

УДК 2-24:159.964.2

ЭТИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ РЕЛИГИОЗНОСТИ И ЕЕ ЦЕННОСТНЫЕ ВЕКТОРЫ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ Э. ФРОММА

Бродецкий А.Е.

В статье представлен анализ исследований Э. Фромма, посвященных религии и религиозности. Научная актуальность работы заключается в обосновании роли его концепции в поиске механизмов синергии гуманистических нравственных ценностей различных религиозных традиций, а также конвергенции религиозного и философского сознания как одного из условий противостояния современному кризису духовности. Идеи Э. Фромма относительно антропологических различий между гуманистическими и авторитарными формами религиозности рассматриваются в качестве продуктивной эвристической и методологической платформы для обновленной типологии доктрин религиозной этики. Исследование осуществлено на дисциплинарном пересечении этики, религиозной аксиологии и философии религии.

Ключевые слова: Э. Фромм, религиозность, ценности, гуманизация, авторитарность, этический вектор, личность, мировоззрение.

ETHICAL AND ANTHROPOLOGICAL CONTEXT OF RELIGIOSITY AND ITS VALUE VECTORS IN E. FROMM'S INTERPRETATION

Brodetskyi O.Y.

The article deals with the analysis of E. Fromm studies concerning the phenomena of religion and religiosity. The scientific topicality of this study consists in the intention to explicate the methodological potencies of Fromm's conception for synergy of humanistic moral values of different religious traditions, and also religion and philosophy convergence as one of the factors for contemporary spiritual crisis prevention. Fromm's ideas about the anthropological difference between humanistic and authoritarian forms of religiosity are considered as a productive heuristic and methodological platform for the new typology of religious ethical doctrines. The

study is realized on the disciplinary crossing of ethics, religious axiology and philosophy of religion.

Keywords: E. Fromm, religiosity, values, humanization, authoritarianism, ethical vector, personality, weltanschauung.

В современной плюралистической, высокотехнологической социокультурной среде религия все же остается одним из весьма значимых духовно-практических факторов солидаризации личностей и общностей, она влияет на выбор жизненных приоритетов и ценностей. В различных цивилизационных ареалах место и роль религии в социуме актуализируются по-разному. Тем не менее, не только в традиционалистских обществах, но и в секуляризованном западном мире внимание к религиозным ценностям и практикам остается высоким, они представляют собой существенный фактор формирования и функционирования ментальности. Кроме того, даже во всецело секуляризованных, на первый взгляд, нерелигиозных общностях подчас действуют неявные, подсознательные мотивационные механизмы, сформированные в контексте религиозных архетипов и соответствующих жизненных парадигм (крипторелигиозность).

Посткоммунистические общества переживают в последние два десятилетия так называемый религиозный «ренессанс». Впрочем, несмотря на количественное увеличение и качественное разнообразие религиозных структур, доступность религиозной литературы различных мировоззренческих орбит, активизацию обрядовых и социально значимых религиозных практик, до сих пор все же остается насущной проблема морализации отношений в религиозной среде.

Данная проблема разноаспектна, но прежде всего, она сводится к необходимости повышения общего культурного и нравственного уровня священнослужителей, пониманию ими своей миссии как подлинно духовно-просветительской. Кроме того, эта проблема предполагает формирование и у рядовых верующих отношения к собственной духовной традиции, в первую

очередь, как к ресурсу мудрости, который бы обеспечивал практическое совершенствование и интенсификацию творческой самореализации в жизни. К тому же, весьма важна и готовность к межконфессиональной солидаризации и гуманистическому диалогу носителей различных вероисповедных традиций на основании общего этического, аксиологического ядра. Решение обозначенных проблемных узлов непременно предполагает принятие во внимание самими богословами и верующими идейных наработок философской, социологической, психологической, культурологической мысли, направленных на гуманизацию содержания религиозной веры и практики.

К сожалению, в настоящее время в учреждениях религиозного образования еще довольно часто культивируется отношение к светскому наследию философствования на предмет религиозных ценностей, как к чему-то такому, что лишь формально является обязательным в рамках учебной программы. До сих пор у многих религиозных идеологов бытует мнение, что в принципиальном плане философское наследие не должно влиять на мировоззрение как обычных верующих, так и лидеров общин. Между тем, на наш взгляд, подобные стереотипы следует преодолевать. Теоретическое наследие светских философов-гуманистов, осмысливавших религиозные ценности (например, Д. Юма, И. Канта, Л. Фейербаха, Б. Рассела, Э. Фромма и др.), вполне может служить для верующих не «идейно чуждыми» учениями, а методологическим рычагом гуманизации их собственного религиозного мировоззрения, обеспечения его иммунитетом против фанатизма, ритуализма, нетолерантности. Кстати, в современной научной литературе (в частности, польской) можно обнаружить некоторые примеры внимания также и богословов к концепциям светских мыслителей-гуманистов [8].

