

Д. П. Датурли
Э. Эдингер
В. Зеленский

К. Г. Юнг и христианство

ГУМАНИТАРНОЕ АГЕНТСТВО
АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
1999

Перевод с английского
Ю. Донца, М. Завьяловой, В. Зеленского, А. Шурбелева

Под общей редакцией
Валерия Зеленского

Даурли Д. П., Эдингер Э., Зеленский В.

К. Г. Юнг и христианство / Пер. Ю. Донца, М. Завьяловой, В. Зеленского, А. Шурбелева. Научн. ред. и послесл. В. В. Зеленского — СПб.: Академический проект, 1999 — 287 с.

ISBN 5-7331-0160-1

Данная книга собрала под своей обложкой работы аналитических психологов, посвященные анализу отношений Юнга к религии и, в частности, к христианству.

В книге «Болезнь по имени человек» Джон Даурли, психиатр-юнгианец и священник католической церкви, анализирует юнговское понимание христианских символов, юнговскую критику христианской традиции. С научной основательностью он вскрывает как силу, так и слабость христианских мифов. Особое внимание уделено истории западного духовного развития и идеям Юнга о том, что гностическая, мистическая и алхимическая традиции являются необходимым дополнением к в основном экстравертному и маскулинному идеалу христианства.

Эдвард Эдингер — аналитик-юнгианец, всеми признанный неформальный глава американской школы юнгианского анализа. Многие темы, связанные с вопросами религии и ее ответом на вызов нашего времени, сведены вместе в его самой известной книге-бестселлере «Эго и архетип» (1972), обобедшей весь культурный мир. Главы из нее и предлагаются в данном издании.

Известный российский психолог Валерий Зеленский рассматривает проблему «Юнг и религия» во всем многообразии ее аспектов, показывая, как глубинная психология предлагает новый духовный синтез.

© Информационный центр психоаналитической культуры, составление, перевод на русский язык, 1999

© В. В. Зеленский, 1999

© Гуманитарное агентство «Академический проект», 1999

© Издательская группа «Прогресс», серийное оформление, 1999

ISBN 5-7331-0160-1

СОДЕРЖАНИЕ

Джон П. Даурли

БОЛЕЗНЬ ПО ИМЕНИ ЧЕЛОВЕК

ЮНГАНСКАЯ КРИТИКА ХРИСТИАНСТВА7

Двойственность Юнга по отношению к христианству ... 8

Священный бред14

Систематическая слепота24

Как был проигран Запад28

Теопатология и христопатология55

Окончательный выбор: вера мандалы
в противоположность вере холокоста75

Об овцах и пастырях: пастырская психология
и психология пастырей90

Циклическое христианство101

Примечания109

Эдвард Эдингер

ЭГО И АРХЕТИП. ИНДИВИДУАЦИЯ

И РЕЛИГИОЗНАЯ ФУНКЦИЯ ПСИХИЧЕСКОГО127

(главы из книги)

Вместо вступления. *Валерий Зеленский*128

Иидинидуация как путь жизни131

Поиск смысла131

1. Функция символа131

2. Конкретистские и редуктивные заблуждения ... 135

3. Символическая жизнь146

Христос как парадигма индивидуирующего эго159

1. Принятие отъединенности159

2. Этическое учение165

3. Самостно ориентированное эго.....	176
4. Человек как образ Божий.....	183
Быть индивидом.....	185
1. Априорное существование эго.....	185
2. Монада и Моногенез.....	194
3. Единство и множественность.....	206
Архетип Троицы и диалектика развития.....	213
1. Три и четыре.....	213
2. Трансформация и развитие.....	223
Валерий Зеленский	
ЮНГ И РЕЛИГИЯ.....	233

Аббревиатура CW всюду в тексте книги обозначает Собрание сочинений К. Г. Юнга с соответствующими ссылками на том и параграф: The Collected Works of C. G. Jung (Bollingen Series XX). 20 vols. Trans. R. F. C. Hull. Ed. H. Read, M. Fordham, G. Adler, Wm. McGuire. Princeton: Princeton University Press, 1953—1979.

Джон П. Даурли

БОЛЕЗНЬ ПО ИМЕНИ ЧЕЛОВЕК

ЮНГИАНСКАЯ КРИТИКА ХРИСТИАНСТВА

1. ДВОЙСТВЕННОСТЬ ЮНГА ПО ОТНОШЕНИЮ К ХРИСТИАНСТВУ

Запад экстравертен... по своему религиозному складу... Экстраверсия... не может допустить существование у человека души, содержащей нечто такое, что не было привнесено в нее извне человеческими доктринами или божьей милостью. С этой точки зрения откровенным кощунством звучит утверждение, что человек несет в себе возможность собственного спасения. Наша религия никак не поддерживает идею самоосвобождающей силы духа.

К. Г. Юнг'

Последнее время психология Юнга встречает все больше понимания и сочувствия среди христиан. Люди, обеспокоенные возрождением христианского богословия и христианской духовности, верно угадывают в мысли Юнга некие главные темы, трактующие о присущем человеку чувстве крайних пределов — как небесного, так и сатанинского. И действительно, психология Юнга основывается на вере в реально существующие архетипические энергии, трансцендентные эго и в момент обладания последним убедительно демонстрирующие истину и силу как божества, так и дьявола.

В движении этих энергий Юнг различал порыв к целостности, понимаемой как уподобление и примирение многих несоединимых и враждующих компонентов личности, порыв, всегда несущий с собой более полное проникновение в мир за пределами индивидуального бытия и приятие этого мира. Этот процесс назван им процессом индивидуации. Юнг уравнивает переживание целостности с переживанием Бога и находит его выражение в

некоторых трансличных и транскультурных символах божества.

Кристиане, желающие использовать прозрения Юнга оживления собственной традиции, по достоинству нинают то высокое значение, какое придает он целостности - целостности, а не совершенству, как цели раз- ития личности — также как и его чуткое понимание внутренней жизни, которым проникнута его мысль. Им нравится прозревать в этом стремлении к целостности от- блеск Божьего замысла о человеке. Они верно понима- что интеллектуально-богословская разработка антро- пологии, которая полагает встречу человека с Богом в пределаах человеческой психики, приведет всех ищущих живого духовного опыта к более сильному и непосредст- иому переживанию Бога как целительной силы, уко- рененной в глубинах самой жизни. А если внутреннее бы- тие человека не есть то место, где он встречается Бога — в этом ему отказано религиозной традицией, — то такая Внутренняя жизнь не стоит серьезного отношения.

Людей, стремящихся включить психологию Юнга в христианский контекст, может привлекать и его уважение к символам и мифам. Известна точка зрения Юнга, что все мощные, в том числе и религиозные, символы всплывают из глубин и подаются из источников, общих всему чело- вечеству и определенных Юнгом как коллективное бессоз- нательное, но такое бессознательное, с которым человек и процессе духовной жизни продолжает сохранять связь.

Переживание общечеловеческого на этом уровне обо- страет понимание всякой символики и, что существенно, той реальности, из которой возникают символы и на ко- торую они указывают. Далее, развившаяся чувствитель- ность к символическому переживанию как таковому при- ведет к более полному переживанию символов собствен- но христианских.

При усвоении такого взгляда христианские символы не могут пониматься как посторонние, пришедшие из- вне сообщения из высших сфер и реальностей или как ис-

торические отсылки к давно прошедшим случаям вмешательства Бога в дела человеческие. Скорее они должны быть прочувствованы как отображения глубинной поступи психической и духовной жизни, помогающие человеку легче войти в ее ритмы и быть преображенным ими. Именно тогда религиозные символы и мифы и обнаружат свой мощный потенциал преображения, нацеленный на уровне психики и духовности, трансцендентные эго, исцеляя и возвращая целостность здесь и сейчас.

В пределах этих размышлений Юнг воспринимает христианский миф как великий дар человечеству. Однако более внимательное исследование его мысли в целом обнаружит немало свидетельств постоянной и последовательной критики христианства. В самом деле, он призывает верующих превзойти ограничения, и ограниченность веры — как в интересах собственного здоровья, так и в более общих интересах воспитания исторического сознания для того, чтобы сохранить человечество от саморазрушения. Короче говоря, несомненное признание Юнгом психо-духовных возможностей, заключенных в христианском мифе, определяется столь же острым осознанием недостатков последнего.

Именно из-за этой двойственности полезно будет рассмотреть те важные сюжеты мысли Юнга, которые трудно примирить с общепринятыми христианскими понятиями. Например, как уже упоминалось, Юнг совершенно недвусмысленно помещает исток всякого религиозного опыта — как христианского, так и языческого — в *область человеческой психики*, пусть даже за пределы управления и контроля эго². Из этой мысли, если отнестись к ней серьезно, следует радикальный вывод об имманентности бога или, по крайней мере, принятие такой религиозной эпистемологии, которая честно признает, что человеческое переживание божественного производно от глубинного переживания собственно человеческого. Наличие в человеческой психике органа, способного порождать богов, вполне понятно, является угрозой для такого христианства, которое все еще живет под бременем своих ре-

пигиозных проекций, понимаемых большей частью буквально и исторически.

Юнговская концепция более или менее автономного бессознательного, неумолимо, на протяжении всей истории, поставляющего в человеческое сознание целые сонмы богов, действительно заставляет задуматься об относительности такого потока богоявлений. Если человечество не только может, но с необходимостью порождает своих богов и богинь, как считает Юнг, тогда вероятность того, что один из них окажется абсолютным и исчерпывающим выражением этой человеческой способности, довольно мала. Мысль о том, что переживание божественного происходит из природной архетипической деятельности психического, ослабляет, если не делает целиком преждевременными, всякие притязания на наличие абсолютного и исчерпывающего откровения — иначе бы оно опустошило бессознательное, лишив его возможности давать выход своим религиозным энергиям в будущем. Это окончательное Слово закрыло бы путь новым сообщениям из бессознательного, вместо того чтобы стимулировать их.

В духе исследований Юнга — утверждение, что правду любого божественного откровения можно много полнее уразуметь в хоре других богов и богинь, тех, которым принадлежит голос истины в других культурах. Во многих своих письмах Юнг указывает на Иисуса Христа как на выражение Самости и соотносит миф о Христе с мифом об Озирисе, с Сыном Человеческим в книге Енох, с Буддой, индуизмом, даосизмом, мистическим направлением ислама. Он также соотносит историческую личность Христа и проекции, которые она вызывает, с фигурами Будды, Конфуция, Лао Цзы и Пифагора, хотя и допускает, что проекции, направленные на них, далеко не так мощны. Поэтому чтобы достоверно понять, что стоит за мифами и откровениями, и что ищет через них выхода, Юнгом предлагается рассмотреть всю совокупность их вариантов³.

При таком толковании разнообразного человеческого опыта богообщения истинное и окончательное откровение становится неким весьма отдаленным эсхатологическим прозрением, в котором будет преодолена ограниченность разрозненных и конкурирующих друг с другом благовестий — преодолена в пользу полноты и свободы, — так как вберет в себя все доселе существовавшие большие откровения, хотя, конечно, лишь частично.

