который сумел войти в блестящий, аристократический, изысканный Париж – и до конца жизни стыдился своего мецанского, провинциального происхождения; вспомним о том, как ассимилировались евреи, вырвавшиеся из гетто, – и сравним с прибывшим в Нью-Йорк вышеупомянутым молодым человеком, который стеснялся своих консервативных родителей. Социальное давление такого рода отравило многих от веры в Бога и от всего, что с ней связано.

Помню, у нас в аспирантуре проходил небольшой семинар, где оказалось, что едва ли не у каждого участника был подобный опыт социальной адаптации к «современной жизни». Один из нас жаждал освободиться от своих южных баптистских корней, второй бежал из маленького мормонского городка, третий – из нью-йоркского еврейского гетто в Бруклине. Четвертым был я.

**Социальные причины частного характера.** Стать атеистом меня побуждала и другая немаловажная причина: я хотел, чтобы меня признали коллеги, важные и влиятельные ученые-психологи – особенно мои преподаватели в аспирантуре. Став аспирантом, я тщательно овладевал специфической субкультурой академической психологии. Мои наставники из Стэнфордского университета, как бы ни расходились их профессиональные взгляды, были едины в двух моментах: в профессиональном честолюбии и в отрицании религии. Как сказал псалмопевец: «...Ибо нечестивый хвалится похотью души своей; корыстолюбец убажает себя. В надменности своем нечестивый пренебрегает Господа: «не взыщет»; во всех помыслах его: «нет Бога!» (Псалом 9:24-25).

Приспосабливаясь к окружению, я учился вести себя «как подобает»; совершенно так же я учился и «мыслить, как подобает настоящему психологу», равняясь на «правильные» (читай – «атеистические») идеи и позиции.

**Комфортный образ жизни.** И, наконец, в этот список поверхностных, но тем не менее сильных иррациональных факторов, подталкивающих к атеизму, я хочу внести и житейское стремление к легкой жизни. Вне всяких сомнений, в нашем нео-языческом светском мире крайне неудобно быть верующим и вести соответствующий образ жизни. Вернувшись к вере, я отказался от многих житейских удовольствий и лишился изрядной части свободного времени.

Думаю, не стоит объяснять, от каких мирских удовольствий предстоит отказаться человеку, обратившемуся к вере. Кроме того, религиозная жизнь требует времени и определенных финансовых расходов: верующий посещает церковные службы, участвует в церковных группах, молится, читает Библию, помогает окружающим. Для человека занятого (как я, например) это не так уж просто. Вне всяких сомнений, обращение к вере связано с серьезными неудобствами.

Вы можете подумать, что подобные соображения важны разве что для незрелого юнца – наподобие того, каким я сам был в двадцать лет. Но нет. Приведу в пример Мортимера Адлера, известного американского философа и писателя, который много размышлял о Боге и религии. Одна из последних его книг называется «Как думать о Боге. Пособие для язычников XX века» (How to Think About God: A Guide for the 20th Century Pagan; 1980). Адлер энергично доказывает существование Бога и в последних главах книги уже почти готов принять Его – но все же не решает сделать последний шаг и остается «в обширной компании религиозно неприсоединившихся» (Graddy, 1982). Возникает впечатление, что это решение идет скорее от воли, чем от ума. И, как отмечает один из критиков (Graddy, 1982), тому есть подтверждение в автобиографии Адлера – она называется «Философ без определенных занятий» (Philosopher at Large; 1976). Размышляя о том, почему он дважды останавливался в шаге от религиозного обращения, Адлер приходит к выводу, что «причина кроется в состоянии воли, а не в состоянии души». Далее Адлер замечает, что обращение к религии «потребовало бы от меня в корне изменить образ жизни...». «Дело всего лишь в том, что я не хотел принять образ жизни истинно верующего человека» (Graddy, p. 24).

Именно так! Вот в высшей мере честное и осознанное признание того, что быть «истинно

верующим человеком» слишком сложно, слишком неудобно. Осмелюсь предположить, что именно такие поверхностные причины и определяют позицию многих неверующих. [2]

Итак, подытожим: атеизм как нельзя лучше подходил мне и для удовлетворения социальных амбиций, и для осуществления профессиональных задач ученого-психолога, и для моей тяги к комфортному образу жизни. Скажу честно: для меня в атеизме таились все прелести возвращения в пубертатный период.