В свете данных соображений целесообразно ввести в фокус исследовательского внимания идейно-методологические наработки Эриха Фромма – в аспекте анализа им этических векторов религиозности, актуализации подлинно гуманистического ядра веры и отмежевания его от

деструктивных, негуманных ее проявлений. В этом и заключается цель настоящей статьи.

Довольно часто идеи Фромма рассматриваются лишь в измерении психоанализа, социальной психологии, социологии. Вот примеры характерных для такого подхода публикаций: анализ религиоведческих идей Фромма в контексте практических заданий психологии [11]; актуализация аспектов социологии религии в свете методологии немецко-американского ученого [9]; осмысление культурологических аспектов его идей [10]. В то же время гораздо меньше внимания до сих пор уделялось возможностям использования методологических результатов концепции этого мыслителя для исследования антропологических истоков религиозной аксиологии и, в частности, этики. Научная рефлексия над принципами концепции религиозности Э. Фромма содержит еще не в полной степени раскрытый, эвристически продуктивный потенциал синергии гуманистических аспектов морали различных религиозных традиций, а также идейного взаимодействия созидательных ценностных ресурсов религиозной этики и секулярной философии. Кроме того, элемент научной новизны данной статьи состоит в обосновании перспектив использования методологического ресурса концепции Э. Фромма в разработке моделей типологии этико-религиозных доктрин, исходя из аксиолого-антропологических критериев.

Известно, что Эрих Зелигманн Фромм (1900-1980) – один из ведущих философов, социологов, психологов XX в. Вопросы религии и религиозности относились к числу приоритетных в его научных интересах. Отдавая должное методологическому новаторству психоаналитического подхода Фрейда, Э. Фромм совершенствует его возможности путем внесения в систему психоаналитических констант не только биологических либо социобиологических, но и этико-ценностных, персоналистических параметров. В ценностном плане наиболее существенным в его учении является живое переживание за судьбу современного человека, противостояние тенденциям омассовления, деперсонализации жизни и общения, призыв к соучастной и

ответственной жизни личности, к гуманизации социальных, в частности, и религиозно-церковных, институтов.

Природу религии и религиозности мыслитель рассматривает, исходя из идеи взаимозависимости между структурой характера личности либо общности и социально-экономической, политической и идеологической структурой общественно-цивилизационной среды. Обусловленность индивидуальной (либо групповой) психики социокультурной структурой, в которой она формируется, Э. Фромм называет социальным характером. Именно приобретенный личностью или общностью социальный характер «программирует» специфику и ценностную направленность религиозных переживаний, а также определяет и деятельностные, поведенческие результаты удовлетворения религиозных потребностей, присущих человеку.

На основании глубинного антропологического анализа дихотомий человеческого бытия Э. Фромм так обозначает предпосылки формирования у человека религиозной потребности: «Самосознание разум и воображение не входили в рамки гармонии, свойственной животным и, в конце концов, разрушили ее. Появление этих свойств превратило человека в аномальное явление, причуду Вселенной. Он является частью природы, субъектом ее физических законов, изменить которые ему не под силу, и все же он не вписывается в рамки этой природы. Человек обособлен, будучи при этом частью, он бездомен, и при этом прикован к дому, который он делит с другими существами. Зброшенный в этот мир, который он не выбирал, во время и место, которое нужно принимать как есть, он оказывается выброшенным из этого мира, вне места и времени, и опять же не по своей воле. Он осознает себя, но одновременно, понимает свою беспомощность и ограниченность своего существования. Он заранее знает о смерти, которой избежать невозможно. Он предвидит ее, смерть. Человек не может избавиться от дихотомии своего существования: избавиться от разума невозможно, даже если очень захотеть, пока жив, нельзя освободиться от своего тела, – и это тело вынуждает человека хотеть жить» [4, с. 417-418].