В пределах вот такого несколько идеального, но логически неизбежного образа мыслей, и если не забираться в потусторонние материи, всякое притязание на окончательную истину является насильственным ограничением на пути развития полноценного религиозного сознания. Кроме того, иногда начинает казаться, что все притязающие на истину в последней инстанции даже и не подозревают о существовании функциональных эквивалентов в других областях человеческого опыта. Так что, пожалуй, цена, которую требуется заплатить за оживотворение и расширение человеческого духа, если следовать юнговскому смелому пониманию человеческой психики и ее религиозного начала, окажется слишком высока для людей, цепляющихся за свое, конечно же богоданное, но фрагментарное откровение как за единственное, неповторимое и всеобъемлющее.

Проблема, обрисованная здесь, особенно актуальна для трех главных монотеистических религий — христианства, иудаизма и ислама. В них три различных трансцендентных Бога — причем каждый с требованием всеобщего исповедания как залога спасения человечества, и все три с огромным количеством приверженцев — все враждебнее противостоят друг другу в мире, становящемся все меньше. Эта враждебность может быть не так очевидна в священных текстах и толкованиях богословов, но творящееся по всему миру человекоубийство во славу религии заставляет открыть на нее глаза, даже глаза, полные веры.

Перед лицом этой проблемы христианство, имея своими главными символами смерть и воскресение, должно

первым из всех монотеистических религий показать выход из тупика и по-новому утвердить себя, выйдя за пределы своей ограниченности — то есть, умереть в своем на-*i* миищем виде, чтобы воскреснуть в форме более широкого и полного сознания. Чтобы совершить этот непростой шаг, христианству нужно увидеть в себе одно, но не единственное, из воплощений (разумеется, очень ценное и мстительное) стремления человеческой психики выразить оное религиозное начало. Оно могло бы смиренно при-*i* мить свою ущербность и начать поиски недостающей демос-гности в религиозном опыте других исповеданий, или даже в прямом диалоге с источником всякого религиозного опыта — индивидуальным бессознательным.

В этом смысле вызов, который бросает Юнг христианству, и тем самым всякому, верящему в уникальность своего откровения, заключается в отказе от меньшей веры ради большей. По мнению Юнга, человеческая психика как источник исторического религиозного сознания не может не одобрить такой выбор, а может быть даже потребует его, так как в стремлении к более широкому сознанию находят воплощение глубочайшие движения психической энергии. Альтернативой же служит вечное послушание когда-то животворящему, а ныне, может быть, губительному мифу.

В более мрачных тонах Юнг размышляет о том, что человечество должно неизбежно столкнуться с этим выбором, и оно не желает погибнуть от какого-нибудь «спасительного» откровения. Ведь хотя современные религии все чаще обнаруживают свою ограниченность, они тем не менее продолжают демонстрировать цепкую силу архетипического, силу, способную вызвать к жизни такую преданность, которая с радостью бы отправила в небытие — обращая или прямо уничтожая — любую другую преданность, то есть любую другую веру, а та в свою очередь, сама облеченная ужасающей властью, коренящейся в бессознательном, готова с равной целеустремленностью бороться за обладание индивидуальным и коллективным сознанием.

Любое сколько-нибудь длительное сосредоточение мысли на главных темах творчества Юнга наводит на размышления обо всех этих вопросах. Поэтому для христианского религиозно настроенного ума небесполезно более подробно разобраться в очевидной двойственности Юнга, который может с таким восхищением говорить о христианской традиции, ее символах и обрядах, и в то же время обвинять христианство в том, что оно делает людей больными. Под этим явным противоречием скрывается, как мне кажется, весьма последовательная позиция, которая не просто бросает вызов современному христианству, но сулит человечеству такие надежды в будущем, каких не в состоянии предложить ни одна из существующих ныне религий.

2. СВЯЩЕННЫЙ БРЕД

Испрашиваю себя со всей серьезностью, не оказались бы христианские символы в гораздо большей опасности, если бы они укрывались в неприкосновенной области непостижимого и были недоступны интеллектуальному пониманию. Слишком уж легко они могут настолько от нас отдалиться, что иррациональность их обратится в шокирующую бессмыслицу.

К. Г. Юнг*

Религиозная апологетика, или апология религии, которой полны работы Юнга, напрямую связана с анализом плачевного состояния религии и врачебного искусства современной ему эпохи. Юнг был убежден, что истинная задача как религии, так и глубинной психологии, заключается в том, чтобы открыть путь к энергиям, обновляющим человеческую жизнь и делающим ее более цельной — и внутренне, и по отношению к внешнему миру.

По мнению Юнга, психологическое переживание бессознательной компенсации, со всей очевидностью рабо-

....нее на целостность, сродни переживанию Бога: и то, и другое, по сути, неразличимы. Переживание целостности психическую интеграцию Юнг приравнивает к Платону:

• Очень современная отрасль психологии — „аналитическая", или „комплексная", — видит возможность существования в бессознательном таких процессов, которые в своем символизме компенсируют недостатки и над- и сознательного восприятия. Когда эти бессознательные компенсации при помощи аналитической техники становятся сознательными, они производят в сознательном мире и психике действие такой силы, что мы вправе говорить о новом уровне сознания. Сама техника, однако, не в состоянии вызвать бессознательную компенсацию — тут мы можем полагаться только на психическое бессознательное, ну, или на божественную благодать. Слова в данном случае не имеют значения»⁵.

Исходя из этого, Юнг считал, что религиозное переживание происходит из того же внутреннего источника, и целительная сила души, и природа этого источника такова, что обязывает всякого настоящего практика — иррационального и верующего — сотрудничать друг с другом, — ведь, в конце концов, они черпают из одного колодца, сокровища в глубинах человеческой психики. Критика Юнгом и этих видов терапии — медицинской и религиозной — во многом основывалась на убеждении, что современное иррациональное искусство и традиционное западное христианство не используют целительных, то есть, восстанавливающих целостность, энергий психического.

Медицина стала технологией, набором правильных приемов, религия же — царством «священного бреда», или, что одно и то же, «нелепой ерунды». Согласившись растопить себя в рационалистическом качестве исключительного посредника для благодати и божественного глагола, религия тоже превратилась в определенную технологию — Слово Божье свелось к многословию рациональных юнговских, применяемых в богословских толкованиях.

Благодать заняла место в ряду других форм продуктивности. Религия стала глуха к символическому языку цельных религиозных энергий и по сути потеряла контакт с самими энергиями. Короче говоря, религия оказалась отрезанной от своего источника в человеческой психике, и причем, именно, благодаря рационалистическому богословскому истолкованию, как будто специально рассчитанному на то, чтобы с методичной последовательностью затемнять суть мифа, являющегося, собственно говоря, предметом толкования.

Столкнувшись с подобной ситуацией, Юнг выступил на богословскую арену — с тем, чтобы попытаться обнаружить, каким же образом миф, долженствующий быть подателем жизни, зачастую оказывался губительным для подвизающихся в постижении его смысла. Интерес Юнга к богословским вопросам, сначала продиктованный чисто врачебными нуждами, с годами приобрел характер все более настойчивого и зрелого отстаивания той точки зрения, что главные истины, затерянные ныне в путанице «священного бреда», являются, по сути дела, констатациями глубочайших движений психического в человеке в сторону человеческой и очеловечивающей зрелости. В своей работе о Троице, например, он пишет:

Многим, вероятно, покажется странным, что доктор, некогда получивший вполне научное образование, вдруг заинтересовался Троицей. Но тот, кто познал на собственном опыте, как близко и как осмысленно эти *коллективные репрезентации (representations collectives)* переплетены с горестями и радостями человеческой души, без труда согласится с тем, что главный символ христианства необходимо должен иметь психический смысл, иначе он никогда бы не приобрел смысла общезначимого и давно бы уже пылился среди прочего духовного антиквариата бок о бок с многорукими и многоглавыми богами Индии и Греции⁶.

Вполне вероятно, что юнговскому анализу разрыва церковного христианства с духовными основами жизни временами недостает богословской ясности. Многие бо-

гословы, например, провели бы различие между самим мифом — самопроизвольным и ныне каноничным откровением — и церковной догмой, являющейся тоже в равной степени каноничным, но второстепенным коллективным и сознательным отражением истинного смысла мифа. Юнг иногда опускает такие различия, но отсутствие подобных богословских тонкостей никак не затемняет его критических выкладок. Слова догма, символ и миф довольно часто используются им как синонимы⁷, и это происходит потому, что для него все или любое из них применимы для описания особого рода дискурса, наиболее подходящего для выражения общечеловеческого восприятия энергий, поступающих в сознание из бессознательного. Как бы мы их ни называли, но именно благодаря своему символическому и мифическому обличью энергии эти запечатлены огромной преобразующей силой, уводя нас в глубины, из которых они некогда всплыли в историческое сознание.

Для Юнга утрата символического восприятия была катастрофой в масштабах не только отдельной личности, но и всего общества в целом⁸. Она означала, что медицина и религия, оторвавшись от своих глубинных ресурсов, преграждали к ним доступ и для своих приверженцев. На личностном уровне это проявилось в учащении неврозов и депрессий, общем ощущении бессмысленности жизни, а социально выразилось в повальных эпидемиях новых вероучений (часто принимающих политическую окраску), поскольку бессознательное прорывалось в массовом сознании демоническими вариациями, заполняя пустоты, оставленные традиционными религиями.

Юнг считает, что реформаторское и традиционно римское христианство, постепенно отрываясь от жизненно важных корней, скрытых в человеческой психике, следуют разными путями. Возможно из-за своего протестантского прошлого он особенно суров по отношению к этой последней ветви христианства, хотя и неизменно подчеркивает положительное значение не опосредованного переживания Бога в протестантизме. В особенности это важ-

но для более тонкой настройки нравственного чувства, так как здесь не происходит снятия вины через таинства, культивируемого другими традициями.

Протестант остается с Богом один на один. Для него не существует ни исповеди, ни отпущения грехов, ни какого-либо другого искупительного *opus divinum* (божественного делания — В. 3.)... Но именно по этой причине протестант получает уникальную возможность осознать свою греховность, причем в той степени, которая вряд ли достижима для католического сознания, всегда имеющего под рукой исповедь и отпущение грехов, если духовное напряжение оказывается слишком большим⁹.

Но в то же время Юнг последовательно придерживается той точки зрения, что в своем историческом развитии протестантизм выработал богословие здравого смысла, отнявшее у человека чувство божественных глубин и взамен подсунувшее ему бесцветное общение с абсолютно трансцендентным Богом, чья тайна оказалась полностью скрытой за рациональными категориями, с помощью которых толкуется откровение¹⁰. В связи с этим он считает протестантскую традицию «крепко-накрепко связанной с патриархальной ветхозаветной традицией», но при этом болезненно оторвавшуюся от всего материнского и женского, столь необходимого для прямого контакта с бессознательным как генератором религиозного переживания.

