

Ермаков Вячеслав Алексеевич

кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры социологии и психологии
Московского государственного университета
экономики, статистики и информатики

Бажданова Юлия Викторовна

старший преподаватель кафедры социологии
и психологии
Московского государственного университета
экономики, статистики и информатики

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЙ И ХРИСТИАНСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Аннотация:

В статье показана принципиальная противоположность психоаналитического и христианского подходов к изучению человека. Приведены и сопоставлены основные антропологические характеристики человека в психоаналитическом и христианском учениях. Раскрыта феноменология антропологического искажения природы и сущности человека в психоаналитической доктрине. Основным выводом исследования явилось определение психоаналитического учения как негативной, деонтологизирующей антропологии, основанной на представлениях о сексуально-патологическом искажении природы человека и его аморальной сущности, тогда как христианская антропология представляет собой позитивное учение, утверждающее онтологическую разумность природы человека и его религиозно-нравственную сущность.

Ключевые слова:

психоанализ, христианская антропология, психоаналитическая антропология, самость, агрессия, проблема добра и зла, сознательное и бессознательное, бисексуальность, природа и сущность человека.

Ermakov Vyacheslav Alekseevich

PhD (Philosophy), Assistant Professor,
Social Science and Psychology Subdepartment,
Moscow State University of
Economics, Statistics and Informatics

Bazhdanova Yulia Viktorovna

Senior Lecturer,
Social Science and Psychology Subdepartment,
Moscow State University of
Economics, Statistics and Informatics

COMPARATIVE ANALYSIS OF PSYCHOANALYTIC AND CHRISTIAN ANTHROPOLOGY

Summary:

The article shows the principle opposite of the psychoanalytic and the Christian approaches to the study of a human being. It presents and compares the basic anthropological characteristics of a person in the psychoanalytic and the Christian teachings. The authors discuss the phenomenology of anthropological distortion of the nature and the essence of human being in the psychoanalytic doctrine. The research concludes that psychoanalytic doctrine is a negative deontological anthropology that is based on the ideas about sexually pathological distortion of human being and his amoral nature, while the Christian anthropology is a positive doctrine claiming ontological rationality of the human nature and his religious and moral nature.

Keywords:

psychoanalysis, Christian anthropology, psychoanalytic anthropology, selfness, aggression, problem of good and evil, conscious and unconscious, bisexuality, nature of human being.

В среде современных российских ученых обнаружился большой научный интерес к изучению *христианской антропологии и психологии*. С исследованиями в этой сфере выступили такие известные отечественные ученые, как *Б.С. Братусь, Ф.Е. Василюк, М.Я. Дворецкая, Ю.М. Зенько, Е.И. Исаев, И.В. Силуянова, В.И. Слободчиков, С.С. Хоружий, Л.Ф. Шеховцова* [1]. Также большое значение в изучении христианской антропологической проблематики имеют труды ученых-богословов, священников, религиоведов: *П.В. Добросельского, прот. Вадима Леонова, П.Б. Сержантова, С.А. Чурсанова* [2].

Научный поворот к исследованию христианской антропологии вызвал потребность критического анализа внехристианских антропологических учений, в первую очередь критики психоаналитической антропологии, которая по своему влиянию на общественные науки занимает сегодня, вероятно, первое место.

Актуальность сравнительного анализа антропологических учений во многом определяется мировоззренческим значением взглядов людей на происхождение, природу и сущность человека. От того, каких антропологических взглядов придерживается человек, во многом зависят его культурно-историческая деятельность, направленность личности. Поэтому возникает научная необходимость дать не только концентрированное обобщение антропологических учений, но и показать принципиальные отличия в системах антропологического знания.

В данной работе посредством метода сравнительного анализа проводится исследование двух наиболее известных антропологических доктрин – христианской и психоаналитической.

Следует отметить: сравнительный анализ христианской и психоаналитической антропологии в некоторой степени проводился в 1960-х гг. в работе А. Позова (*Авраам Позидис*) «*Основы древнецерковной антропологии*» [3]. Автор данного исследования пытался обнаружить «общие» антропологические константы в христианском и психоаналитическом подходах к человеку.

В наше время психоаналитик И. Михайлов в книге «*Новый Иерусалим. Будущее психоанализа в свете библейских откровений*» отстаивает положение о единстве библейской антропологической парадигмы и психоаналитической антропологии, позволяющей, по мнению автора, «объединить» деятельность священнослужителей и психоаналитиков [4].