Э. Фромм называет основной экзистенциальной дихотомией противоположность жизни и смерти. Существовая, человек знает о своем существовании, способен представить себя и мир в идеале и в то же время он видит собственное несовершенство, ощущая неудовлетворенность, как самим собой, так и миром. Это побуждает его стремиться к жизненной полноте, смысловому равновесию, восполнению собственного достоинства, и на путях воплощения данного стремления он вынужден смысложизненно ориентироваться на нечто такое, что представлялось бы ему онтологически незыблемым и надежным. Человек, полагает мыслитель, «должен понять самого себя и найти смысл своего существования. Он должен преодолеть внутренний разлад, усугубляемый жадой "абсолюта", то есть новой гармонии, достижение которой снимет проклятие отлучения от природы, от своих братьев и от самого себя» [5, с. 238]. Ответом на онтологический вызов, требующий непрестанно преодолевать внутренний разлад, и оказывается служение человека какой-либо цели, идеалу, в частности, и такой трансцендентной по отношению к человеку силе, как Бог. Такое служение есть не что иное, как проявление глубинной потребности в полноте жизни. Из этого следует и специфическая дефиниция, даваемая философом понятию «религия». Это понятие употребляется у него «не для обозначения системы, обязательно связанной с понятием Бога или идолов..., а для обозначения любой системы взглядов и действий, которой придерживается какая-либо группа людей и которая служит индивиду схемой ориентации и объектом поклонения» [5, с. 140].

Методологически продуктивным следует считать то обстоятельство, что Э. Фромм избегает релятивистского взгляда на религию как на явление исторически временное (так, например, рассматривали ее марксисты). По мнению исследователя, религиозная потребность имманентна человеческому роду и коренится в изначальных константах его бытия: ни одну культуру прошлого, настоящего и, пожалуй, будущего невозможно квалифицировать как культуру, лишенную религии. Это дает основание сделать предварительный

вывод о том, что, говоря о религии, Э. Фромм имеет в виду мировоззрение вообще. Ведь именно мировоззрение (вне зависимости от того, является ли оно специфически религиозным в привычном для нас понимании) представляет собой своеобразную схему жизненной ориентации и ценностной регуляции человеческого бытия. Поскольку мы выбираем определенные ценности, которым себя посвящаем и ради которых готовы жить, мы тем самым осуществляем нечто подобное поклонению, пусть даже эти ценности не признаются сверхъестественными. Вот что пишет по этому поводу Э. Фромм: «Люди могут поклоняться животным, деревьям, золотым или каменным идолам, невидимому Богу, святому или злобному вождю; они могут поклоняться своим предкам, своему народу, классу или партии, деньгам или успеху. Их религия может способствовать развитию разрушительных сил или любви, господства или солидарности; она может благоприятствовать развитию разума или парализовать его» [5, с. 140].

Следовательно, для Э. Фромма оптимальной оказывается следующая постановка проблемы: рассматривая определенную мировоззренческую систему, некий комплекс жизненно важных убеждений, задаваться вопросом не о том, религия это или нет, а о том, каков ценностный вектор данной религии. Критерием определения такого вектора является то, способствует ли религия дальнейшему развитию человека, реализации его сугубо человеческих сил и способностей, или же, напротив, ставит барьеры на этом пути.

Существенно то, что, по мнению Э. Фромма, истинный характер религиозности человека либо общности может быть засвидетельствован не тем, что он (или традиция, к которой он принадлежит) декларативно сакрализует, а тем, чему именно человек посвящает свои реальные действия. Подлинная религиозность релевантна ценностной структуре социального характера личности – по существу, ее нравственности либо безнравственности, ее морально-психологическому здоровью либо душевной деструкции (хотя субъективно человек может этого и не осознавать). Исследователь пишет: «Однако часто индивид даже не осознает, что является действительным

объектом его личного поклонения, и принимает свои «официальные» представления, взгляды за подлинную, хотя и тайную религию. И если, к примеру, человек поклоняется власти и при этом проповедует религию любви, то религия власти и есть его тайная религия, тогда как его так называемая официальная – например, христианская – религия всего лишь идеология» [5, с.141]. Можно провести параллель между такими рассуждениями светского гуманиста Э. Фромма и одним из ключевых новозаветных постулатов: «Кто говорит: "я люблю Бога", а брата своего ненавидит, тот лжец: ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, которого не видит?» (I Ин. 4:20). По нашему мнению, такая идейная близость мысли светского философа и религиозного источника лишний раз подтверждает мощный потенциал гуманистической синергии созидательных ресурсов секулярной и религиозной этики.

Особенно актуальный аспект наследия Фромма состоит в том, что обозначенные исходные принципы понимания религии и религиозности выводят его мысль на разграничение двух аксиологических типов религиозности: авторитарной и гуманистической (их подробное описание и анализ даются в работе «Психоанализ и религия» [см.: 5, с. 256-293]). Данное разграничение настолько универсально, что может относиться как к религиям, ориентирующим на общение со сверхъестественным, так и «религиям» в широком значении этого слова, то есть комплексам мировоззренчески-идеологических убеждений, наделенных потенциалом деятельного мотивирования человеческой коммуникации. «Различие авторитарной и гуманистической религий – это не различие между теистической и нетеистической религией, это также не различие между религией в узком смысле и философскими системами религиозного характера» [5, с. 248]. Мысль Фромма предполагает и такое понимание: даже в рамках одного и того же вероисповедания определенные источники и практики могут быть авторитарными, а другие – гуманистическими (в зависимости от способов реализации жизненного самоопределения верующими).