По этой самой причине юнговская мысль в общем более благосклонна к католической традиции. Юнг высоко ценил наличествующий в ней символический аспект, то чувство таинственного, которое всегда сопутствует символу, особенно, в контексте литургии и обряда в целом¹¹. По Юнгу эти действия имеют источником бессознательное и поэтому наилучшим образом устроены, чтобы заботливо вести нас к жизнетворным ключам. Как практикующий аналитик он понимал, насколько это важно:

«Вместе с ними [пациентами, имевшими непосредственный опыт бессознательного] я переживал бурные кон-

фликты страстей, корчи безумия, отчаянное смятение и депрессии, нелепые и страшные одновременно, поэтому я отчетливо понимаю огромную важность догмы и ритуала, по крайней мере как средств душевной гигиены»¹².

Вряд ли взгляды Юнга на природу и функцию символа и обряда совместимы с современным католическим их пониманием, однако, аргумент в пользу юнговской позиции таков — подвергается или нет в католицизме богословскому осмыслению то, что происходит на психологическом уровне в символическом дискурсе и обрядовом действе, вопрос отдельный, но их бытование в любом случае реально открывает католику доступ к бессознательному, чего лишены адепты других конфессий, чьи богословские системы либо не учитывают бессознательное, либо не способны органично включить его в свою практику и верования. С этой точки зрения контакт с бессознательным, устанавливаемый через таинства, может являться конечным оправданием культа, хотя подобная трактовка, вероятно, несколько отличается от католического понимания *ex opere operate* (*действуя, воздействуя*), каковым понятием объясняется более или менее автоматическая действенность таинства.

Юнг, таким образом, призывает католичество богословски осмыслить встречу с бессознательным, которая скрыто присутствует в таинствах, и яснее представить, что она несет в себе, проникая в поведенческие обрядовые стереотипы. И все-таки, как ни превозносил Юнг идею христианских таинств, его никогда не искушало желание присоединиться к общине верующих, все еще подчиненной столь тоталитарному механизму, каким продолжает оставаться католичество¹³.

Вот по таким разнообразным причинам Юнг обвинял основные западные христианские традиции в том, что они скорее преграждают, чем открывают верующему дорогу к истинной жизни, к которой они, якобы, являются проводниками. При таком положении дел вероучительные системы отделены от реального самоосознания че-

ловечества и становятся мертвыми суррогатами жизне-творного переживания бессознательного, выраженного в символах. Юнг так пишет об этой деструктивной духовно-психической ситуации: «Оно (богословие) провозглашает доктрины, которые никто не понимает, и требует веры, которую никто не может им предъявить»¹⁴.

Психологические последствия подобных патологических концепций веры весьма разнообразны. Например, на этой почве может взрасти фанатизм, который убьет зреющее и потенциально целительное сомнение — сомнение, основывающееся на внутреннем убеждении, что если вероучение несоединимо с жизнью, то каково бы ни было его содержание, оно чуждо и, следовательно, враждебно внутреннему душевному росту и самой жизни.

Люди, которые верят, не думая, забывают, что их постоянно подстерегает их худший враг — сомнение. Там, где царствует вера, сомнение прячется в темных закоулках души. Но думающим людям сомнение по сердцу, оно служит им ступенью к большему ведению¹⁵.

Но даже когда вера как фанатизм преодолена, результаты не всегда благотворны. С утратой утешения, которое давала так называемая вера, может возникнуть чувство опустошенности и депрессия, а вместе с ними и негодование по поводу тех жертв, которые раньше приходилось приносить сомнительному Богу и его суровой морали, теперь кажущейся враждебной полноте жизни и развитию духа. Жертвы «священного бреда» очень часто оказываются в безвыигрышном положении. Они могут, сжав зубы, фанатично цепляться за нагромождение «богооткровенных истин», не находящих опытного подтверждения в их душах, разрываясь между требованиями веры и императивом своей человеческой сущности и потенциальной зрелости. Либо же внутренний напор жизни приведет их к отступничеству. На языке их бедного богословия это отступничество называется «атеизмом». Нередко оно влечет за собой вину за предательство по отношению к, быть может, единственному истинному от-

цнтению — тем более истинному, чем более оно недос-
iVНно для понимания.

Великая трагедия веры как священного бреда состоит
• том, что она требует отказа от себя в качестве условия
м< ического взросления. Это часто приводит к такой си-
паний, когда внутренне зрелая личность, отчаянно пы-
тшощаяся обрести глубинный смысл своей жизни, в сво-
ем стремлении достичь психических глубин вынуждена
блуждать в потемках, рассеять которые — задача любой
ньюровой религиозной традиции.

Слишком много встречалось Юнгу людей, пострадав-
ших от своего религиозного прошлого, чтобы он со всей
0Ч(мидностью не понял, насколько современным христи-
анским богословам и апологетам удручающе неведом тот
(I;IKT, что именно бессознательное является обиталищем
религиозного чувства и, следовательно, потенциальным
источником здоровья. Вследствие этого они не способны
Оценить и передать другим символическую и житнетвор-
ную суть своего собственного вероучения. Очевидно раз-
досадованный подобным положением дел, Юнг писал:
«Даже умные люди перестали понимать смысл и цель ис-
тины, выраженной символически, а глашатаи веры не
способны предложить объяснения, соответствующего ду-
ху современности»¹⁶. Он призывает этих «глашатаев» по-
знать, наконец, почему все-таки человечество находит
смысл в символическом дискурсе:

«Сугубая апелляция к вере есть безнадежная *petitio
principii* (ошибка в доказательстве), поскольку именно во-
пиющая невероятность выраженной символически исти-
ны и не дает людям поверить в нее. Вместо того, чтобы
речисто убеждать в необходимости веры, богословы, мне
кажется, должны сообразить, как облегчить возможность
самой веры. ... Это можно сделать лишь задумавшись о
ТОМ, а почему собственно человечеству некогда понадо-
билась столь невероятная вещь, как священные сказания,
и что означает, когда совершенно иная духовная реаль-

ность накладывается на чувственную и реально осязаемую актуальность нашего мира»¹⁷.

Размышления Юнга о том, почему человеческое общество всегда и во все времена влекла к себе невероятность «священных сказаний», привели его к радикально новому пониманию религии и ее многообразных проявлений. Он стал воспринимать религию в ее широчайшем смысле как естественный продукт деятельности бессознательного, и увидел возможность нового «естественного» богословия, которое рассматривало бы невероятные и противоречивые заявления веры как референты психологических движений в могучем процессе всечеловеческого взросления и обновления:

«Было бы обидной ошибкой рассматривать мои наблюдения как доказательства бытия Божия. Они доказывают только существование архетипического образа Бога, и это, по-моему, самое большее, что мы можем утверждать о Боге с психологических позиций. Но поскольку этот архетип очень силен и значителен, его высокая частотность появления должна учитываться в любой *theologia naturalis* (естественной теологии)»¹⁸.

В этом смысле Юнг радикально переосмыслил и по-новому применил канон Винсента, взяв в качестве опоры психо-духовную ткань человеческой жизни. Ранний богослов Винсент Леринский установил следующий критерий веры, как «то, во что верят все, везде и всегда»¹⁹. Юнг неоднократно обращался к этой формулировке, считая ее очень удачным выражением ортодоксальной психологии и используя ее в том смысле, что основные темы всех религий, будучи основаны в психике, выражают одни и те же истины, по-разному преломляющиеся в силу различных культурно-исторических условий, и их притягательная природа является причиной *consensus gentium* (общего консенсуса) или общего принятия сути этих истин.

Разрабатывая это естественное богословие и сопутствующую ему герменевтику, Юнг уделял много времени поиску оправдания религии вообще и христианства в ча-

стности, оправдания, которое позволило бы увязать, если не целиком срастить, религиозный опыт в его традиционной трактовке и современное понимание динамики психических энергий²⁰. Он прилагал немало усилий, чтобы показать, каким образом основные христианские мотивы — троичность Бога, сотворение мира, грехопадение, смысл крестной жертвы (особенно в католической мессе) — являются выражением глубочайших жизненных начал психического, ищущих конкретно-исторического воплощения в моделях личностной целостности и любви. И как таковые, эти мотивы столь же глубоко укоренены в человеческой сути, сколь глубока потребность человеческого духа творить поэзию или способность потовых желез выделять пот.

В этой позиции Юнга кроется одна из главных причин его амбивалентного отношения к христианству. Подобная точка зрения позволяла ему быть последовательным в своей оценке христианского мифа и выражать острую озабоченность по поводу его кончины в наши дни, именно потому, что в нем с такой мощью проявились всечеловеческие мотивы. Но сама высокая оценка христианского мифа как кристаллизации универсальных потенций превращает его в нечто относительное, потому что, по мысли Юнга, его значение полнее открывается в сравнении с его аналогами в других обличьях.

Таким образом, во взглядах Юнга учитывается диалектика конкретного осуществления мифа и его универсального основания в психическом, неизбежно влекущая за собой многообразие его проявлений в истории. Применительно к христианству эта диалектика может ярче осветить культурно-историческое значение мифа, в то же время освободив христианское сознание от неуместных в наши дни и даже, может быть, социально опасных притязаний на уникальность, которые истощают потенции архетипа, на который опирается миф.

В этом отношении юнговская критика христианства оказывается либо оттачивающей, либо освобождающей

христианское восприятие, либо осуществляющей и то и другое вместе, в зависимости от индивидуальной реакции, даже если не принимать во внимание более глубоких прозрений последней. Эти же индивидуальные реакции крутятся и вокруг утверждения, что христианский миф сам по себе имеет один изъян, а именно структурную односторонность, только усугубляющую болезнь, которая есть мы сами.

3. СИСТЕМАТИЧЕСКАЯ СЛЕПОТА

То, что можно назвать систематической слепотой, есть всего лишь результат того предубеждения, что Бог находится вне человека.

К. Г. Юнг²¹

Подчиняя возможность и необходимость религиозного человеческого опыта процессам архетипической деятельности психического, Юнг рассматривает архетипы в качестве боготворцов и вероучителей человечества. Большинство западных теологов видят в Боге не только источник откровения, но и подателя веры в богооткровенные истины. Таким образом, вера, или скорее дар веры, как и ее объекты, вытесняются за пределы возможного контроля со стороны человеческого эго.

Психологическая концепция Юнга проникнута сходным ощущением, но трактуемым на иной, интрапсихической основе. Он объясняет веру (в любого бога или богиню) подчинением эго нуминозной власти архетипа, находящегося вне досягаемости эго. Однако, в том, что касается приоритета божественного в диалоге с человеческим, Юнг не идет ни на какие уступки традиционному признанию божественной инициативы в деле богооткровенной и спасительной встречи с тварным. Некоторое отступничество наблюдается только в его признании трансцендентного, но опять-таки внутриспсихического, от-

кропления и человеческой способности, или необходимо-
III, уверовать в него. Те же, кто не подозревает о суще-
и копаний этого внутреннего божества, открывающего се-
Лн и I глубин человеческой психики — то есть, подавляю-
щее большинство христианских теологов — страдают, по
Юту, «систематической слепотой».