При всей безусловной научной и философской значимости работ указанных выше исследователей авторы данной статьи настаивают на точке зрения принципиальной несовместимости психоаналитической и христианской антропологии. Поэтому основной целью работы является обнаружение наиболее существенных антропологических и психологических различий в рассматриваемых учениях.

«Психоаналитическая антропология возвращает человеку его портрет... – портрет демонический», – пишет проф. Ф.И. Гуренок [5, с. 360]. *Человек – это существо большое, одержимое непреодолимыми неврозами* – вот первый тезис психоаналитической антропологии. Человек принципиально катастрофичен, он «*невротичный эротоман*», – утверждается в психоанализе. Бытие человека разорвано и наполнено неустраняемыми противоречиями. С одной стороны, человека терзают «сексуальные влечения» и «преступные желания». С другой стороны, человек испытывает постоянный гнет «табуированной культуры», которая всегда грозит ему «наказанием за секс» и преступление. Культура – это закон, а страсти – это природа. Человек потому-то и болен, что он «зажат» между ними, – полагают психоаналитики.

Человек в психоанализе есть существо неполноценное, патологическое, незавершенное. Человек оказывается «*ошибкой природы*», некой выбраковкой природной реальности. Человек выступает как носитель двух несовпадающих программ – биологической и социокультурной. Собственную неполноценность, как полагал А. Адлер, человек преодолевает в развитии своей социальной составляющей. *Человек принципиально ущербен* – вот второй важный тезис психоаналитической антропологии.

В психоанализе человек не завершен и завершенным быть не может онтологически; полнота человеческого бытия, целостность, гармония человеческого существования невозможны. «Целостность не является признаком человека как особого существа..., его бытие разорвано, полно коллизий... Фрейд показал, что человек является существом принципиально нецелостным», – отмечает проф. П.С. Гуревич [6, с. 136–137].

В христианской антропологии человек рассматривается как существо завершенное, целостное, так как несет в себе целостный и завершенный «*богочеловеческий образ*». Человек задуман Творцом в вечности целостным, непротиворечивым. Однако во время своего «земного странствия» человек остается временно существом незавершенным и затем надеется на обретение в «жизни будущего века» окончательной завершенности. Человек входит в единую богочеловеческую целостность, ибо может наследовать «жизнь бесконечную». Целостность человека в христианском понимании возможна как результат *целомудрия – отсутствия греха*, преодоление «*греховности мира сего*» в свободно избираемом пути святой жизни.

Важно отметить, что христианская антропология делает акцент не на тотальном противостоянии в человеке «психического и биологического», как в психоанализе, а на их единстве. Данное единство достигается «жертвенным преодолением» своей самости и «гордыни». Человек призван преодолеть свою самость, то есть разорвать замкнутость индивидуальности, изменить себя, порвать порочный круг греховности, исцелить свой дух, преобразиться духовно, телесно и психически.

В психоанализе поднимается «*проблема самости*», но решается принципиально иначе, чем в христианстве. «*Самость*» в психоанализе – это *верховный архетип*, это психическая тотальность. В аналитической психологии К.Г. Юнга «самость» представляет собой единство «коллективного бессознательного» и «сознательного Я».

Если в христианской антропологии связанные по смысловому содержанию с понятием «самости» такие категории, как *самопознание* (ясновидение своих недостатков), *самопротивление* (осознанное сопротивление всему плохому и порочному), *самопринуждение* (принуждение себя ко всему доброму), *самоотречение* (нравственная преданность воле Божией) – это духовные категории, то в психоанализе производные от категории «самости» (*самосовершенствование, самоидентификация, самоопределение*) – это психологические и социальные понятия, имеющие иной смысл.

«Самость» в психоанализе охватывает мужское и женское начало, светлое и темное, духовное и материальное. «Самость» – это апофеоз индивидуальности и единственности.

Согласно христианской антропологии, утверждаясь в самости, человек открывает не в Боге, а в самом себе источник самосовершенствования и познания, что лишает его при этом «спасительной благодати» и ведет к духовной гибели. В метафизике христианства «самость» не есть процесс обретения и укрепления тотальной индивидуальности, а, наоборот, преодоление индивидуальности, это трансцендирование индивидуальности в «богочеловеческую бесконечность» и «всечеловеческую целостность».