Благоприятная почва для формирования авторитарных форм религиозности – это социальная среда повиновения масс могущественному властному меньшинству. Здесь индивид настолько преисполнен страха, у него настолько отнята возможность ощущать себя сильным и независимым, что его религиозные убеждения приобретают авторитарную тональность. И напротив, общественная и ментальная среда, в которой индивид ощущает себя свободным и ответственным за свою судьбу, среда, где он солидаризируется с другими в деятельном утверждении свободы, – создает условия для развития гуманистических религиозных убеждений. В авторитарной религии причина поклонения, уважения и подчинения определенной высшей силе укоренена не в нравственном духе, символизирующемся этой силой, не в любви и справедливости, а только в том, что высшая сила обладает правом и возможностью принудить человека к поклонению ей. Недостаточность уважения и подчинения признаются грехом. Главной добродетелью в авторитарной религиозности считается послушание, повиновение, а самый страшный грех усматривается в неподчинении.

Характеризуя авторитарную религиозность, Э. Фромм пишет: «Насколько божество понимается как всемогущее и всеведущее, настолько человек считается слабым и ничтожным. Он может почувствовать себя сильным, только если ему удастся завоевать благосклонность и поддержку божества полным подчинением ему. Повиновение могущественной власти представляет собой один из способов, при помощи которого человек избавляется от чувства одиночества и собственной ограниченности. Этим актом подчинения он утрачивает свою независимость и цельность как индивид, но обретает чувство безопасности и защищенность благодаря внушающей страх и благоговение силе, частью которой он как бы становится» [5, с. 246]. Исследователь приводит слова Ж. Кальвина, которые, по его мнению, метко определяют главную установку авторитарной религиозности: «Мы не можем думать о себе так, как должны думать, без безграничного презрения ко всему тому, что можно считать совершенным в нас» [5, с. 247].

Эмоциональные установки такого рода – самоуничужение, покорность души, обремененной собственной убогостью, – составляют глубинную сущность всех авторитарных религий, будь то теистические либо светские. Для авторитарной религиозности Бог, прежде всего, символизирует сверхчеловеческую власть и силу. Авторитаризацию отношений с миром в рамках религиозно-мировоззренческих переживаний мыслитель даже образно называет своеобразным социальным «грехопадением». «Действительным грехопадением человека является его отчуждение от самого себя, подчинение какой-то силе, отказ от самого себя, хотя бы и под видом поклонения Богу» [5, с. 259].

В авторитарной религии человек самоотчужденно проецирует все наиболее значимое и достойное, чем обладает, на Бога и, таким образом, выхолащивает самого себя. Механизм взаимоотношений человека с Богом в контексте авторитарных религий, по существу, тот же, что и способ отношения к другому человеку со стороны носителя мазохистского повинующегося характера: один человек здесь благоговееет перед другим, приписывая этому другому собственные положительные качества. Посредством такого механизма, утверждает психоаналитик, люди, подверженные авторитарной религиозности, склонны приписывать лидерам даже наиболее жестоких систем качества «высшей мудрости и доброты» [5, с. 257]. Стоит отметить, к слову, что такие рассуждения Э. Фромма имеют провозвестника в лице Д. Юма. В «*Естественной истории религии*» шотландский философ развивал аналогичные мысли: «Чем более страшным представляется божество, тем послушнее и податливее становятся люди по отношению к его служителям; чем непостижимее требуемые божеством способы снискания его расположения, тем настоятельнее необходимость расстаться с нашим естественным разумом и довериться руководству и управлению духовенства» [6, с. 290].

Многие факты как истории религии, так и современности дают основания полагать, что мотивационная структура именно авторитарной религиозности выводит возможный аморализм лидеров религиозных общин за рамки

нравственной оценочности со стороны верующих. Авторитарная религиозность в значительной степени парализует критичность мышления, непрестанно насаждая эмоциональную атмосферу переживания онтологических и социальных угроз, и за счет этого делает поклонение и корпоративное подчинение слепым. Соответственно, и отношение к тому, что провозглашается в качестве «чужого», лишается индивидуализированной рефлексии совести и оказывается максимально агрессивным. Кстати, абсолютизация эксклюзивности собственной культовой традиции тоже является одним из признаков авторитарно религиозного мышления. На это, в определенной степени выступая провозвестником идей, развиваемых Э. Фроммом, указывал еще И. Кант, называя подобный способ культивирования религиозности «употреблением опиума для совести таких людей» [2, с. 500].