Еще дальше от пафоса основных западных богослов-
и MIX систем юнговская психология отступает по своему
луху и своем настойчивом призыве к верующим любой
конфессии прийти к осознанию внутренних истоков сво-
его божества. Правильно поняв, в каком направлении
следует искать своих богов и богинь, верующий сможет
иступить с ними в плодотворный диалог и установить но-
не Ни ни й завет, более соответствующий потребностям лич-
ностного развития и, стало быть, интересам человече-
ство в целом.

Как уже отмечалось, Юнг считает, что взывая к чело-
|к месту через бессознательное, божественное начало
имеет своей задачей личностную целостность, взаимодей-
1 и кующую с более широкими сопереживаниями (эмпатия-
ми). Это и есть «божественный замысел» о человеке, вы-
пестованный в бессознательном. Далее, по мысли Юнга,
• и кпз откликнуться на этот призыв, ведущий к более вы-
соким уровням сознания, может грозить тем же мститель-
ным гневом, который обрушивали древние боги на не-
послушные головы:

Если необходимость самопознания диктуется самой
и улыбкой, неподчинение ее требованию может привести к
фи щеской смерти... Бессознательное имеет на вооруже-
нии тысячи способов, чтобы задуть как свечу бессмыслен-
ное существование²².

Помещая человеческую предрасположенность к пере-
жиканию священного и нужду в нем в населенную богами
сферу архетипического опыта, Юнг наделяет людскую
психологию столь глубоко укорененным чувством сакраль-
ного, какое вряд ли потерпит даже сакраментальная тра-
диция христианства. Причиной тому — довольно странные

интеллектуальные экзерсисы, которые проделывают многие богословские системы, чтобы оправдать церковные прерогативы тех институтов, которым они служат. Не вдаваясь в подробности, следует указать, что упражнения эти сводятся к тому, чтобы представить человека естественно лишенным внутреннего доступа к божественному и тем самым отдать монополию на божественную благодать и возможность спасения церкви. Вместо того, чтобы увидеть в своих институтах отнюдь не единственных глашатаев бессознательного, стремящегося более полно выразить себя через многообразные религиозные формы, организованное богословие либо полностью отказывает человечеству в мифотворческих способностях, либо исключает их генезис из человеческой сферы, относя последний к сугубо трансцендентным и сверхъестественным истокам.

Преимущества подобного богословия огромны — по крайней мере, для самого института церкви. Та конкретная конфессия, на службе которой оно находится, может быть, таким образом, с легкостью представлена как защитница последнего и окончательного откровения, исчерпывающего замысел Бога о человечестве, а конкурирующим откровениям предоставлен статус предваряющих проявлений божества или вовсе идолопоклоннических суррогатов, опирающихся на сомнительные человеческие ценности. Для Юнга подобная слепота отождествлялась с крайним презрением к человеческой душе — обители божества, со-беседующего с сознанием:

«На христианском Западе человек полностью зависим от божественной благодати, или, по крайней мере, от церкви как от единственного земного, но санкционированного свыше, средства спасения...

... [В восприятии экстравертного Запада] благодать исходит извне. Любая другая точка зрения — прямая ересь. Вполне понятно теперь, почему психическое человека так недооценивается. Всякий, кто попытается установить связь психического с идеей бога, немедленно обвиняется в психологизме или подозревается в нездоровом "мистицизме"»²³.

Ш

Эту болезнь не знающего пределов трансцендентализ-
||| Юнг часто называет отгораживанием. Под этим терми-
ном он имеет здесь в виду то, что западные богословские,
м и тацителной степени, и философские, традиции пы-
пнотся отгородить человечество от естественным образом
доступного ему контакта с божеством в своей же собствен-
ной душе²⁴. Жертвы подобных попыток обрекаются на
принятие мифа и его символического языка из рук офи-
циальных посредников высшего разума, причем, в весьма
спорной трактовке. Злополучный богоискатель, запутав-
шийся в сложных выкладках небесно-земных взаиморас-
четов, вынужден ломать себе голову, чтобы извлечь хоть ка-
кой-либо смысл из дискурса, который просто-напросто не
рнссчитан на поверхностное рассудочное восприятие, все-
гда привносимое рациональным богословием в толкование
мифа.

Всякая теология, нацеленная на восстановление свя-
III иерующего с его божественными корнями, должна пой-
ти па некоторую степень принятия юнговской антрополо-
гии, смело признав внутренний мир человека исходной
точкой, из которой боги выходят на горизонты историче-
скою сознания. Привеися эта точка зрения, отдельные
традиции более спокойно отнеслись бы к тому, что они
лишь красочные фрагменты в пока еще не завершенной
мозаике инобытия — частные, но от этого не менее цен-
ные и важные выражения божественной воли, желающей
проявить себя в истории. Они могли бы с легким сердцем
ымствовать недостающие аспекты потенциального цело-
ГО, восполняя их друг у друга, а все вместе пытаться вый-
i и за свои пределы в поисках единства, превосходящего
простую сумму совокупного, сделав, наконец, экуменизм
реальностью.

Но, увы, то смирение, на которое придется пойти ра-
ди вышеупомянутого единства, возможно, представляет-
ся отъявленной ересью верующему сознанию, одержимо-
му уникальностью своего откровения, в более широкой
перспективе оказывающегося частным. С исторической

точки зрения, любая традиция, претендующая на уникальность, страдает излишней серьезностью и буквализмом в оценке себя, не облагороженными человеческим признанием общих корней всех религий в бессознательном. А при такой непримиримости, легионы приверженцев и последователей, вооруженные каждый своим набором священных бессмыслиц — более или менее невинные жертвы психо-духовной слепоты — обречены на жестокую борьбу друг с другом и со своей человеческой сущностью, в постижении которой их вера служит им скорее препятствием, чем подмогой.

Этот раскол между верой и разумом, где предпочтение отдается иррациональности веры, с юмором отразился в куплете о Троице и ее непостижимости для человеческого понимания, и тот, для кого ценность веры прямо пропорциональна ее непонятности, может с полным правом влиться в общий хор:

Как жаль, что не четыре их,
Любил бы еще больше их.

4. КАК БЫЛ ПРОИГРАН ЗАПАД

Наш западный интеллектуализм и рационализм превратились в болезнь, нарушившую наше психическое равновесие до такой степени, что оценить это в настоящее время едва ли представляется возможным.

К. Г. Юнг²⁵

Юнговский анализ западного духовного развития

За неспособностью западного сознания увидеть в человечестве его божественную сущность и сведением священнослужителями и духовными учителями вероучительных истин до уровня священной бессмыслицы крылись забвение религиозных корней и отказ от естественности,

и< полнившиеся далеко не сразу. Юнг прекрасно понимал •то, и в его диагнозе духовного обнищания современной Ийпадной религиозной жизни присутствует четкое осознание тех исторических явлений, которые привели к нынешней и опустошенности.

Юнговское прочтение истории, принимаем мы его или о і моргаем, отличается последовательностью и глубиной. Доиольно неожиданно, но тем более приятно, встретить ую историческую мысль в работах ученого, целиком lioi лощенного изучением человеческой психики. Следует «и мстить, что размышления Юнга о том, как Запад метo- iiiit-ски и плодотворно рвал связи с источниками религиозной жизни, настолько подробны и тонки, что требуют Гораздо более основательного анализа, чем тот, который предложен ниже.

Прежде чем обратиться к юнговскому пониманию исторического развития западной духовности, необходимо Истратце очертить основные направления его исторического анализа. В частности, тот общий подход, который возникает из юнговского прочтения истории и одновременно диктует его, основан на его концепции процесса, из- Юстпого как *энантиодромия*²⁶ — термин, заимствованный Юнгом у Гераклита. В употреблении Юнга это понятие имеет несколько различных, но внутренне связанных ме- Кду собой значений. Так, оно может означать, что всякий крайность неминуемо должна повлечь за собой, или превратиться в, свою противоположность. Именно данный смысл он использует, когда говорит об излишней Ёъ судочности христианской духовности, приведшей к его m і орическому отрицанию или, по крайней мере, к серь- Юному отклонению в историческом развитии. Это про- и юшло, когда человечество пыталось обрести те качества, которые христианство, в силу исторических условий, способствовавших его появлению, было вынуждено подпилить.

Однако Юнг, включив в свой дискурс представление об шаптиодромии, вовсе не имеет в виду, что история, обще-

ственная или личная, является процессом чередования крайностей. Применительно к индивидуальной и общественной жизни это понятие скорее предполагает колебание маятника между двумя крайностями, которое имеет тенденцию приближаться к универсальной и всеобъемлющей середине, способной соотносить себя с крайностями, и даже уважать их, в то же время, не отождествляясь с ними.

Позиция Юнга не лишена интереса для религиоведов, так как он выдвигает теорию генезиса самого откровения. С точки зрения динамики, заключенной в концепции энантиодромии, откровение — это то, что происходит, когда коллективное бессознательное предлагает сознанию новую истину, компенсируя его нездоровую однобокость. Такое может произойти с отдельным человеком, свидетельством чему является обращение Павла по дороге в Дамаск, или с целым обществом (обычно через посредство духовно мощной личности), с целью вернуть человека или общество к искомой середине и к более уравновешенной связанности (relatedness). Таким образом откровения, по мнению Юнга, являются не только мощными голосами бессознательного, заслуживающими самого чуткого внимания, когда бы и где бы они ни раздавались. Но кроме того, эти откровения обладают энергией, побуждающей или заставляющей человека откликаться на их призыв, внутренне меняясь под их воздействием.

В этом контексте Юнг рассматривал, например, родственные откровения митраизма и христианства, появившиеся в истории приблизительно в одно и то же время. И те, и другие проповедовали необходимость обуздания чрезмерного либидо путем душевных страданий и жертв. И настолько мощным был это выброс коллективного бессознательного в коллективное сознание, что христианская версия откровения до сих пор продолжает поставлять Западу его главного культурного героя. Юнг пишет:

Смысл этих культов — митраизма и христианства — вполне очевиден: моральное подавление животных влечений. Быстрое их распространение говорит о сильном па-

фоее искупления, который воодушевлял их первых адеп-
ііі і который мы едва ли можем ощутить сегодня. Нам
фудно даже вообразить то буйство страстей і неукроти-
мую либидо, которые клокотали на улицах императорско-
го Г'има²⁷.

С этой позиции становится понятной еще одна при-
чина юнговской амбивалентности по отношению к хри-
(і панству в его нынешнем состоянии. В своем начале хри-
і т панство предоставило человеческому духу долгожданную
компенсацию в противовес необузданному либидо, кото-
рос в древнем обществе покушалось на достоинство мно-
гих жизненных проявлений. Чтобы быть действенным, ему
самому пришлось стать односторонним. Но теперь потребность
психического, по Юнгу, заключается в том, чтобы компен-
сировать односторонность ранней христианской компенсации.