## **Психология атеизма: психоаналитическая трактовка**

Как известно, фрейдовская критика веры в Бога исходит из того, что вера имеет психологическую природу и потому не заслуживает доверия. Имеется в виду, что Бог – всего лишь проекция глубинных бессознательных желаний человека; Бог есть исполнение желания, связанного с детской потребностью в защите и безопасности. Эти желания часто не осознаются, поэтому, если человек отрицает такую интерпретацию, его словам не стоит доверять. Заметим, что Фрейд, разрабатывая этот подход, повысил значимость обращения к чувствам (ad hominem argument). Фрейд проясняет свою позицию в работе «Будущее одной иллюзии» (“The Future of an Illusion”; 1927; Зигмунд Фрейд, в сб. «Неудовлетворенность культурой», М., «Московский рабочий», 1990):

«Религиозные представления вышли из той же потребности, как и все другие достижения культуры, – из необходимости защитить себя от подавляющего превосходства природы» (с. 116). Таким образом, религиозные верования – это «иллюзии, исполнение древнейших, сильнейших, настоятельнейших чаяний человечества. ... Мы уже знаем, что пугающее впечатление детской беспомощности пробудило потребность в защите любовью, потребность, нашедшую свой объект в лице отца. ... Благим управлением божественного провидения умалется страх перед житейскими опасностями...» (с. 124).

Давайте рассмотрим эту аргументацию внимательней. Она чрезвычайно слаба, хотя атеисты и скептики принимают ее на «ура».

Пункт первый: из умозаключений Фрейда следует, что доводы против религиозной веры в равной степени относятся и ко всем остальным достижениям цивилизации. Если психическая природа интеллектуальных достижений сводит на нет их реальную ценность, то физика, биология – не говоря уже про сам психоанализ – имеют то же самое уязвимое место.

Во втором параграфе звучит еще одно странное утверждение: Фрейд называет стремление обрести защиту и руководство любящего Отца «древнейшим и настоятельнейшим чаянием человечества». Но если это желание действительно столь сильное и древнее, то следовало бы ожидать, что роль бога как благосклонного отца будет подчеркиваться и в дохристианской религии. Однако это далеко не так – и для язычества средиземноморского мира, и, скажем, для таких известных религий, как буддизм и (большей частью) индуизм. А существенная особенность иудаизма и особенно христианства состоит именно в отношении к Богу именно как любящему Отцу.

Но оставим эти логические неувязки и рассмотрим проективную теорию Фрейда в ином аспекте. Дело в том, что эта теория не является неотъемлемой частью психоанализа и поэтому не может претендовать на поддержку психоаналитической теории в целом. Это, можно сказать, всего лишь частный вопрос. На самом деле, критический подход Фрейда к религии связан его личностными особенностями; это своеобразный метапсихоанализ – некая концепция, основанная на осмыслении личного опыта, слабо связанная с фрейдовскими клиническими представлениями. Если провести разграничение и отделить проективную теорию от основной части психоаналитической теории Фрейда, становится понятна ее широкая популярность за границами психоанализа. Приведем пару свидетельств в пользу этого подхода к проективной теории.

Во-первых, сама теория появилась гораздо раньше: ее ясно изложил Людвиг Фейербах в книге «Сущность христианства» (1841, 1957). Толкование Фейербаха было широко известно в кругах европейских интеллектуалов, а юный Фрейд читал Фейербаха заповсем (см. Gedo & Pollock, 1976, с.с. 47, 350). Приведем несколько типичных цитат из Фейербаха:

«Человек потерял – выражает ли он это словами, тем самым осознавая, или же неосознанно – потерял своего Бога (1841, 1957, р. 33). Человек проецирует свою природу на окружающий мир, пока не найдет ее внутри себя (с. 11). Жить в проецируемых мечтах-образах – вот сущность религии. Религия приносит реальность в жертву проецируемым мечтам... (с. 49)». Можно привести и другие примеры, когда Фейербах описывает религию в «фрейдистских» терминах – как исполнение желаний и т. д. Заслуга Фрейда состоит в том, что он эту теорию воскресил, изложил гораздо красноре-

чивей и опубликовал – уже в те времена, когда ее потенциальная аудитория значительно расширилась. Кроме того, подразумевалось, что открытия психоанализа и сама психоаналитическая теория серьезно подкрепляют эту концепцию. В «Будущем одной иллюзии» влияние Фейербаха проявляется в таких понятиях, как «подавляющее превосходство природы» и «пугающее впечатление детской беспомощности».