В соответствии со своим истолкованием понятия «религия» Э. Фромм уделяет особое внимание анализу светских форм авторитарной религиозности. Его мысль сводится к тому, что любое построение власти в обществе на началах абсолютизации той или иной идеологии, насильственно растворяющей личность в тоталитарном единстве общественно-государственного монолита, – основывается на деструктивно религиозной мотивации. Среди примеров Э. Фромм приводит практику и идеологию, как большевизма, так и нацизма, а также объекты поклонения в этих системах. Философ отмечает: «Жизнь одного человека перестает иметь значение, и ценность человека состоит в самом отрицании его собственной ценности и силы» [5, с. 247].

При этом парадокс функционирования авторитарных либо тоталитарных форм политической идеологии и общественной практики заключается в том, что, чем более отдаленными, абстрактными, утопичными являются идеалы и цели, тем интенсивнее безоговорочно вбивается в сознание подданных идея жертвенности ради их грядущего воплощения в жизнь. Посредством насаждения, с одной стороны, социально-«эсхатологических» ожиданий, а с другой, – атмосферы страха перед всеобъемлющим террором, тоталитарная власть вселяет в души подданных иррациональную веру в собственную

справедливость и сакральность идеологических мифологем. Э. Фромм констатирует: «Эти так называемые цели оправдывают любые средства и становятся символами, во имя которых светская или религиозная "элита" управляет жизнью своих сограждан» [5, с. 247].

Показательно, что мысль Э. Фромма о религиозном (со знаком минус) характере тоталитарных политических идеологий находит отклик в рассуждениях Н. Бердяева о религиозных основах большевизма. Этот философ писал: «И вот, я решаюсь сказать, что русский большевизм – явление религиозного порядка, в нем действуют некие последние религиозные энергии, если под религиозной энергией понимать не только то, что обращено к Богу... Большевизм хочет быть не кое-чем, не частью, не отдельной областью жизни, не социальной политикой, а всем, всей полнотой. Как вероучение фанатическое, он не терпит ничего рядом с собой, ни с чем ничего не хочет разделить, хочет быть всем и во всем... По всем своим формальным признакам большевизм претендует быть религией, и нужно определить, какого рода эта религия, какой дух она несет с собой в мир» [1, с. 3].

Кстати, показателен и тот факт, как в некоторых посткоммунистических обществах тоталитаризм марксистско-ленинского толка сразу же трансформировался в авторитарные культы лидеров, напоминающие, а подчас и подменяющие религию. В качестве примера можно упомянуть неслыханный культ бывшего (ныне покойного) президента Туркменистана С. Ниязова-Туркменбаши (ранее – коммунистического лидера этой среднеазиатской республики), которому в 1990-х – начале 2000-х годах устанавливались позолоченные памятники, а в мечетях верующие, прежде чем приступить к молитве, давали клятву на книге Ниязова «*Рух-Нама*». Кстати, эта идеологически программная поэма изобилует, по существу, обожествляющими личность лидера характеристиками и сентенциями: «Я новый дух туркмен, возродившийся, чтобы привести вас к золотому веку... Я ваш спаситель» [3, с. 12].

Проводя параллель с современными постсоветскими реалиями, можно задать риторический вопрос. Чем, как не деструктивно иррациональной верой, укорененной в глубинах коллективного подсознания и унаследованной от тоталитарного прошлого, можно объяснить тот факт, что значительный сегмент общества, и сегодня, например, в России (а до недавних событий – и в Украине) отдает голоса на выборах за коммунистическую идеологию. Тем самым, коммунистические лидеры получают рычаги влияния на реальную общественно-политическую ситуацию и возможность за счет этого приумножать свой властный и финансовый ресурс. Результатом же такого влияния оказывается торможение ростков европейского выбора и демократических социально-экономических преобразований. В русле этих рассуждений не таким уж и странным представляется факт активной поддержки современными коммунистами (по определению – атеистами) идеи Московского Патриархата о возрождении «единого русского мира» и его «духовной монолитности».

Это еще раз подтверждает обоснованное Э. Фроммом обстоятельство, что и церковная, и светская авторитарные тенденции имеют много принципиально общего, поскольку преследуют, прежде всего, интерес обретения и удержания власти. На эту же волну сегодня настроены некоторые структуры и авторитетные функционеры Московского Патриархата, когда от них исходят призывы возвратиться к чуть ли не средневековым призывам цензурировать художественную культуру, что находит поддержку и поощрение в лице влиятельных политических деятелей

Положительная альтернатива авторитарной религиозности – религиозность гуманистическая. Э. Фромм утверждает, что она (в противоположность авторитарной) сосредоточена не на возвеличении сверхчеловеческой власти и силы, а, напротив, акцентирует ценность человека, актуализирует приоритет развития его способностей. Такая религия побуждает человека совершенствоваться в любви к ближнему и дальнему, а также и к самому себе. Ее эмоционально-ценностный фон – чувство солидарности со всей