В этом отношении Юнг отмечает, что появление хри-
стианства на исторической сцене под знаком Рыб доста-
ііііі знаменательно, поскольку образ двух рыб, плыву-
щих навстречу друг другу і нанизанных на одну бечеву, не
только иллюстрирует натяжение между противоположно-
стями, существующее в христианстве, но і указывает на
содержащуюся в христианстве собственную противоречи-
вость²⁸. Продолжая ту же аллегорию, эта внутренняя про-
тиворечивость христианства предполагает дальнейшее ре-
ли гиозное і духовное осмысление, в процессе которого
противоположности, болезненно, но насущно сочетаю-
щиеся в христианстве, смогут, наконец, органично соеди-
ниться.

Было бы крайне неверно трактовать юнговские воззре-
ния в том смысле, что требующаяся теперь компенсация
за христианство примет форму бессознательного возврата
к бесчеловечным і безжалостным проявлениям либидо,
энергию которого христианство помогло преобразовать і
поставить на службу строительства западной культуры. На-
оборот, Юнг склонен думать, что в процессе компенсации
зшіюевания западного сознания сохраняются, но при этом
Судет сделана попытка вернуть заплаченную за них цену,

а именно, то витальное наполнение плотской и инстинктивной стороны жизни, к которой христианство всегда относилось с презрением. Юнг считает, что исключительно сознательная и спиритуализированная природа христианского мифа внесла свой вклад в современную болезнь личности и общества.

Здесь уместно задать Юнгу тот вопрос, который поднимает Пауль Тиллих в своих богословских трудах. Тиллих утверждает, что только символ может заместить символ²⁹, и рождение нового символа или мифа гораздо сложнее, чем может показаться на первый взгляд. Он имеет в виду, что откровения, будь они старые или новые, не являются целиком продуктом сознательной деятельности эго. Они поступают в сознание из «глубин разума», где, по его мнению, находится точка пересечения божественного и человеческого. Таким образом разум не может творить свою собственную мифологию.

Здесь взгляды Юнга совпадают с точкой зрения Тиллиха. Более того, Юнг идет еще дальше, выдвигая гораздо более смелую гипотезу замены господствующего символа новым. Если Тиллих утверждает, что мифотворческая функция человечества служит поиску «истинной человечности», которую христианин Тиллих вынужден отождествлять с мифом о Христе³⁰, то Юнг, относясь с должным уважением к богословской природе поисков человечеством своей сущности, склонен трактовать эту сущность скорее как единство противоположностей, неизменно стремящееся к своему историческому воплощению с помощью мифа и через развитие соответствующего сознания, всегда чутко отзывающегося на подобные запросы. Тиллих прозревает истинную человеческую сущность в мифическом образе Христа. Юнг же считает, что в христианском мифе отстаивается только одна из наличествующих противоположностей — духовная: поначалу, в силу необходимой компенсации, продиктованной историческими условиями. Теперь же в качестве коррективы требуется контрмиф, более широкий и непредвзятый.

Точка зрения Юнга провоцирует вопрос: каким образом и в каком направлении следует западному сознанию И(как это компенсаторное откровение, столь необходимое для духовного оздоровления человечества?

И качестве ответа из теории Юнга можно заключить, что откровение опять-таки следует ожидать из коллективной бессознательного. Откровение препровождается в вознание пророком, мучительно переживающим односторонность мифа и находящимся под покровительством " и сознательного, желающего и даже требующего от человечества целостности. Таким образом, свойственное нашему времени чувство недовольства, а подчас и негодомия, по отношению к христианству может быть предметом шиком выхода на арену энергий, которые раздвинут рамки христианства. Однако Юнг полагает, что если новый миф намерен преодолеть господствующее ныне сознание и выйти на уровень более прогрессивного человечества, то он должен не отказываться напрочь от общепризнанных истин, а суметь на новой ступени ищчески вобрать их в себя. Иначе окажется, что возникающая энантиодромия будет просто бегством в другую крайность, столь же сомнительную по своей человечности, как и предыдущая.

Если копнуть глубже, то становится ясно, что надежды Юнга на появление более человеческой и содержательной духовности основана на его вере в благие устремления бессознательного. Он уповает на то, что энергия Самости — регулирующего центра психического, направляющего над могучей стихией бессознательного — ориентирована на целостность. Но если Юнг ошибается, то возникает непростой вопрос: каковы же тогда человеческие ресурсы для достижения целостности? И если единственным источником здесь остается чистое сознание или разум, тогда все потеряно, поскольку исторические пути развития западной мысли, начиная с эпохи Просвещения, так же малообещающи, как и история организованной религии.

Не менее важная тема в юнговском анализе развития христианства — происшедший довольно быстро разрыв последнего с внутренним миром человека. Основными мотивами христианства очень скоро стали ориентация на внешний мир, догматический интеллектуализм или рационализм, и бюрократическая точность и аккуратность, продиктованные чувством самосохранения.

В своем критическом анализе, вызывающем все больше доверия в научном мире³¹, Юнг отстаивает мнение, что эти направления развития христианства как института послужили тому, чтобы отдалить тайну Бога и Христа от ее укорененности в человеческой психике, постепенно все более препятствуя ее переживанию внутри самой личности. В связи с этим он говорит об общей для христианских конфессий тенденции помещать Бога «слишком снаружи», отмечая не без иронии, что христианская традиция видит Бога везде, кроме человеческой души:

Именно так думает и говорит западный человек, чья душа, видимо, «не много стоит». Если бы дорога была ему его душа, он бы, наверное, отзывался о ней с большим почтением. Но поскольку ничего подобного не наблюдается, то мы можем заключить, что в ней действительно не содержится чего-либо ценного. Конечно, это касается далеко не всех, а лишь тех, которые, не разобравшись в своей душе, верят только «во внешнего Бога»³².

Из-за этой быстро вошедшей в обиход ориентации на внешнее, противоположные или компенсирующие тенденции стали в скором времени восприниматься как подозрительные, а потом и вовсе как еретические. Таким образом все течения, делавшие упор на внутреннем мире человека, превратились на Западе в маргинальные. Они время от времени заявляли о себе, но как-то судорожно и хаотично; слишком слабыми и неприспособленными оказались они, чтобы по-настоящему бросить вызов господствующим верованиям, которые их либо сурово подавляли, либо просто игнорировали. К этим гонимым течениям Юнг относит ранних гностиков³³, мистиков³⁴,

средневековых алхимиков³⁵, неоплатоников различного окраса от Августина до Канта³⁶. Совершенно очевидно, что взгляд Юнга на западную историю более благосклонен к платоновской, нежели к аристотелевской традиции, если считать основной темой платоновского учения органическую связь между человеческим и тем, что трансцендентно человеческой феноменологии, и что открывается в переживании этой связи.

Юнг соглашается с той мыслью, что Запад завоевала аристотелевская линия, причем по дороге лишившаяся присущего ей чувства божественного³⁷. Он неоднократно ссылается на оскудение духовного восприятия и чувствительности к движениям души, подтверждаемое девизом, часто выдвигаемым философами и богословами аристотелевского направления «Нет ничего в уме, чего не было бы в ощущениях»³⁸. По этому вопросу критический анализ Юнга чуть ли не буквально совпадает с критикой Тиллихом Фомы Аквинского³⁹. Усвоив аристотелевские взгляды, отрывающие человеческое сознание от его природного знания Бога, — пишет Тиллих, — Аквинат сначала сделал атеизм возможным, а потом и необходимым ради сохранения человеческого достоинства, по крайней мере для тех, кто восприимчив к исходящей изнутри духовности⁴⁰. Тиллих, таким образом, вправе был бы рассчитывать на поддержку Юнга в том своем убеждении, что развитие западного богословия с тех пор, как оно через Фому Аквинского познакомилось с Аристотелем, последовательно ведет к потере человеком внутреннего чувства Бога⁴¹.

От святоотеческого периода до средних веков

Юнговская критика исторического христианства охватывает период от святоотеческих писаний до ключевых моментов философской и богословской мысли девятнадцатого и двадцатого веков. Юнг дает высокую оценку ранним отцам Церкви, таким как Юстин Мученик, за их острое чувство символического и за свободное опериро-

вание символами, заимствованными из дохристианских и нехристианских источников⁴². Но, как уже говорилось, Юнг убежден, что христианство, разделившись с гностиками, духовно кастрировало себя. Однако, по мнению Юнга, то, что было отвергнуто с гностиками, вернулось потом в форме средневековой алхимии. Данное течение еще с дохристианских времен ставило своей целью духовное преобразование своих адептов, делая это по внешней форме с помощью физического процесса превращения низкого, «неблагородного» металла в золото, но на самом деле пытаясь превратить духовный свинец в нечто более драгоценное (философский камень, например).

Согласно Юнгу, к тому времени, когда начали свои опыты средневековые алхимики, человеческий дух искал уже не только радикальное духовное преобразование, но и стремился компенсировать или дополнить духовность от Христа более здоровым и подвижным духом Меркурия:

Медленно, словно во сне, в процессе многовековой аналитической работы сознание выпестовало образ Меркурия; возник символ, который по законам психологии находится в дополнительном отношении к образу Христа. Он предназначен не для того, чтобы занять место последнего и не тождествен ему, иначе мог бы служить его заменителем. Он обязан своим существованием всецело закону компенсации, а предназначение его — перебросить мостик через пропасть, разделяющую два психологических мира, отенив собой и дополнив образ Христа⁴³.

Нетрудно догадаться, что из более поздних авторов высокой оценке Юнга должен был удостоиться Августин, для которого самопознание и познание Бога — одно и то же. Юнгу близок общий пафос его *Исповеди*, в особенности то убеждение, что божественная истина открывается человеку в опытном познании собственных священных глубин как конечный итог духовного пути.

Это видение духовного пути как внутреннего развития лежит и в основе юнговского восхищения Бонавентурой, который в тринадцатом веке, идя по стопам Августина, вы-

сказывал аналогичные взгляды в своем знаменитом труде *Itinerarium mentis in Deum* (Путешествие разума к Богу). Из этой работы Юнг любил цитировать отрывок, где Бог сравнивается с кругом, центр которого везде, а окружность нигде⁴⁴. Очевидный смысл здесь таков, что Бог — это естественный центр всякой человеческой жизни, сообщающий ей чувство трансцендентного, центр, к которому эго может приблизиться, но окружить — никогда. Это же значение Юнг приписывает образам мандалы, чья динамическая составляющая указывает на один регулирующий центр, который, по мере приближения к нему, соотносит сознание с тотальностью, центром которой является сам человек⁴⁵.