Другое свидетельство того, что проективная теория не стоит на психоаналитическом фундаменте, мы получаем непосредственно от Фрейда, из его собственных уст. В 1927 году он пишет своему другу Оскару Пфистеру (Oskar Pfister) – ревностному протестанту, пастору и в то же время одному из первых психоаналитиков:

«Давайте скажем с полной откровенностью о том, что взгляды, выраженные в моей книге [«Будущее одной иллюзии»], не входят в аналитическую теорию. Это мои личные взгляды» (Переписка Фрейда и Пфистера, 1963 г., с. 117). Таким образом, проективная теория Фрейда – это очередная, несколько иная интерпретация веры в Бога; несмотря на явно психоаналитический характер, это всего лишь переработка проективной теории Фейербаха – и довольно небрежная интерпретация Фрейдом идеала эго. Сама концепция суперэго, в том числе идеального «Я», есть «продолжение Эдипова комплекса», проекция идеализированного отца – возможно, Бога-как-Отца (см. Фрейд, 1923, 1962, с.с. 26-28; с. 38).

Отметим далее, что идеал эго не привлекает особого внимания Фрейда и не получает дальнейшего развития в его работах. Более того, идеал эго вполне можно интерпретировать как заимствование из проективной теории Фейербаха.

Итак, в психоанализе нет существенных теоретических обоснований в пользу того, что вера в Бога – невротичное проявление. Фрейд или использует гораздо более раннюю фейербаховскую проективную теорию (или, по-другому, «теорию иллюзии»), или же включает концепцию Фейербаха в свое понятие об идеале эго. Возможно, именно поэтому Фрейд пишет Пфистеру, что «Будущее одной иллюзии» нельзя считать неотъемлемой частью теории психоанализа.

#### *Атеизм как осуществление эдиповой мечты*

Фрейд совершенно справедливо полагал, что вера, порожденная такими могущественными силами, как бессознательные незрелые по-

требности, может быть иллюзорной. Но вот что парадоксально: в сущности, Фрейд предложил новый, весьма действенный способ понимания невротической природы атеизма. (Подробнее см. Vitz and Gartner, 1984a, b; Vitz, 1986)

### *Эдипов комплекс*

Наряду с бессознательным, центральное место в теории Фрейда занимает широко известный в наши дни эдипов комплекс. Для мужчин основные проявления этого комплекса следующие: примерно от трех до шести лет у мальчика развивается сильное сексуальное влечение к матери и одновременно ненависть и страх по отношению к отцу, желание взять над ним верх, «стремление к власти». Мальчик знает, что отец, который больше и сильнее, стоит на пути его желаний – в этом и состоят причины ненависти. Детский страх перед отцом может проявляться в страхе перед кастрацией, но обычно носит более общий характер. Конечно, сын не убивает отца, но считается, что отцеубийство – обычное явление в фантазиях и снах ребенка. Предполагается, что «разрешение» комплекса происходит, когда сын поймет, что не может заменить отца, а страх перед кастрацией проходит через отождествление с отцом (то есть с агрессором) и подавлению пугающих исходных компонентов эдипова комплекса.