биосферой планеты. Гуманистическая религиозность культивирует и сакрализует уважение к таким принципам и нормам жизни, которые предполагают феноменологию единства со всем сущим, сродненности с миром. Цель человека с гуманистической религиозностью – достижение великой силы, а не великого бессилия, его достоинства и добродетели раскрываются в актах самореализации, а не повиновения. Вера тут предстает в качестве твердой убежденности, она – результат самостоятельного поиска, а не безоговорочного подчинения авторитетам. Гуманистическая религиозность психологически санкционирует настроение радости, мировоззренческого оптимизма, тогда как главным эмоциональным фоном авторитарной религиозности обычно служат печаль и чувство вины. Образ Бога в гуманистических религиях является символом собственных сил человека, которые он призван реализовать, но никак не символом насилия и владычества над человеком. Э. Фромм пишет в этом контексте: «В то время, как в гуманистической религии Бог представляет собой образ всего лучшего в человеке, символ того, чем человек потенциально является или чем он должен стать, в авторитарной религии Бог становится единственным обладателем его разума и любви» [5, с. 256].

Следует особо подчеркнуть, что в один ряд с культовыми гуманистическими формами религиозности Э. Фроммом ставятся и этически ориентированные учения философов. Это лишний раз подтверждает его принцип, согласно которому определяющим в любой религии является именно нравственно-психологический комплекс, та или иная модель отношения человека к самому себе и себе подобным. Мыслитель отмечает: «Следующая формулировка будет приблизительным описанием общей сущности всех этих учений: человек должен стремиться познать истину и он может стать в полном смысле человеком только в той степени, в какой преуспеет в решении этой задачи. Человек должен быть независимым и свободным, он должен быть целью, а не служить средством осуществления целей других людей. Человек должен с любовью относиться к своим ближним. Если он живет без любви, он – просто пустышка, даже если у него есть власть, богатство и ум. Человек должен

знать, что такое добро и что такое зло, он должен научиться прислушиваться к голосу своей совести и быть способным следовать ему» [5, с. 276-277].

В качестве примеров гуманистических религий исследователь называет ранний буддизм, даосизм, учения Исаяи, Иисуса, Сократа, Спинозы и других. В частности, Э. Фромм стремится многими иллюстрациями обосновать гуманистический характер раннего буддизма, считая его одним из лучших образцов данного типа религиозности. Будда воспринимается в первую очередь в качестве говорящего не от имени потусторонней силы, а от имени разума. Он призывает каждую личность использовать свой разум, дабы узреть истину; сам же он лишь первым смог увидеть ее. Ценной в раннем буддизме является идея непрерывного развития: первый шаг в постижении истины непременно должен побуждать и в дальнейшем прилагать усилия для развития разума и еще более последовательного отношения ко всему сущему с любовью. Э. Фромм приводит целый ряд буддистских притч [см.: 5, 249-250], лейтмотив которых сводится к духу любовного попечения обо все живом и в то же время – глубокому рациональному осознанию человеческих сил и их пределов. Еще более последовательную антиавторитарную тенденцию психоаналитик усматривает в учении буддистского течения дзен.

В основе же библейских религий, полагает Э. Фромм, лежат оба принципа – авторитарный и гуманистический. И иудаизм, и христианство сохраняли в себе каждый из этих принципов, а преобладание того или иного из них определяло специфику различных направлений в названных религиях. В те периоды истории, когда усиливалась связь этих религий с государственной властью, в них доминировал авторитарный дух. О гуманистической, а не авторитарной, сущности раннего христианства свидетельствует, по мнению философа, дух и буква всего учения Иисуса. Заповедь Христа – «Царство Божие внутри вас есть» (Лк. 17:20) – лаконичная и четкая формула неавторитарного мышления. Однако, став государственной религией Римской империи, христианство начало все более тяготеть к авторитарной тенденции. При этом Э. Фромм делает принципиальную оговорку: несмотря на это

гуманистические, демократические элементы никогда не исчезали полностью в истории, как иудаизма, так и христианства.

Диалектика авторитарных и гуманистических тенденций проявилась, в частности, в противостоянии Августина и Пелагия Христианской Церкви и разнообразных так называемых «еретических» групп и протестантских общин.

Такая мысль Э. Фромма является эвристически весьма продуктивной, так как позволяет оптимизировать варианты типологии религиозных систем и практик (в том числе – конфессиональных и доктринальных ответвлений в рамках одной и той же религии), исходя из аксиологического критерия. Мыслитель склонен также полагать, что гуманистический дух, пожалуй, наиболее ярко проявился в мистико-философских учениях и иудаизма, и христианства.