Юнг в некоторых своих работах пишет, что Августин первый ввел термин «архетип» в христианский контекст⁴⁶. Иногда он поправляет себя, говоря, что у Августина присутствует только сама идея, но не термин. В ряде случаев он приписывает возникновение термина Филону, отмечая его также у Иринея и Дионисия Ареопагита⁴⁷, а иногда связывает концепцию архетипа с идеями Платона, «универсальными образами, существующими с незапамятных времен»⁴⁸. В то же время Юнг отрицает влияние платоновского мировоззрения на свою психологическую теорию, которая должна с необходимостью основываться на эмпирических исследованиях разнообразных движений и отклонений психического. Он пишет: «Если бы я [просто] постулировал архетипы, например, то был бы не ученым, а платоником»⁴⁹. И добавляет:

«Старый платоновский термин отличается от психологического только тем, что он был гипостазирован (то есть, символизирован в конкретной форме), тогда как наше «гипостазирование» есть просто эмпирическая констатация факта без всякой метафизической окраски»⁵⁰.

Иногда Юнг связывает божественную образность архетипов с хилиастическими ожиданиями двенадцатого и тринадцатого столетий. Так, например, он с симпатизирующим уважением говорит об Иоахиме Флорском, монахе ордена камальдулов, который в конце двенадцатого века предска-

зывал скорое пришествие зона или эпохи Духа⁵¹. В одном откровенном высказывании (в письме своему старинному другу священнику Виктору Уайту) Юнг чуть ли не называет себя современным Иоахимом, воспринимающим будущее развитие сознания как постепенную ассимиляцию и раскрытие своего бессознательного основания:

«Заявляя, что Христос не является завершенным символом самости, я не могу сделать его полным путем отмены. Я должен его сохранить, чтобы выстроить полный символ совершенного единства противоречий в Боге, добавив темноты к *lumen de lumine* [подлинному свету].

Таким образом, я приближаюсь к концу христианского зона и готов принять ожидавшееся Джоччино [Иоахимом] и предсказанное Христом пришествие Параклета. Эта архетипическая драма является одновременно и острой психологической и исторической драмой. В действительности мы переживаем время расщепления мира и инвалидизации (лишения духовной силы) Христа.

Но предвкушение далекого будущего никоим образом не может разрешить настоящую ситуацию... Христос по-прежнему действующий символ. Только Бог может аннулировать его через Параклета»⁵².

В этом отрывке прослеживается эсхатологическая или телеологическая направленность мысли Юнга, усматривающей общее движение истории в сторону коллективного сознания, которое бы полнее вобрало свою бессознательную основу.

Но хотя Юнг видит в течениях двенадцатого и тринадцатого веков, предвкушавших наступление третьего зона, зона Духа, могучую работу архетипических энергий, его отношение к ним достаточно дифференцировано и вполне соответствует современной научной точке зрения. Как и другие историки культуры, Юнг считает эти течения, и в особенности свойственное им стремление к «реформированному» Христу, отдаленными причинами той цепи исторических событий, которая в конечном итоге привела к полному отрицанию христианства во имя разу-

М;I. Таким образом, жажда «более чистого» христианства, которое стало бы предтечей зона Духа, породила движение, полностью отрицающее религию в традиционном ее смысле. В этой исторической перспективе стремление к более или менее существенным реформам становится при-
ми ной мощного взрыва, выразившегося в Реформации⁵³, которая в свою очередь привела к Просвещению, завершившемуся Великой Французской революцией. Последнюю Юнг воспринимает как окончательный поворот от христианства, — по сути дела явление Антихриста — кристаллизовавшийся в форме революционного обожествления разума: «Воцарение „Deesse Raison" (Богини Разума) было в действительности началом антихристианского движения, которое продолжается и поныне»⁵⁴.

В анализе этих событий присутствует критическое отношение Юнга как к протестантской, так и к католической традиции. Его восхищает непосредственное переживание «божественного огня» и нравственная тонкость, принесенные Реформацией, но печалит утрата контакта с бессознательным и его символическими выражениями, утрата, — достигшая апогея в умонастроениях Просвещения, — контакта, сохраненного католичеством, пусть (как считает Юнг) и в примитивной и неосознанной форме.

Позиция Юнга здесь смыкается с позицией Тиллиха, который призывал к «идеальному» христианству, сочетающему субстанциональную сущность католицизма (контакт с глубинами разума и основанием бытия) и протестантский принцип (иконоборческое отрицание попытки отождествить беспредельное с тем, через что оно проявляется)⁵⁵. На языке Юнга это означало бы, что идеальное религиозное, — а, следовательно, и психологически здоровое — сознание подразумевает это, питающееся животворящими энергиями бессознательного, не растворяясь в них и не фиксируясь на том или ином его подчас трагическом проявлении.

Таким образом, в отношении Юнга к Просвещению нельзя видеть только сугубое неприятие последнего. Скорее точка зрения Юнга сводится к тому, что завоевания Просве-

щения не следует отбрасывать, но лишь умерить, восстановив связь с бессознательным. И сделать это надо для того, чтобы наше современное «научное» сознание не стало либо стерильным, либо одержимым теми же самыми энергиями, — только в иной форме, — которые Просвещение, казалось бы, изгнало из человеческой сферы, ударив по самым отворотительным сторонам организованной религии.

Юнг предупреждает, и иногда довольно настойчиво, что если не произойдет восстановления связи с бессознательным, западная цивилизация может попасть в ловушку своего же урезанного и искаленного сознания, оказаться в опасном невежестве относительно тех легко поддающихся манипуляции сил, которые кроются в глубинах сознания. Избавившись от наиболее подавляющих качеств старой религии, Запад может впасть в религиозность, намного более демоническую, чем предыдущая, в виде всяких «измов» и идеологий, которые всегда заполняют пустое место, образуемое, когда разум начинает высокомерно думать, что может не считаться с порождающими религии функциями человеческой психики.

Не лучше ли, размышляет Юнг, признать архетипическую основу современных социо-политико-экономических мифов, таких как марксизм, фашизм и капитализм, осознав истинные размеры их власти над умами людей, чем принимать их за чистую монету и надеяться, что они апеллируют к разуму и науке. Последнее грозит воцарением религиозности, еще более коварной и враждебной для индивида, поскольку в новых мифах энергия веры действует менее очевидным образом, нежели в предыдущих, формально религиозных, конфигурациях.

Действительно, по предположению Юнга, число жертв политических вероучений двадцатого века, равно, — если не превосходит, — количеству погибших в результате крестовых походов, инквизиции и священных войн, последовавших за Реформацией. Юнг пишет: «Даже средневековые эпидемии бубонной чумы и оспы не погубили столько людей, сколько полегло их в результате враждебного

расхождения во взглядах в 1914 году или было брошено на шпаль политических „идеалов" в революционной России»⁵⁶. Таким образом, призыв Юнга искать основы веры Д безднах человеческой души не лишен социальной значимости. Поскольку именно в психических глубинах совершается этот самый *auto-da-fe* (акт веры)⁵⁷, прежде чем выступить войной на весь мир; не там ли с помощью сознания возможно смягчить те или иные религиозно-исторические отреагирования.

Юнг не только указывает на социальные и политические мифы как на проявление непреодолимых архетипических энергий, но и говорит о том, что всякая философия, и (ж а она властвует над умами своих приверженцев, есть то-
IV выражение архетипической реальности⁵⁸. Многочисленные философские течения становятся в некотором роде *encillae psychologiae* (служанками психологии), помогающими и доносить до сознания бессознательные начала, овладевающие умом философа, преданного своей философии⁵⁹. В лом проявляется гуманистическая относительность юнговской мысли. Современные философские системы, точно так же как и социальные учения нового времени, это вполне адекватные, но частные выражения внутреннего потенциала человечества. Если бы последователи таких систем и учений взглянули на происходящее с этой точки зрения, то их учения предстали бы перед ними как соразмерные и таимодополняющие элементы, как дары из сокровищницы бессознательного, ищущего более полного выражения, чем это возможно через одну отдельно взятую систему.

В этом отношении учение Юнга содержит критерий различения философских и богословских систем, либо способствующих развитию сознания, либо несущих вред или даже, в конечном итоге, отрицание *всякого* человеческого развития посредством уничтожения самого человечества. Критерий этот основан на прояснении того, ведет ли данный образ мыслей, будь то в сфере религиозной, философской или социальной, за собственные пределы к роднику психических энергий, работающих на сбалансир-

рованную ревитализацию и эмпатическое расширение, или нет. Те умственные модели или паттерны мысли, которые сводят когнитивные и эмоциональные возможности человека к области одного лишь сознания, естественно должны восприниматься как враждебные человеческой жизни, калечащие ее полноту и, особенно в нашем столетии, ведущие к массовой одержимости. Эта одержимость становится настоящей угрозой, если сознание отказывается признать наличие властолюбивых бессознательных сил (раньше звавшихся богами), манипулирующих сознанием с тем большей свободой, когда оно отказывается признать их действенность.

На другом полюсе данный критерий отвергает и те направления мысли, которые проецируют человеческие возможности за пределы психического, в реальность богобытия, действующую в полном онтологическом и эпистемологическом разрыве с человеческой психикой. Вторжение богов и богинь в психическое, не подозревающее об их вечном в нем присутствии, может быть только враждебным по своему действию, подобно внедрению инородного вещества в живой и самодостаточный организм. В использовании подобной нормы открывается существо юнговской мысли, последовательно борющейся с обесцениванием человеческих возможностей и сведением их просто к разуму или сознанию, как это происходит в безоговорочно трансцендентных системах.

Схоластика, мистицизм и алхимическая традиция

Если следовать за ходом юнговских рассуждений на тему западного духовного развития с конца Средних веков, не трудно понять его резкое отвержение схоластики за ее несоответствие потребностям современного сознания, объясняющееся тем, что схоластика разрабатывалась в период, когда человеческое знание еще не признало и не осмыслило наличие бессознательного⁶⁰. Хотя Юнг положительно относится к пантеизму, вносящему некоторую жи-

пость в францисканскую традицию (особенно у Франциска Ассизского и Бонавентуры)⁶¹, он призывает современную религиозную мысль найти общий язык с глубинной психологией, подобно тому как средневековые мыслители пришли к соглашению с Платоном и Аристотелем, вообразив их наследие в свои учения. Таким образом, современная философия, не имеющая представления о бессознательной основе, из которой произрастают философские учения, и богословие, не ведающее о бессознательных корнях мифа, чью ниву оно воздвигает, окажутся жертвами бессознательной одержимости и невольно станут распространять свою собственную бессознательность.

В силу своего убеждения, что религиозный опыт изначально выступает как прямое и мощное переживание бессознательного, и поскольку он верил, что этот опыт является существом мистической традиции, Юнг выказывал неизменное почтение и интерес ко всем формам мистических проявлений и переживаний. В его работах весьма часты ссылки на мистиков — Мейстера Экхарта⁶², Якова Беме⁶³, Ангелуса Силезиуса⁶⁴ и Николая Флюенского⁶⁵ — людей, непосредственно испытавших силу бессознательного и напрямую переживших естественное религиозное чувство, всегда присутствующее в таких глубинных переживаниях. Если бы эти открытия заняли достойное место в богословских изысканиях, тогда общепризнанной стала бы обязательность для любого богословия в живом опыте общения с началами, помещенными Юнгом в область бессознательного; более того, такое богословие постоянно бы животворилось новым осознанным и отрефлексированным переживанием.