Существенно, что эдипов комплекс, согласно Фрейду, невозможно устранить окончательно, он способен проявиться в последующие периоды (в пубертатный период – почти всегда). Таким образом, мощные компоненты смертоносной ненависти и кровосмесительных желаний внутри семьи никогда себя не изживают, а всего лишь маскируются и подавляются. Вот что говорит Фрейд о невротическом потенциале этой ситуации:

«Эдипов комплекс есть истинное ядро неврозов... То, что остается от комплекса в бессознательном, представляет основу для дальнейшего развития неврозов во взрослом возрасте». (Фрейд, 1919, стандартное издание, 17, с. 193; см. также 1905, с.и., 7, с. 226 и далее; 1909, с.и., 11, с. 47). Короче говоря, все неврозы коренятся в эдиповом комплексе. Очевидно, что у большинства людей это не приводит к серьезным неврозам, а проявляется, скажем, в отношении к начальству, в снах, оговорках, случайных ошибочных действиях и т. д.

Итак, Фрейд, постулировав эдипов комплекс в качестве универсального источника неврозов, невольно отыскал прямой путь к пониманию того факта, что отрицание Бога уходит корнями в подсознательные желания. Эди-

пов комплекс, возникающий в детстве, кроется в подсознании, а его основные симптомы (ненависть к отцу и желание, чтобы он не существовал) особенно остро проявляются в желании низвергнуть или убить отца. Бог у Фрейда – психологический эквивалент отца, так что эдипова мотивация естественным образом выражается в мощном подсознательном желании, чтобы Бога не было. Таким образом, если исходить из системы взглядов Фрейда, атеизм есть иллюзия, вызванная эдиповым желанием убить отца и занять его место. В поведении, игнорирующем существование Бога, проступает не столь уж замаскированное желание убить Его: вспомним отражающее такое желание сны с уходящим или исчезающим образом родителя. «Бог мертв» – вот явное, неприкрытое осуществление эдиповой мечты.

Несложно разглядеть эдипов комплекс во многих современных проявлениях атеизма и скептицизма. Взять, например, издателя журнала «Плейбой» Хью Хеффнера или того же Джеймса Бонда с их бесчисленными девушками и отторжением Бога – эти люди явно переживают эдипов комплекс и первичный бунт (см., напр., «Тотем и табу»). Нетрудно вспомнить и других скептиков, переживающих тот или иной вариант того же сценария сексуального потребительства и вседозволенности в сочетании с нарциссическим самопоклонением.

Конечно, эдипова мечта – не только завладеть матерью или другими женщинами в группе, убив отца, но и *занять его место*. К этому и стремится современный атеизм. Не Бог, а именно человек осознанно провозглашается высшим источником могущества и совершенства во Вселенной. Гуманистические подходы превозносят человека и его «возможности» почти так же, как религия восхваляет Творца. Мы деградировали от единобожия к многобожию, а потом каждый из нас сам стал маленьким божком. В сущности, человек в своем самолюбании и эдиповых желаниях пытается преуспеть там, где потерпел поражение дьявол; человек норовит уссесться на Божий престол. Теперь, благодаря Фрейду, мы лучше понимаем глубоко невротическую и совершенно недостоверную психологическую подоплеку атеизма.

Интересный пример эдиповой мотивации – Вольтер, главный религиозный скептик XVIII века, отрицавший христианскую и иудейскую идею личного Бога – Бога-как-Отца. Вольтер был теистом (или же деистом) и верил в космического, безликого Бога, понять которого человек не в силах.

С психологической точки зрения существенно, что этот человек яростно отвергал отца — он даже отказался от отцовской фамилии и назвался «Вольтером». Происхождение этой фамилии не совсем понятно; по распространенной версии, она составлена из букв имени его матери. В 1718 году, когда Вольтеру было двадцать с небольшим, он опубликовал пьесу «Эдип» — это первое его произведение, поставленное на сцене. В «Эдипе», написанном по мотивам древнегреческого мифа, муссируются темы религиозного и политического бунта. Вольтер, как и Фрейд, всю жизнь тешил мечтой о другом, настоящем отце. Выходец из среднего класса, Вольтер явно мечтал о благородном, аристократическом происхождении; желание иметь более родовитого отца ярче всего проявилось в его «Кандиде».

Итак, мы наблюдаем враждебность к собственному отцу, религиозный бунт против Бога-Отца и политический — против короля, общепринятого воплощения фигуры отца; все это — проявление тех же базовых потребностей. С точки зрения психолога, бунт Вольтера против отца и против Бога легко интерпретировать как исполнение эдиповой мечты, как утешительные иллюзии — а согласно Фрейду, такая позиция недостойна зрелого ума.