Фрейд и его последователи не смогли обнаружить трансцендентность «самости». Психоаналитическая мысль не сумела дойти до понимания, что «самость» выходит за пределы всех противоположностей, за пределы противопоставления «сознательного и бессознательного» и над ними возвышается.

Христианское самопознание нацелено на метафизическое самоотречение или «уничтожение самости в Боге», на смирение всех проявлений самости. Антропологический итог и завершение эволюции самости обнаруживается в преодолении расколотости, двойственности природы человека, в слиянности нашей сотворенности с нетварностью божественного. Человек призван преодолеть свою «гордыню», очистить «сердце» от самости, скрывающей зло.

В психоанализе дело обстоит иначе. Здесь постулируется тотальная непреодолимость противоположностей человеческой природы. Если природа человека, согласно психоанализу, амбивалентна (наполнена двойственностью), то, соответственно, человек существует между онтологическими полюсами рационального добра и иррационального зла. Психоанализ утверждает онтологическую природу зла и страстей в человеке и заявляет о принципиальной невозможности искоренить и победить «зло мира сего», укорененного в глубинах самости. Человек в психоанализе не преодолевает самость, а утверждает ее в ней.

З. Фрейд, как известно, никогда не верил в возможность окончательного преодоления чрезмерной человеческой агрессивности и других патологий. Он писал лишь о частичной, рациональной корректировке и временном улучшении психологического мира человека, но не о победе над злом как онтологической и исторической данностью.

Именно в отрицании улучшения человеческой природы, в отрицании вероятности победы над деструктивностью человека и общества психоаналитическая мысль впадает в негативный психотерапевтический антиномизм. Психоанализ берется за «излечение» человека, предполагая, что, в сущности, «вылечить» человека нельзя, ибо «зло» – это непреодолимый антропологический первообраз и культурный генокод человека. В «бессознательном», по мысли Фрейда, «заключено все зло человеческой души», и человек «подавлен бессознательным» [7, с. 75]. «Бессознательное» как громадный пласт патологии господствует в психике человека. Выходит, согласно психоанализу, зло тотально укоренено в антропологической природе человека.

Христианская антропология утверждает внеонтологичность зла. «Зло... – это болезнь, поразившая душу, а тем самым все органы познания, – писал православный мыслитель. – Зло имеет свои органы чувств, это – страсти, а страсти суть болезни души. Зло и страсти принадлежат природе души; они наносят и неестественный придаток души» [8, с. 19–20]. Страсти лишают человека способности к самоопределению. Страсти представляют собой извращение духовных сил. Как отмечал преподобный Иоанн Лествичник, «зла и страстей по естеству нет в человеке; ибо Бог не творец страстей. Добродетели же многие даровал он нашей природе» [9, с. 251].

Проблема выбора добра и зла в психоанализе трактуется как социализированность человека. Добро осмысливается как рациональность, цивилизованность, но не как антропологическая сущность человека. Психоанализ утверждает: в психике человека не заложена потребность творить добро.

В психоаналитических концепциях категория «добра» как этическая и антропологическая категория не получила должного осмысления. Психоанализ не ведает *антропологической априорности добра*. Психоанализ сосредоточен на исследовании *антропологической априорности зла*. «Человек по Фрейду, – писал Э. Фромм, – это лишь поле битвы, на котором сражаются инстинкты жизни и смерти. Он не в силах решительно освободиться от трагической дилеммы: уничтожить других или убить себя» [10, с. 54].

Современному человеку представляется: утверждая жизнь в себе и в другом, ты творишь добро, разрушая жизнь, ты творишь зло. Все вроде бы естественно и разумно. А силы зла тем временем множатся и множатся. Цивилизация постоянно аккумулирует зло и увеличивает разнообразие форм зла. И самое опасное – это стирание гносеологических границ между злом и добром. Одно из проявлений «*антропологической катастрофы*» обнаруживается в том, что различение добра и зла становится недоступным для понимания большинства людей. Во всеобщем либеральном смешении и упрощении культур и народов смешиваются критерии добра и зла.

Психоаналитическое и христианское понимание природы, сущности и феноменологии зла принципиально разные. В психоанализе зло – это совокупность всех форм «бессознательно» реализуемой деструктивности. В христианстве зло – это совокупность всех форм «богоотступничества». Христианское мирознание, понимание сущности и назначения человека основаны на «духовном видении» и различении добра и зла, страстей и добродетелей, греха и святости.