Все это так непохоже на современную богословскую практику, которая зачастую является просто попыткой сознательной оценки и осмысления чужого опыта, рассматриваемого как поставляемый сознанием, хотя и малодоступный, материал. Кроме того вреда, который наносит подобная деятельность, она открывает весьма не радужные перспективы предсказаниям Юнга относительно того, что

если христианству и суждено воспрять духом и открыть народам новые животворящие истины, оно предварительно должно само восстановить в себе те качества, которые возникают только от непосредственного контакта с бессознательным.

Важность непосредственного переживания в преображении личности, проповедуемая алхимиками, привлекала Юнга к алхимической традиции. Он рассматривал ее как средневековое предвосхищение преобразующей силы бессознательного, о которой говорит современная психология.

Некоторое время Юнг думал, что автором алхимического трактата *Aurora consurgens* являлся Фома Аквинский. Хотя в целом Юнг находил учение Фомы «не занятым»⁶⁶, он предполагал, что Фома написал эту работу после своего видения незадолго до смерти⁶⁷. Позднее Юнг отбросил эту гипотезу⁶⁸. Фоме Аквинскому пришлось бы слишком сильно изменить свои взгляды и настрой мыслей, чтобы от холодной и надменной логики *Summa theologiae* (*Суммы теологии*) перейти к напряженному эмоциональному и почти невнятному языку алхимических писаний, характерному для *Aurora consurgens*.

Но тот факт, что Юнгу могла прийти в голову подобная мысль, свидетельствует о сомнительности понимания им точки зрения Аквината, касающейся, например, такого важного вопроса, как трансцендентность Бога, превращающая непосредственное переживание Бога в нечто совершенно невероятное, что подтверждается отказом Фомы от онтологического доказательства бытия Божия. И действительно, та пропасть, которую Аквинат воздвигает между божеством и человеческим сознанием, представляет крайнюю антитезу утверждению Юнга, что бытие Бога и человека пересекаются в человеческом сознании, и что нельзя провести различие между реальностью Бога и человеческим переживанием Бога. Как говорилось выше, Юнг фиксирует это переживание в воздействии бессознательного на эго. Будь Юнг достаточно последовательным, он бы осудил Аквината вместе с Аристотелем как главных

виновников разрыва западного сознания со своими психическими истоками.

В одной из своих основных работ об алхимии, *Mysterium Coniunctionis*, Юнг описывает процесс алхимической трансформации как действие, полное сурового аскетизма и направленное в сторону сознания, которое, будучи полностью преображено, начинает диалектически воспринимать свое единство с основами бытия и всеобщего сознания. Так Юнг интерпретировал алхимическое понятие *unus mundus* (мир единый⁶⁹). Образ мышления, возникающий в результате алхимического процесса, он сравнивал с западной идеей взаимопроникновения микрокосма и макрокосма⁷⁰. Используя свою концепцию синхронических связей («акаузальный связующий принцип»), Юнг приходит к убеждению, что всякое заключенное во времени и пространстве эго имеет выход на тотальность макрокосма через микрокосм индивидуального бессознательного. Эта теория, выдвигавшаяся алхимиками и сформулированная Юнгом в его работах о синхронии (которую он в свою очередь связывал с современной физикой), предполагает общее основание или коллективное бессознательное, из которого возникают индивидуальные центры сознания. Наличие общего основания позволяет индивидуальным центрам сознания в конце концов воссоединиться друг с другом в паттернах эмпатической активности (intensity).

В общей духовной и интеллектуальной атмосфере своего времени Юнг видел себя одиноким борцом за идею такого общего субстрата. Последний, как далее размышляет Юнг, стремится реализовать себя в более полном слиянии с индивидуальными центрами сознания и, таким образом, установить паттерны более глубокой связанности с собой и другими. В историческом разрезе эта философская позиция исчезла после Лейбница и Арнольда Гелинкса (Geulincx)⁷¹. Алхимия, в свою очередь, превратилась в химию: идеи единства, бережно лелеемые алхимиками, растворились в прозе и бессмыслице современного эмпиризм-

ма, а действительность свелась к тому, что можно наблюдать и измерить. Религия тоже погрязла в буквализме и, утратив символическое восприятие мифа, оказалась не на высоте в своем противостоянии науке.

Кант, Гегель и современное богословие

Поскольку бессознательное никогда нельзя полностью нейтрализовать, тем более таким слабым средством, как сознательное отрицание, Юнг указывает на некоторые современные богословские и философские системы, в которые бессознательное проникло даже вопреки сознательным установкам их авторов. Так, Юнг часто сравнивает свою позицию со взглядами Канта⁷². Маловероятно, что Кант — по крайней мере Кант, автор «Критик» — счел бы это за комплимент, но во всяком случае притязания Юнга вполне заслуживают внимания, так как могут прояснить выдвинутую им идею, что некоторые философские течения девятнадцатого века предвосхитили открытие в 20-е годы нынешнего века явления, которое современная психология именует бессознательным.

Современному естествознанию оставалось только обездушить природу путем так называемого «объективного» познания материи.. Впервые эта тенденция проявляется уже у Лейбница и Канта, а затем в еще большей степени у Шеллинга, Каруса и фон Гартмана; наконец, современная психология отбрасывает последние метафизические притязания философствующих психологов и ограничивает идею психической экзистенции исключительно психологическими высказываниями — или другими словами, ее психологической феноменологией⁷³.

Юнг основывает предположительное сходство собственной и кантианской систем на своем учении об архетипах. По мысли Юнга, архетипы функционируют аналогично структурам разума Канта, которые контролируют человеческое познание и поведение. Подобно кантианским формам и категориям, архетипы есть непознаваемые ве-

щи в себе. Они познаются только в своих продуктах, таких как сновидения, символы, мифы и религиозные переживания. Отсюда следует, что о существовании этих архетипических реальностей, лежащих, по Юнгу, в основе мифического опыта человечества, можно заключить только из частных проявлений этого опыта в их целокупном единстве и многообразии. Но, будучи познаваемы только через свои проявления, архетипические начала структурируют самые интенсивные и определяющие формы восприятия, а именно, символ и миф, а также ритуал, актуализирующий миф для тех, кто участвует в его пере-разыгрывании. Таким образом, и Юнг, и Кант, по мнению самого Юнга, предполагают существование неких структурирующих сущностей, которые определяют наш образ действия и познания⁷⁴. Далее, эти сущности выводятся из реального знания и поведения, которое они порождают. Следовательно, архетипы Юнга контролируют наше глубинное восприятие и ритуальное поведение точно так же, как кантовские категории определяют возможность и реальность нашего познания и этического поведения.

Юнг утверждает, что символ — это знак и феноменальная реализация ноумена или архетипа, непознаваемого в себе, но по-видимому неистощимого на сознательные проявления⁷⁵. Хотя Юнг иногда ссылается на докритическую работу Канта о психологии⁷⁶, он, в конечном итоге, строит свою заявку на сходство с Кантом только на аналогии своего учения об архетипах как структурирующих началах психической деятельности и ее проявлений и кантовской теории форм, обуславливающих познание и нравственное поведение.

Если признать правомерность такого сравнения, то все-таки создается впечатление, что, в действительности, юнговское толкование функционирования архетипов более всеохватывающе по отношению к человеческой тотальности (totality), чем интерпретация Кантом различных категорий мышления и нравственности. Это можно объяснить тем, что в свою оценку нуминозного или богородящего

го начала, сопутствующего архетипическому переживанию, Юнг включает аффективную компоненту, которая может порождать привязанность, функционирующую подобно религиозному переживанию, и также требовать ритуального выражения. Такое упоминание о человеческом переживании, более включающем в себя эмоциональные запросы, в позиции Канта отсутствует или, по крайней мере, не озвучено, если не считать некоторой имплицитной нуминозности, присутствующей в нравственном императиве: «Ведь, несмотря на грехопадение, повелительные слова о том, что мы *должны* стать лучше, продолжают неумолчно звучать в наших душах»⁷⁷. Находить в кантовских рассуждениях о нравственности религиозную основу значит превратить значительную часть его теоретических выкладок в моральную или этическую форму онтологического аргумента (что и делают некоторые последователи Канта)⁷⁸.

Действительно, если в основе кантовского взгляда на нравственность лежит нуминозное переживание воздействия некоего «должно» на сознание, тогда сравнение с Юнгом становится еще более правомерным, ведь в этом случае оба они основываются в своих рассуждениях на описании структур, которые не только предшествуют сознанию, но и способны внушать эго религиозное чувство или религиозный императив.

Нужно отметить, что Кант был одним из тех первых творцов-ваятелей современного мировоззрения, кто заговорил об «архетипическом» человеке⁷⁹. Хотя его трактовка ограничена концепцией нравственно совершенного человека, ее нельзя назвать несовместимой с учением Юнга, так как из нее следует, что для Канта нравственность является в некотором смысле нуминозной реальностью. Распространив концепцию нуминозного за пределы нравственного совершенства и включив ее в понятие целостности, Юнг в этом смысле превзошел Канта, хотя он и признает, что изучение Кантом объективных структур, кроющихся за человеческой субъективностью, предвосхитило его открытия.

Короче говоря, исследование Юнгом глубин внутреннего мира человека может по праву быть названо продолжением кантианской линии, но оно шире в том отношении, что Юнг обнаружил там такие богатства знания, которые, признавая нуминозную силу нравственного опыта, выходят за ее пределы, стремясь к более грандиозной задаче становления целостности.

Работы Юнга содержат и ряд ссылок на Гегеля. Как и другие историки философии, он воспринимает Гегеля как основного оппонента Канта и противника тех ограничений, которые накладывал Кант на способность разума познавать Бога. Отношение Юнга к Гегелю весьма неоднозначно. В самых пространственных высказываниях на тему Гегеля, приведенных в своем собрании сочинений, Юнг называет его напыщенным мудрецом, который в ответ на смиренное принятие Кантом ограниченности человеческого разума выдал грандиозную картину мирового духа и путей саморазвития последнего в истории⁸⁰. Временами Юнг даже проговаривается насчет патологического подтекста «невозможного языка» Гегеля и его пристрастия к неологизмам. (Хайдеггер также находился под подозрением по сходным причинам)⁸¹.

Однако, и у самого Юнга можно найти мысли, не столь уж далекие от умозрений Гегеля. В одном из своих писем Юнг называет Гегеля дилетантом от психологии, а самого себя в равной степени «несостоявшимся (manque) философом»⁸². С откровенностью, свойственной эпистолярному жанру, Юнг в письмах отчетливее, чем где-либо, высказывается по поводу философской и метафизической подоплеки своих психологических построений, — факт, который он склонен отрицать в своих опубликованных работах, возможно, чтобы избежать нападок со стороны «научного сообщества» и наиболее проницательных богословов, напуганных возможными последствиями влияния его психологии на богословскую трактовку трансцендентности. В другом, более позднем письме, Юнг допускает возможность того, что созвучие его мыслей с мыслями Гегеля

может оказаться даже глубже, чем он подозревал, хотя по-прежнему отрицает прямое и осознанное влияние Гегеля на свою работу.