Дидро, великий энциклопедист и ярый атеист (можно сказать, основоположник современного атеизма), тоже был озабочен эдиповым комплексом. Фрейд с одобрением цитирует Дидро:

«Если маленького дикаря предоставить самому себе, если глупость его сохранится, а к ничтожным чувствам грудного ребенка добавятся неистовые страсти тридцатилетнего мужчины, то он удавит своего отца и ляжет со своей матерью» (из «Le nouveau de Rameau»; цит. по лекции XXI Фрейда, «Вводные лекции» (1916 — 1917), стереотипное издание, 16, сс. 331-338).

### **Психология атеизма: теория «отсутствующего отца»**

Мне, конечно же, известно, что фрейдовскую теорию эдипова комплекса следует принимать лишь отчасти. Я и сам считаю, что эта концепция адекватна лишь в некоторых случаях; использовать ее в качестве универсальной модели подсознательной мотивации не стоит. Поэтому я обрисую собственную модель, развивающую выдвинутый Фрейдом тезис.

В очерке, посвященном Леонардо да Винчи, Фрейд делает следующее замечание: «Психоанализ научил нас видеть тесную связь меж-

ду отцовским комплексом и верой в Бога; он показал нам, что личный Бог психологически — не что иное, как идеализированный отец, и мы наблюдаем ежедневно, что молодые люди теряют религиозную веру, как только рушится для них авторитет отца» (1910, «Леонардо да Винчи». Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского университета, 1990.— С. 38).

Здесь ничего не сказано ни о неосознанных сексуальных желаниях по отношению к матери, ни об универсальной ненависти-соперничестве, сфокусированной на отце. Нет, Фрейд отчетливо заявляет: если ребенок или молодой человек разочаруется в своем земном отце и перестанет его уважать, он лишится и веры в своего Отца небесного. Конечно, разочарование и утрата уважения могут возникнуть по самым разным причинам. Некоторые из этих причин, подкрепленные клиническими данными, приведены ниже:

— Отец есть, но он явно слаб, труслив и недостойн уважения — пусть даже в остальном приятен и «мил».

— Отец есть, но он склонен к физическому, сексуальному или психологическому насилию.

— Отца нет — он умер, оставил семью или отказался от нее.

Сведем эти предполагаемые детерминанты атеизма в гипотезу «отсутствующего отца». В поддержку этой гипотезы я приведу факты из жизни известных атеистов — кстати, сама гипотеза пришла мне в голову именно во время чтения их биографий.

Начнем с Зигмунда Фрейда и его отношений с отцом, Якобом. Биографы сходятся в том, что Фрейд испытывал глубокое разочарование в отце. (Подробнее см. биографические материалы о Фрейде — например, Крулл (Krull), 1979; Витц (Vitz), 1983, 1986.) Якоб был человеком слабым, не мог финансово обеспечивать семью; более того, деньги на содержание семьи давали родственники жены и другие люди. Далее, отец неадекватно реагировал на проявления антисемитизма. Фрейд подробно излагает рассказанную отцом историю, когда его обозвали «грязным евреем», сбили шляпу, а он ничем не ответил. Юного Зигмунда до глубины души поразила отцовская слабость и безответность. Сам Зигмунд Фрейд, при всей своей сложности и склонности к сомнениям, был человеком отважным и высоко ценил храбрость в других. В молодости Зигмунду случалось давать антисемитам физический отпор, а в интеллектуальном смысле он был незаурядным бойцом.

Возможно, действия Якоба как «неправильного отца» заходили гораздо дальше. Так, в двух письмах уже взрослого Фрейда говорится, что Якоб был сексуальным извращенцем, от чего страдали его собственные дети. Похоже, ему были присущи и другие моральные изъяны, обсуждать которые мы здесь не будем.

Отношение отца к Богу и религии также сказало на Фрейде. Зигмунд был еще маленьким, когда его отец примкнул к реформаторскому направлению иудаизма, и они вдвоем часами читали Библию; в дальнейшем Якоб все больше читал Талмуд и изучал иудейское Писание. Одним словом, этот слабый, инертный человек, этот «славный малый», этот размазня — «шлемазл» явно ассоциировался у сына с иудаизмом, с Богом, с трусостью, и вполне возможно — с сексуальными извращениями и другими недостатками, больно ранившими юного Зигмунда.