Христианское мирознание не позволяет «бессознательному» вводить себя в обман, ибо «помощь Божия», заповеди и правила жизни христианина постоянно блокируют негативизм «бессознательного». В психоанализе, наоборот, все смешано, не дифференцировано. Психоанализ индифферентен по отношению к нравственной проблематике. Психоаналитик, «работая с бессознательным человека», как правило, «выдергивает» из него обнаженное зло и не ставит вопроса о преодолении и изживании открывшегося зла. И именно в этом нравственном бессилии психоанализа обнаруживается его главный духовный провал.

Христианская антропология не признает в выборе зла естественность человеческого существа. «Зло чуждо божественной природе..., разумная и свободная тварь, уклонившись от Бога, становится злой не потому, что она такой создана, а потому что ее действия противны разуму» [11, с. 23]. *Зло всегда противоестественно.* Но и выбор добра перестал быть естественным, такой выбор всегда совершается с усилием воли, настойчивостью и твердостью характера. *Апостол Павел* говорил о проблеме выбора добра и зла следующее: «*Знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех*» (Рим. 7:18–20).

Христианская антропология раскрывает нам, каким необходимо быть человеку в «здравии душевном», как человеку посредством «сотворчества Богу» преодолеть «безумство мира сего» и встать на путь «духовного преображения» и улучшения собственной природы.

Психоаналитическая антропология показывает нам, что природа человека тотальна в своем безумстве и пороке, что «из глубин бессознательного» рождает «хаос в мыслях» и что от этого происходит постоянное искажение и «помрачение сознания».

В психоанализе онтологической идеи Бога нет. В нем есть суррогат божественного, обозначенный как сублимированное «Сверх-Я». «Психоаналитическая точка зрения рассматривает идею Бога как подавленный и вытесненный «сублимат отца». Представление о Боге, религиозное чувство в целом коренится в психике человека, точнее в невротизмах, возникших на почве *эдипова комплекса*. Вытеснение и сублимация чувства ненависти к отцу приводит... к его обожению» [12, с. 21]. Психоаналитическая антропология отрицает существование Бога. З. Фрейд пришел к выводу, что «религия сводится к человеческому невроту» и что «религиозные феномены следует понимать только по образцу известных нам невротических симптомов индивида как возврат давно забытых, важных процессов в предыстории человеческой семьи» [13, с. 61–64].

Ученик З. Фрейда психоаналитик В. Райх рассматривал Церковь как «международную организацию по борьбе с сексуальностью» [14]. После работ В. Райха «Убийство Христа», «Сексуальная революция» психоаналитическая антропология развивает концепцию высвобождения «репрессированного инстинкта». В. Райх был убежден, что проблемы преступности, социального насилия, развития демократических свобод не могут быть решены без «сексуального освобождения»: свобода и сексуальное здоровье взаимосвязаны, – полагал психоаналитик.

То, что предлагал В. Райх для развития всеобщих политических и социальных прав посредством либерализации сексуальных отношений детей и юношества, явно носило психопатический характер. «Детям, – полагал Райх, – должны быть предоставлены права заниматься сексуальной игрой с другими и мастурбировать; они также должны быть защищены от господства родителей. Юношество должно иметь возможность удовлетворять свои сексуальные потребности самым распущенным образом, для того чтобы оно могло стать агентом будущих социальных изменений» [15, с. 173].

Для нас важно в небольшой характеристике идей и личной судьбы В. Райха отметить следующее. Как известно, В. Райх долгие годы проходил индивидуальный психоанализ у З. Фрейда и был его учеником. А в итоге, как отмечает *Энтони Гидденс*, «более поздние работы Райха рассматривались многими как эксцентричные идеи человека, повредившегося к концу жизни в рассудке» [16, с. 174]. На примере работ В. Райха со всей определенностью можно обнаружить, как психоаналитическая антропология, психоаналитическое понимание человека спровоцировали массу всевозможных социальных и психологических аномалий.

Психоаналитики отстаивают в своих работах тезис, согласно которому христианство «подавило сексуальность» свободного человека эпохи Античности. Отсюда следует, что все европейцы являются носителями и заложниками «подавленной сексуальности», которая требует

«раскрепощения». Психоналитики утверждают, что «либерализация сексуальности» и эмансипация гедонистических инстинктов есть путь всеобщего психологического «оздоровления» европейских народов [17].