Такую его позицию, на наш взгляд, можно объяснить тем обстоятельством, что мистики часто были равнодушны к «незыблемости» церковных догматически-канонических постулатов, к религиозно-корпоративной субординации, придавая большее значение индивидуальному, экзистенциальному опыту постижения глубин веры. Особое внимание Э. Фромм уделяет обоснованию гуманистической направленности мысли такого немецкого позднесредневекового философа-мистика, как Майстер Экхарт, чье учение было осуждено католической церковью [см.: 5, с. 67-73]. Мистический характер общения с Богом и его ценностный потенциал истолковываются Фроммом так: человек здесь не молится ради чего-либо, не требует чего-то от Бога; Бог становится для него символом полноты всего того, к чему стремится он сам, то есть реальности духовного мира, любви, истины и справедливости; человек верит в принципы, представляемые образом Бога, он живет в любви и справедливости, а собственную жизнь считает ценной лишь в той степени, в какой в ней реализуется возможность как можно более полного раскрытия его человеческих сил. В конце концов, в мистической религиозности человек даже не говорит о Боге, даже не упоминает его имени. Любить Бога здесь значит быть ориентированным на совершенную способность любить, а

осуществимость этой способности символизирует собой сам Бог. Такую мысль Э. Фромм развивает, в частности, в работе *«Искусство любить»* (параграф "Объекты любви", пункт е) – *Любовь к Богу* [7, р. 63-82].

Э. Фромм также обосновывает различие между авторитарными и гуманистическими религиями путем анализа особенностей понимания греха в каждом из этих типов. Понятие греха, представления о способах его распознавания и путях компенсации – обязательно свойственны любой религии. В авторитарной религии грех заключается, прежде всего, в неподчинении власти, нарушение же нравственных постулатов – второстепенно (стоит вспомнить Авраама, готового по требованию трансцендентной «власти» пренебречь отцовскими чувствами и нравственным долгом перед сыном). Для гуманистической религиозности совесть – не интернализированный голос власти, а собственный голос личности, своеобразная морально-психологическая охрана личностной идентичности и целостности ее достоинства. В авторитарных религиях идея греха культивируется как фактор унижения человека, который, осознавая свою греховность, преисполняется презрением к себе самому и трепещет перед перспективой кары потусторонних сил. Гуманистические формы религиозности, наоборот, стремятся сформировать у человека мотивацию, при которой он, осознавая собственное несовершенство, будет пытаться становиться лучше, добродетельнее, а не заикливаться на пренебрежении к самому себе и пресмыкании перед высшими силами и их земными представителями.

Э. Фромм приводит два примера гуманистического отношения к греху. «Первый – это слова Иисуса: "Кто из вас без греха, первым брось камень" (Ин. 8, 7). Другой – это рассуждение, характерное для учения мистиков: «Кто бы ни говорил и размышлял о зле, совершенном им, мысли его в этот момент будут посвящены подлости, которую он сделал. О чем думает человек, в то он и втянут, и вся его душа тоже втянута в то, о чем он думает, и поэтому весь он еще заражен грехом. И он никак не сможет от него избавиться, потому что душа его грубеет, и сердце его черствеет, и, кроме того, сам он может впасть в

уныние. Что же делать? Меси грязь так или этак – все равно это будет грязь. Согрешить или нет – какая нам будет от этого польза на небесах? Пока я размышляю обо всем этом, я мог бы нанизать жемчуга на радость небу. Вот почему записано: "Уклоняйся от зла и твори добро" – отвернись от зла полностью, не думай о нем и твори добро. Ты поступил плохо? Тогда уравновесь это хорошим поступком» [5, с. 287]. Эту цитату Э. Фромм приводит из труда иудейского мистика Исаака Меира из Гера, помещенного в англоязычном издании *«Время и вечность»* (1946).

Отстаивая гуманистические принципы мировоззренческого сознания, Э. Фромм с особой тревогой обращает внимание на те тенденции современного общества, которые авторитаризируют человеческие отношения на почве некоего социального идолопоклонства (оно может проявляться и в светских формах). Мыслитель пишет: «Идолы – это не только фигурки из дерева и камня. Идолами могут стать и слова, и машины. Лидеры, государство, власть, политические группировки тоже могут служить идолами. Наука и мнение ближних могут стать идолами, и сам Бог стал идолом для многих» [5, с. 308].