Похоже, что и у других знаменитых атеистов имелись подобные проблемы. Карл Маркс не скрывал, что не уважает своего отца. Во многом это было связано с обращением отца в христианство — и не по религиозным убеждениям, а просто для того, чтобы облегчить себе жизнь. Тем самым отец Маркса пресек древнюю семейную традицию (многие поколения предков Карла Маркса с обеих сторон были раввинами).

Отец Людвиг Фейербаха, несомненно, нанес сыну глубокую душевную травму: Людвигу еще не исполнилось 13 лет, когда отец оставил семью ради другой женщины и перебрался в другой город. Для Германии начала XIX века это был скандал, наверняка глубоко ранивший и юного Фейербаха, и его мать, и других детей.

Перескочим через столетие и рассмотрим жизнь Мейделин Мюррей О'Хейр (Madalyn Murray O'Hair) — одной из известнейших атеисток Америки. Приведу выдержки из недавно опубликованной автобиографической книги ее сына (Murray, 1982). В начале повествования ему восемь лет. «Мы редко делали что-нибудь вместе, всей семьей. Таким благотворным занятиям мешала ненависть между бабушкой и матерью» (с. 7). Он не знал, почему мама так ненавидит деда, но сомневаться в этой ненависти не приходилось: во вступительной главе описывается безобразная драка, в которой мать пыталась зарезать своего отца десятидюймовым ножом для разделки мяса, а потом кричала: «Чтобы подох! Погоди, я до тебя доберусь! Я еще спляшу на твоей могиле!» (с. 8).

Нам неизвестно, в чем причина ненависти

О'Хейр к отцу, но из книги явствует, что ненависть эта была глубока и восходила к детским годам; вполне вероятно, что она была обусловлена психологическим (см. с. 11) или даже физическим насилием.

Помимо малодушия, отчуждения или насилия есть еще один вариант «неправильности» отца — это когда его просто нет. Многие дети воспринимают смерть отца как предательство или пренебрежение родительским долгом. И в этом смысле нельзя не удивляться тому, насколько распространена модель смерти отца в судьбах известных атеистов. Барон Гольбах (урожденный Поль Анри Тьери), французский рационалист и едва ли не первый человек, открыто провозгласивший себя атеистом, осиротел примерно в 13 лет и жил с дядей, фамилию которого и взял. Бертрану Расселу, когда умер его отец, было четыре года, Ницше лишился отца в том же возрасте; отец Сартра умер до его рождения, а Камю осиротел на втором году жизни.

Биографические данные, приведенные выше, взяты из общеизвестных источников. Конечно, чтобы подтвердить гипотезу «неправильного отца», необходимо обработать гораздо больше информации, но уже из имеющихся данных видно, что это не простое совпадение.

С психологической точки зрения не очевидно, что смерть или отсутствие отца способны заложить эмоциональную основу атеизма. Но если у мальчика нет отца, или отец так слаб, что все равно, есть он или нет, или он так ненадежен, что не лучше бросившего, — сын легко может перенести те же признаки и на своего Отца Небесного.

Рассмотрим, наконец, опыт раннего личного переживания смерти, страдания, зла, иногда совмещенный с гневом на Бога, который позволил такому случиться. Гнев ребенка на Бога за потерю отца и связанное с этим страдание — еще один психологический фактор безверия, тоже тесно связанный с гипотезой «неправильного отца».