В действительности в ходе разворачивающейся «*сексуальной революции*» провоцируется легализация и легитимация носителей различных форм девиантного и сексуально преступного поведения. Европейские парламенты законодательно утверждают права сексуально перверсивных людей. Сегодня в европейских странах гомосексуализм, транссексуализм, бисексуализм, инцест трактуются как естественные права и свободы личности и как социально допустимые формы сексуального поведения.

Представители «телесно-ориентированного психоанализа» *В. Райх, А. Лоуэн, Ш. Ференци, Ф. Александер* полагали, что в христианстве было сформировано манихейское отвращение к человеческому телу как к ловушке высших рациональных начал, как к «греховной западне» лучших человеческих побуждений и ограничений нашей свободы [18]. Более того, именно в результате психоаналитических идей в современной психологии утвердился ложный тезис о тотальном противостоянии и «расколотости» телесного и психического в человеке.

Подлинно христианское решение вопроса о соотношении *души и тела* противоположно психоаналитическому. Дуализм плоти и души (духа), подобный греческому, видят в высказываниях апостола Павла: «*Ибо плоть желает противного духу, а дух – противного плоти: они друг другу противятся*» (Галл. 5, 17). Именно об этом *Феофилакт епископ Болгарский* писал: «На основании этих слов манихеи и все подобного рода еретики говорят, что человек состоит из двух противоположных сущностей и что апостол подтверждает это настоящими словами. Но нет: он рассуждает не о сущности, но плотью называет земные помыслы, беспечные и беззаботные, а не тело, и духом называет духовные помыслы, а не душу. Земные помыслы, говорит он, противятся духовным, а духовные – земным. Итак, он признает борьбу злых и добрых помыслов, но не тела и души» [19, с. 51].

Исследователи христианской антропологии: *архим. Киприан, архим. Мейендорф, П.В. Добросельский, С.С. Хоружий, Л.Ф. Шеховцова* показали, что христианская версия «спасения» имеет в виду не только «душу как пленницу тела», но и всего человека в целом [20]. Тело в христианской антропологии понимается как «орган духа», где нравственная воля определяет не только характер и судьбу личности, но и характер и судьбу тела. Телесность человека есть подтверждение его «*богосотворенности*», где низшие, низменно-плотские начала преодолеваются и предназначены для трансцендирования в высшие «*богоподобные начала*».

В христианской традиции утверждается «примат души над телом». В психоаналитической антропологии все наоборот. «В классическом психоанализе, напротив, утверждается верховенство тела», – отмечает *проф. П.С. Гуревич* [21, с. 86]. В психоаналитической традиции, в психосоматической медицине обнаруживается нехристианское отношение к проблемам тела, в основе которого лежит отрицание взаимозависимости телесной чувственности и морали.

Психоаналитические теории «реабилитации телесности» есть в сущности теории реабилитации страстей и сопровождающих их аффектов и психопатий. Психоаналитическая трактовка телесности есть некоторый вариант господства животной инстинктивности. В христианском понимании раскрепощенная, реабилитированная и эмансипированная телесная чувственность выступает как нечто изначально асоциальное, которое должно быть подчинено моральному долгу.

Современная психология, наследующая психоаналитические тезисы о «свободной чувственности» как необходимом условии социокультурного становления личности, усиливает патологическую направленность социального развития на беспрепятственную реализацию культа тела. Христианская чувственность и телесность, пронизанные «*благодатными энергиями*», сегодня заменяются на «*безблагодатную*» постмодернистскую чувственность и телесность, пронизанные дионисическими энергиями эмансипированного эроса.

Человек в психоанализе имеет два естества, две природы. Одна природа – животная, другая – человеческая, или, вернее, искаженная целым рядом деструктивных отклонений «хищническая природа», которую мы только называем «человеческой», то есть якобы «разумной», а на самом деле пораженной «*патологическими влечениями*» в результате «подавленности сознания бессознательным».

Психоанализ призывает нас принять *концепцию изначальной, «природной бисексуальности» человека*. Человек, согласно психоанализу, принципиально бисексуален. Нераздельность, слитность «гомо-» и «гетеро-» влечений в психике человека осмысливается психоналитиками как природная данность, некая природная детерминированность и, следовательно, социальная неизбежность самоосуществления природы человека. Более того, психоанализ развивает *концепцию «латентной гомосексуальности»*, согласно которой «*одна треть мужчин*» являются

«скрытыми гомосексуалистами». «Латентный» или «скрытый» – это термины, посредством которых выражается якобы присутствующая, но «не осознанная гомосексуальность» [22].