Вывод Э. Фромма таков: человечеству стоит оставить споры о Боге и объединиться в противостоянии современным проявлениям идолопоклонства. Главную угрозу современности (еще более ощутимую уже в наше время) Э. Фромм усматривает в обожествлении государственных институтов и власти в обществах авторитарной ориентации и обожествлении технологий и успеха в западной массовой культуре. Мысль Фромма сводится к тому, что объединение людей доброй воли (вне зависимости от их религиозно-конфессиональной орбиты) на началах солидарного отрицания различных проявлений новейшего социального идолопоклонства может служить надежной платформой для приумножения толерантности и подлинного братства, которых так не хватает человечеству.

Один из важных факторов выхода человека и цивилизации из духовных кризисов Э. Фромм – как настоящий гуманист – усматривает в возрождении и приумножении способности любить. Он пишет: «В нашем обществе с его

рыночной ориентацией люди думают, что они нелюбимы, потому что не обладают достаточной "привлекательностью"... Они не подозревают, что подлинная проблема заключается не в трудности быть любимым, а в трудности уметь любить..., что способность к любви, а не имитации ее, является очень трудным делом» [5, с. 284].

Соответственно, главной задачей психоанализа, как и гуманистических религий, исследователь считает установку на содействие в обретении или восстановлении человеческой способности к любви, ведь любовь, по мнению Э. Фромма – самое важное правило жизни, и его актуальность в современных условиях, быть может, еще более ощутима, чем в предыдущие эпохи истории.

Проведенный анализ дает основания для ряда выводов. Методологический и аксиологический потенциал анализа этических векторов религиозности у Э. Фромма ценен тем, что не сводится к его сугубо теоретическим возможностям. Важное измерение его применения – в способности обеспечивать самих верующих и религиозных идеологов тем психолого-рефлексивным ресурсом, который позволит динамично продвигаться от внешних форм обрядности, поклонения, церковно-клановой «поручи» к глубинному средоточию гуманистической веры, проявляющейся в человечности, милосердии, творчестве, ответственности, самокритичности и в то же время – уверенности в своих силах.

Каждая религиозная система – это конгломерат разнонаправленных – как гуманистических, так и авторитарных – ценностных импульсов. Соответственно, идеи Э. Фромма, как и других мыслителей-гуманистов, дают дополнительные возможности верующим деятельно отмежевывать в собственной религиозной традиции зерна истинных ценностей от плевел фанатизма, фарисейства, омассовления, обретая на этой почве надежную мировоззренчески-психологическую мотивацию конструктивного личностного и социокультурного развития. К тому же, методологический потенциал концепции религиозности Э. Фромма может способствовать синергии и

конвергенции, с одной стороны, созидательных религиозно-доктринальных ценностных установок различных конфессиональных орбит и, с другой, – гуманистических идей философского мировоззрения. А потребность в такой синергии продиктована необходимостью создания действенной парадигмы преодоления кризисных явлений, свойственных духовной жизни современного человека, как в аспекте личностном, так и социальном.

Список литературы:

1. Бердяев Н. Религиозные основы большевизма (из религиозной психологии русского народа) // Русская свобода. 1917. № 16-17. С. 3-8.
2. Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. 711 с.
3. Степанов Г. Туркменбаши написал стихи // Известия. М.: 2004. № 134. С. 12.
4. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя. Минск: Попурри, 1998. 672 с.
5. Фромм Э. Иметь или быть. Психоанализ и религия. М.: Прогресс, 1990. 336 с.
6. Юм Д. Малые произведения. М.: Канон, 1996. 460 с.
7. Fromm E. *The Art of Loving*. New York: Harper & Row, 1956. 133 p.
8. Głód F. Życie religijne jako pryncypialna wartość człowieka // *Perspectiva, legnickie studia teologiczno-historyczne*. Legnica, 2011. № 1 (18). S. 77-103.
9. Kaczmarek K. Socjologia a religie, Współczynnik humanistyczny jako narzędzie wartościowania w pismach Ericha Fromma. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, 2003. 145 s.
10. Lipczyński A. Religia w psychoanalizie kulturowo-analitycznej Ericha Fromma // *Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна*: Харків: Видавництво ХНУ ім. В.Н. Каразіна, 2008. №815: Серія: Теорія культури і філософія науки. Вип. 34: Актуальні проблеми європейської філософії і культури. С. 76-79.

11. Zimnica-Kuzioła E. Główne stanowiska w psychologii religii – wprowadzenie // *Kultura i wartości*. Lublin, 2012. № 1. S. 57-70.

Сведения об авторе:

Бродецкий Александр Евгеньевич – кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры культурологии, религиоведения и теологии Черновицкого национального университета имени Юрия Федьковича (Черновцы, Украина).

Data about the author:

Brodetskyi Oleksandr Yevhenovych – Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor, Doctoral Candidate of Cultural, Religious Studies and Theology Department, Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University (Chernivtsi, Ukraine).

E-mail: stud-conf2010@mail.ru.