Не так давно вышла автобиография Рассела Бейкера (Baker, 1982), известного журналиста и юмориста “New York Times”. Когда Расселу было пять лет, отца положили в больницу, где он вскоре и умер. Мальчик был безутешен; приведем его разговор с Бесси, их экономкой:

«...Впервые я всерьез задумался о Боге. Рыдая, я говорил Бесси, что если Бог может так поступать с людьми, то Он злой, и я больше знать Его не хочу. Бесси говорила мне о небесном блаженстве, о том, что мой папа уже среди

ангелов и радуется, что попал на небо. Но эти доводы не могли укротить мой гнев. «Бог любит нас как Своих детей», – сказала Бесси. «Если Бог любит меня, почему Он сделал так, что мой папа умер?» Бесси сказала, что когда-нибудь я это пойму. Но она оказалась права лишь отчасти. Именно тогда – пусть и в других словах – я пришел к выводу, что люди интересуют Бога в значительно меньшей степени, чем это готов признать любой из жителей нашего городка. В тот день я решил, что Бог не заслуживает полного доверия. После этого я никогда не плакал по-настоящему, не ждал от Бога ничего, кроме безразличия, а если любил, то всегда опасался, что это закончится мучительной болью. В пять лет я превратился в атеиста» (Growing Up, p. 61).

В завершение хочу сделать такой вывод: хотя обычно атеизм возникает по поверхностным причинам, нередко можно обнаружить и

его глубинные психологические истоки. И гипотеза «неправильного отца» или любая другая гипотеза не должна заслонять от нас человека, его боль и страдания. Люди, чей атеизм обусловлен чувством отверженности по отношению к отцу, ненавистью, манипулированием, физическим или сексуальным насилием, нуждаются в понимании и сочувствии. Если человек в детстве возненавидел отца или впал в отчаяние из-за его слабости – это огромная трагедия, ведь ребенок желает лишь одного: любить отца. И верующим, осененным Божьей любовью, нужно молиться о тех, кто из-за таких печальных обстоятельств отринул веру в Бога. Молиться о том, чтобы в конце концов встретиться с ними на небесах? встретиться, обняться и ощутить великую радость. И может быть, бывший атеист будет ликовать больше, чем изначально верующий – ликовать еще и от изумления, что он все же оказался в Доме Отца своего.

#### Литература

- Adler, M. (1976). Philosopher at large. New York: Macmillan.*  
*Adler, M. (1980). How to think about God: A guide to the twentieth century pagan. New York: Macmillan.*  
*Baker, R. (1982). Growing up. New York: Congdon & Weed.*  
*Feuerbach, L. (1891/1957). The essence of Christianity. Ed. and abridged by E. G. Waring & F. W. Strothman. New York: Ungar.*  
*Freud, S. (1910/1947). Leonardo da Vinci, New York: Random.*  
*Freud, S. (1927/1961). The future of an illusion. New York: Norton.*  
*Freud S. (1923/1962). The ego and the id. New York: Norton.*  
*Freud S. & Pfister, O. (1963). Psychoanalysis and faith: The letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister. New York: Basic.*  
*Gedo, J. E. & Pollock, G. H. (Eds.). (1967). Freud: The fusion of science and humanism. New York: International University.*  
*Graddy, W.E. (1982, June). The uncrossed bridge. New Oxford Review, 23-24.*  
*Krull, M. (1979). Freud und sein Vater. Munich: Beck. Murray, W.J. (1982). My life without God. Nashville, TN: Nelson.*  
*Vitz, P.C. (1983). Sigmund Freud's attraction to Christianity: Biographical evidence. Psychoanalysis and Contemporary Thought, 6, 73-183.*  
*Vitz, P.C. (1986). Sigmund Freud's Christian unconscious. New York: Guilford, in press.*  
*Vitz, P.C. & Gartner, J. (1984a). Christianity and psychoanalysis, part 1: Jesus as the anti-Oedipus. Journal of Psychology and Theology, 12, 4-14.*  
*Vitz, P.C., & Gartner, J. (1984b). Christianity and psychoanalysis, part 2: Jesus the transformer of the super-ego. Journal of Psychology and Theology, 12, 82-89.*

#### Примечания:

Насколько мне известно, история Мортимера Адлера имела продолжение. Недавно я узнал, что при-

---

*Professor Paul C. Vitz. The Psychology of Atheism*  
*New York University, Department of Psychology. Перевод с английского Яна Шапиро.*  
*Христианский научно-апологетический центр, 2002. Буклет № 92*

95011 Симферополь - 11,

“Момент Творения”

[www.creation.crimea.com](http://www.creation.crimea.com)

При перепечатке ссылка обязательна