Психоанализ не требует осуждения бисексуальности и гомосексуальности, не требует борьбы с бисексуальными и гомосексуальными тенденциями, а признает бисексуальность и гомосексуальность как нормативное сексуальное поведение. В социальной практике признание и распространение концепций «бисексуальности» и «латентной гомосексуальности» человека выглядит так, что общество должно вне всякого нравственного сомнения признать антропологическую бисексуальность как норму и дать согражданам право свободного выбора стать бисексуалом, гомосексуалом, транссексуалом или иным «*богопротивным существом*».

Вот какие чудовищные факты трансформации сексуальности в современном мире приводит американский социолог и социальный психолог *Энтони Гидденс*: «Доля “гетеросексуальных” мужчин, которые регулярно вовлечены в эпизодическую гомосексуальную активность, за последний период значительно возросла, несмотря на влияние СПИДа. По оценкам исследователей, в Соединенных Штатах около 40 % женатых мужчин в какие-то периоды своей супружеской жизни вовлекаются в регулярный секс с другими мужчинами» [23, с. 159].

Психоанализ, подчеркивая «бисексуальную двойственность» человеческой природы, усиливает тем самым негативизм самовосприятия бытия человека, объединяя «животное и человеческое», «сознательное и бессознательное», «нормальное и патологичное». Некоторое временное единство человеческого естества, полагается в психоанализе, достигается благодаря частичному разрешению, «снятию конфликта» между сознательными и бессознательными процессами. Фрейдистская модель человека постулирует неизбежность воспроизводства порочно возобновляемой динамики таких процессов, как *напряжение – неудовольствие – разрядка – удовольствие – новое напряжение и далее по кругу*.

Практика психоанализа, его мировоззренческие установки делают невозможным процесс «*богообщения*». «Бессознательное», как оно трактуется психоанализом, есть мощный океан всевозможных страстей – сексуальных, преступных, кровосмесительных, перверсивных, садистских, мазохистских, некрофильских и иных влечений. Отсюда процессы, «индуцируемые из бессознательного» психоаналитиком, работа с которыми имеет, якобы, «терапевтический эффект», включают возможность «*восхождения по духовным ступеням*».

Становится вполне очевидно, что психоаналитическая практика «*обнажения*», «выдергивания на поверхность сознания» скрытых в «бессознательном» человека патологических страстей и «*работа*» с ними противоестественны устройению души человеческой, которая в естестве своем направлена на удержание, а не на обнажение губительных страстей [24].

Страсти, выдернутые из «бессознательного», захватывают психику человека. Энергия «бессознательного» перекрывает действие «*божественной благодати*». Человек оказывается во власти влечений и страстей, которые по логике психоанализа должны быть «*взяты под контроль сознания*». Однако человеческая психика, поставленная практикой психоанализа на грань борьбы «*сознательного с бессознательным*», оказывается настолько спутанной расширенной сферой иррациональности, что сама не в силах безболезненно перейти к динамичному равновесию.

К.Г. Юнг, развивая критику фрейдистского психоанализа, писал: «Удерживая антагонистические и кажущиеся враждебными элементы в бессознательном, сознание отказывается от необходимости для своего обновления живительной силы» [25, с. 260]. «Пациент», проходящий психоанализ, страдает, мучается, ищет выхода из губительного столкновения противоположных пластов психики. В результате «пациент» заболевает именно потому, что такие части души, как сердце, разум и воля, расчленены и захвачены негативизмом бессознательной энергичности. Разум перекрывает путь к «*сердцу*» (орган души в христианской антропологии), страсти врываются в душу и парализуют волю.

Христианская антропология центрирована на исследовании таких главнейших антропологических определений человека, как его *богоподобие, нравственность, добротолюбие, сердечность, бессмертие души*. Психоанализ же сосредоточен на исследовании и культивировании в сознании человека именно того, что, согласно христианской антропологии, должно быть преодолено – это *агрессивность, сексуальная перверсивность, некрофилия, мазохизм, садизм, нарциссизм* и другие формы искажения «*богосотворенной природы*» человека.

Христианство учит преодолению «животного в человеке». Психоанализ учит примирению с «животной природой» человека. Здесь очевидна психологическая несостоятельность психоанализа, его обращенность к низшим (инстинктуальным) и инфернальным (бессознательным) пластам человеческого бытия.

В общем виде сравнительно-антропологические характеристики психоаналитической и христианской антропологии можно представить в виде таблицы.

Таблица 1 – Сравнительная характеристика психоаналитических и христианских антропологических дефиниций

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ	ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ
Человек есть патологическая ошибка природы. Человек – носитель зла.	Человек – это образ и подобие Бога. Человек – творец добра.
Тело управляет психикой. «Бессознательное» властвует над сознательным.	Сознательное (божественное) властвует над телом и бессознательными процессами.
Природа человека тотально патологична.	Природа человека божественна, но «омрачена грехом».
Самость есть высшее проявление человеческого.	Самость есть противоприродное и противобожие проявление человека.
Человек принципиально бисексуален, андрогинен и психически, и физиологически.	Господь разделил нас по полу – на мужской и женский. И никакой бисексуальности Богом не установлено.
Сущность человека есть агрессия и сексуальное насилие.	Сущность человека есть добротолубие и богоподобие.
Психика человека подавлена «бессознательным», которое деструктивно.	Психика человека преображена «благодатью» и «божественным разумом».
Неосознаваемые страсти, сексуальные вожделения и стремления к насилию правят человеком.	Борьба со страстями делает человека человеком, удерживает его от зла и управляет им.

Таким образом, антропологический негативизм, содержащийся в психоаналитической доктрине, очевиден. *Психоаналитическая доктрина базируется на негативной, деонтологизирующей антропологии*, строя свои положения на представлениях об изначальном *сексуально-патологическом искажении природы человека* и его *аморальной сущности*. *Христианская антропология есть позитивное учение, утверждающее онтологическую разумность природы человека* и его *религиозно-нравственную сущность*.

В целом, как видно из данного сравнительного анализа, психоаналитическая антропология выражает собой процессы деонтологизации человеческого бытия, расчеловечивания и раскультурирования человека, его тотальную вовлеченность в «*апостасийную*» (*богоотступническую*) форму завершения человеческой истории.

Ссылки:

1. См.: Василюк Ф.Е. Переживание и молитва. Опыт общепсихологического исследования. М., 2005; Дворецкая М.Я. Святоотеческая психология. СПб., 2005; Зенько Ю.М. Основы христианской антропологии и психологии. М., 2007; Слободчиков В.И., Исаев Е.И. Основы психологической антропологии. Психология развития человека. Развитие субъективной реальности. М., 2000; Силуянова И.В. Антропология болезни. М., 2007; Шеховцова Л.Ф. Человек в современной психологии и христианской антропологии. Саарбрюккен, 2001.
2. См.: Протоиерей Вадим Леонов. Основы православной антропологии : учеб. пособие. М., 2013; Сержантов П.Б. Исихастская антропология о временном и вечном. М., 2010; Чурсанов С.А. Лицом к лицу : Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2009.
3. См.: Позов А. Основы древнецерковной антропологии : в 2 т. Т. 2 : Апокастасис. СПб., 2008.
4. См.: Михайлов И. Новый Иерусалим. Будущее психоанализа в свете библейских откровений. М., 2004.
5. Православное учение о человеке. М. ; Клин. 2004.
6. Гуревич П.С. Проблема целостности человека М., 2004.
7. Фрейд З. «Я» и «ОНО». Труды разных лет. Кн. 1. Тбилиси. 1991.
8. Преподобный Иустин (Попович). Православная философия истины. Пермь. 2003.
9. Цит. по кн.: Митрополит Иерофей (Влахос). Православная психотерапия. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004.
10. Фромм Э. Кризис психоанализа. СПб., 2000.
11. Преподобный Иустин (Попович). Бог как Творец мира // Альманах. М., 2005. Вып. 2.
12. Назаров В.Н. Введение в теологию. М., 2004.
13. Фрейд З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. М., 1993.
14. См.: Райх В. Психология масс и фашизм. СПб. ; М., 1997.
15. Гидденс Э. Трансформация интимности. СПб., 2004.
16. Там же.
17. См.: Райх В. Сексуальная революция. СПб. ; М., 1997.
18. См.: Александер Ф. Психосоматическая медицина. Принципы и применение. М., 2004; Райх В. Характероанализ: Техника и основные положения для обучающихся и практикующих аналитиков. М., 1999; Ференци Ш. Теория и практика психоанализа. М., 2000.
19. Зенько Ю.М. Психология религии. СПб., 2009.
20. См.: Добросельский П.В. О полемических аспектах происхождения, грехопадения и цели земной жизни человека М., 2009; Шеховцова Л.Ф. Душа и тело в православной психологии: психофизиологические аспекты взаимоотношений. СПб., 2011.
21. Гуревич П.С. Цит. соч.
22. См.: Лейбин В.М. Словарь-справочник по психоанализу. СПб., 2001.
23. Гидденс Э. Трансформация интимности. СПб., 2004.
24. См.: Иоанн Лествичник. Лествица. М., 2006; Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998.
25. Юнг К.Г. Критика психоанализа. СПб., 2000.

References:

1. See: Vasylyuk, FE 2005, *Experience and prayer. Experience in general psychological research*, Moscow; Dvoretzkaya, MY 2005, *Patristic psychology*, St. Petersburg; Zenko, YM 2007, *Fundamentals of Christian anthropology and psychology*, Moscow; Slobodchikov, VI & Isaev, EI 2000, *Fundamentals of psychological anthropology. The psychology of human development. The development of subjective reality*, Moscow; Siluyanova, IV 2007, *Anthropology of illness*, Moscow; Shekhovtsov, LF 2001, *Man in modern psychology and Christian anthropology*, Saarbrücken.
2. See: Archpriest Leonov, V 2013, *Fundamentals of Orthodox anthropology*, Moscow; Serzhantov, PB 2010, *Hesychast anthropology of time and eternity*, Moscow; Chursanov, SA 2009, *Face to Face: The concept of personality in Orthodox theology of the twentieth century*, Moscow.
3. See: Pozov, A 2008, *Fundamentals of ancient church anthropology: in 2 vols.*, vol. 2: Apokastasis, St. Petersburg.
4. See: Mihailov, I 2004, *New Jerusalem. The future of psychoanalysis in the light of biblical revelation*, Moscow.
5. *Orthodox doctrine of man* 2004, Moscow, Klin.
6. Gurevich, PS 2004, *The problem is the integrity of the human*, Moscow.
7. Freud, Z 1991, "I" and "it". *Works of different years*, proc. 1, Tbilisi.
8. The Rev. Justin (Popovich) 2003, *Orthodox philosophy of truth*, Perm.
9. See the book: Metropolitan Hierotheos (Vlachos) 2004, *Orthodox Psychotherapy. Holy Trinity*, St. Sergius Lavra.
10. Fromm, E 2000, *The crisis of psychoanalysis*, St. Petersburg.
11. The Rev. Justin (Popovich) 2005, 'God as the Creator of the world', *Almanac*, vol. 2, Moscow.
12. Nazarov, VN 2004, *Introduction to theology*, Moscow.
13. Freud, Z 1993, *A man named Moses and Monotheism*, Moscow.
14. See: Reich, W 1997, *The Mass Psychology of Fascism*, St. Petersburg, Moscow.
15. Giddens, A 2004, *Transformation of intimacy*, St. Petersburg.
16. Giddens, A 2004, *Transformation of intimacy*, St. Petersburg.
17. See: Reich, W 1997, *Sexual Revolution*, St. Petersburg, Moscow.
18. See: Alexander, F 2004, *Psychosomatic Medicine. Principles and Applications*, Moscow; Reich, W 1999, *Character analyze: Technique and basic provisions for students and practicing analysts*, Moscow; Ferenczi, S 2000, *The theory and practice of psychoanalysis*, Moscow.
19. Zenko, YM 2009, *Psychology of religion*, St. Petersburg.
20. See: Dobroselsky, PV 2009, *About polemical aspects of origin, fall and purpose of human life on earth*, Moscow; Shekhovtsov, LF 2011, *Body and Soul in the Orthodox psychology: psychophysiological aspects of the relationship*, St. Petersburg.
21. Gurevich, PS 2004, *The problem is the integrity of the human*, Moscow.
22. See: Leibin, VM 2001, *Dictionary of Psychoanalysis*, St. Petersburg.
23. Giddens, A 2004, *Transformation of intimacy*, St. Petersburg.
24. See: Ioann Lestvichnik 2006, *Ladder*, Moscow; Horuzhy, SS 1998, *By phenomenology austerity*, Moscow.
25. Jung, CG 2000, *Criticism of psychoanalysis*, St. Petersburg.