«Не может быть и речи о прямой зависимости... но существует замечательное совпадение между некоторыми принципами гегелевской философии и моими открытиями в области коллективного бессознательного»⁸³.

И действительно, Гегель и Юнг одинаково понимают абсолют как нечто осуществляющее себя через сознательный конфликт в истории. Оба они считают, что более высокие и более содержательные состояния сознания достигаются в процессе назревания (конstellации) и последующего разрешения конфликта (что является краеугольным камнем юнговской психологической мысли, его трактовкой сути невроза). Они разделяют и ту точку зрения, что энергии, задействованные в конфликтной ситуации, гораздо объемней, чем те конкретные участки индивидуального или коллективного сознания, в которых, собственно, и происходит сам конфликт. В этом смысле оба ученых радикально признают непосредственное и естественное участие абсолюта в поступательном движении сознания — таким образом то, что предшествует историческому сознанию, участвует в его свершении через посредство исторических процессов. И Гегель, и Юнг верят, что на человечество возложена историческая задача привести к полноте сознания свое божественное начало и тем самым искупить противоречивость, наличествующую в этом начале.

Основное различие между Юнгом и Гегелем заключается в том, что для Юнга местом действия религиозного конфликта, переживаемого и разрешаемого на благо более полного и гармоничного единства, является внутренний мир человека, тогда как Гегель полагает, что ареной, на которой воплощается и движется к своему разрешению противоречие в основании бытия, является внешнее историческое противостояние. Возможно, владея одной и той же истиной, оба мыслителя правы, но каждый прав по-своему, рассматривая эту истину в ее разных, взаимодополняющих аспектах. Однако, в наш ядерный век, когда по-

пытки разрешить конфликты вовлекаемыми внешними силами могут иметь вполне катастрофические последствия, и если предположить, что сохранение человечества есть некая ценность, не требующая доказательств, то в таком случае юнговский императив, требующий разрешения религиозного противоречия в таком виде, в каком оно проявляется в жизни и душе отдельного человека, а не на поле битвы, становится основной стратегией общества, заинтересованного в своем выживании.

Что касается более поздних течений в истории мысли, здесь опять налицо последовательное предпочтение Юнгом тех традиций, которые предусматривают органическое вхождение абсолюта в ткань человеческого существования и сознания. Хотя ему и странна мысль, что он, может быть, сознательно или бессознательно, обязан романтизму и идеализму девятнадцатого века⁸⁴, но в цитатах из Шеллинга и некоторых его современников Юнг находит мысли, предугадывающие позднейшее экспериментальное открытие бессознательного⁸⁵. И хотя он видит в святом Ансельме и других, замороженных притягательностью онтологического аргумента, тип духа, особо чувствительный к абсолюту и силе универсалий⁸⁶, трудно не признать в самом Юнге последовательного сторонника этого направления. По его собственной характеристике Юнг считал себя одаренным — или наделенным проклятием — особой восприимчивостью к тем силам, которые, главенствуя над эго, преобразуют жизнь, — неважно, к лучшему или к худшему⁸⁷.

То, что за юнговским прочтением истории мысли стоит ощущение непосредственного присутствия богов и богинь, очевидно и по его резкому неприятию современных интеллектуальных течений, нечувствительных к близости божества. Так, попытки Кьеркегора восстановить смысл неорганичной трансцендентности, оторванной от человека и обнаруживающей себя в единственном и последнем вмешательстве Бога в историю через Христа, рассматриваются Юнгом как форма невроза, неизбежно маячащего на перспективе неограниченной трансцендентности. По Юнгу, внимание Кьеркегора к этому единственному бо-

жественному откровению, хотя оно по общему признанию и служит неотразимым оружием против гегельянского чувства имманентности, мешало ему прислушаться к собственному внутреннему диалогу и закрывало ему ту часть жизни, где по-настоящему возможна встреча с Богом:

«То, что Кьеркегор нашел столь живой отклик именно по причине своего невроза, вовсе не удивительно, поскольку он избрал отправной точкой своей мысли характерно протестантскую концепцию Бога, общую для большинства протестантов. А для них его заботы и его хныканье совершенно приемлемы, потому что служат той же цели, что служили и ему: все вопросы можно решить в кабинете, а следовательно нет необходимости решать их в жизни. От нее одни сплошные неприятности»⁸⁸.

Поэтому, «когда Бог явился ему в образе Регины, — пишет Юнг, — он пустился наутек. Слишком ужаснула его необходимость подчинить свое самоволие любви другого»⁸⁹.

По тем же причинам Юнг критически относился к работам Карла Барта. Концепция «совершенно другого» Бога вызвала у него недоумение по поводу того, каким образом божественное начало, столь далекое от человека, может вступить с ним в творческий диалог⁹⁰. Подобно Тиллиху и до некоторой степени Тейяру де Шардену, Юнг спрашивает, может ли Бог, не присущий (intrinsic) внутреннему миру человека, обратиться к нему, и при этом не уничтожить его. Таким образом, основная направленность юнговской психологической мысли, как она преломляется в его восприятии истории, родственна панентеизму Тиллиха⁹¹ и созвучна откровенному призыву Тейяра к христианскому пантеизму⁹², который мог бы вдохнуть в христианство более живое и энергичное религиозное чувство.

В силу этого психологическое учение Юнга становится своего рода мерилем и пробным камнем для множества христианских богословских течений и умонастроений. В свете юнговской критики западной духовности, христианские нео-теологии последних 150 лет можно рассматривать как несмелые попытки отмежеваться от тех современ-

ных течений, которые ищут связи между психологией, философией и религиозным опытом. На первом Ватиканском соборе (1870) римское католичество в ответ на эти тревожные тенденции, как в философско-богословской, так и в политической сфере, предало анафеме романтико-идеалистическую философскую традицию, которая, как безошибочно рассудила церковь, содержит мысль о естественной близости Бога к человеку, а значит и угрозу для церкви, претендующей на роль единственного подателя истины и искупления⁹³. Церковь объявила своего главу непогрешимым — нелепость, которую либеральные католические богословы не смогли загладить даже после столетних добросовестных стараний⁹⁴.

Католицизм конца XIX века искал прибежища в XIII веке, навязывая католической богословской и философской мысли доктрины Фомы Аквинского, в новом виде получившие название неотолизма⁹⁵. Рожденный таким насильственным образом, неотолизм был вынужден отвечать задним числом на выпады Канта, отрицавшего многие из центральных утверждений неотолизма, например, предполагаемую способность человеческого ума доказать бытие Бога. По Юнгу, сознание, чувствующее нужду в таком доказательстве, тем самым обнаруживает странную бесчувственность к естественно присущему человеку ощущению божественного, но I Ватиканский собор посчитал, что такая способность ума нуждается в официальном подтверждении, и включил его в свои декларации⁹⁶.

В современной протестантской традиции ту же роль сыграла неоортодоксия Карла Барта. Возможно, если бы не она, протестантизм не укрылся бы от жизни после окончания Первой Мировой войны. Но и он предал анафеме романтико-идеалистическую традицию, особенно в том ее виде, в каком она предстала в работах Шлейермахера, высоко ценимого Юнгом, но крайне нелюбимого неоортодоксами⁹⁷. Вместо Папы неоортодоксия приписала непогрешимость Священному Писанию, убежав от современности в шестнадцатый век.

Сегодня неотомизм и неоортодоксия потеряли значительную долю своей притягательности из-за таящейся в них опасности личностного, интеллектуального и психодуховного ущерба, которым чреваты подобные стратегии бегства во имя сохранения традиции. Сама идея непогрешимости, равно как и притязания на исключительную и исчерпывающую истину со стороны одного какого-либо человека или книги, справедливо возмущают человеческий дух, тем более, когда подобные притязания склонны замутнять или даже полностью блокировать естественное религиозное чувство, присущее человеческой душе, а, следовательно, и стоящие за ним целительные силы бессознательного. Особый гений Юнга сказался в том, что он сумел призвать сознание двадцатого века к переживанию этих реальностей — призыв, оставшийся незамеченным или устранившим религиозные организации его времени, хотя именно ему они были обязаны своим возрождением.

Внимательно вглядываясь в болезненные проявления этих тенденций у своих пациентов и у людей, причастных к церковному служению, Юнг поневоле должен был основательно ознакомиться с историческим развитием западной духовности. Ему пришлось основательно вникнуть в патогенные свойства метафизических и теологических допущений, конституирующих наблюдавшуюся им болезненную ситуацию. В своих размышлениях он пришел к заключению, что психика и душа западного человека потеряли соприкосновение с целительным божественным началом, лежащим в основе человеческой жизни. В исторической перспективе все те, кто осознавал присутствие этого начала и его мощь, — зачастую вынеся это знание из личного опыта, — оказались за гранью респектабельности. Как практикующий психоаналитик Юнг считал, что невроз, особенно случающийся во второй половине жизни, не «излечивается» без развития или открытия заново религиозного чувства, под которым он понимал не приобщение к какой-либо конфессии, а скорее

«отношение, присущее сознанию, претерпевшему изменение под воздействием переживания нуминозного»^{9*}.

В завершение можно сказать, что юнговское прочтение истории само по себе является достаточным аргументом для пересмотра и выдвижения на авансцену тех традиций, которые указывают на естественное присутствие в психическом начала, привычно называемого Богом, — целительного и животворящего источника, питающего человечество. Это положение включает в себе немалую трудность, поскольку церковь объявила многие из упомянутых течений еретическими. Но как в жизни личности приобретение целостности требует рассмотрения и сознательной переработки тех психических элементов, которые были до этого изгнаны или подавлены, точно так же в жизни церкви и общества исцеление может зависеть от обретения «камня, который отвергли строители», — отвергли во имя бесплодной и стерилизующей ортодоксии.

Таким образом, если в маргинальных традициях, подобных мистицизму в его ортодоксальных и неканонических формах, можно обрести нечто, способное вдохнуть в церковь новую жизнь, то мудрым шагом со стороны церкви было бы восстановить утраченное. Во всяком случае, по мнению Юнга, такой шаг мог бы значительно облегчить болезнь, которой является сам человек.

5. ТЕОПАТОЛОГИЯ И ХРИСТОПАТОЛОГИЯ

В эмпирической самости свет и тень образуют парадоксальное единство. В христианском же представлении архетип безнадежно расколот на две непримиримые половины, что в конечном итоге ведет к метафизическому дуализму — окончательному отделению небесного царства и проклятого, пылающего в огне мира осужденных.

К. Г. Юнг

Юнговская критика христианских представлений о Боге и богочеловеке Христе слишком хорошо известна, что-

бы подробно говорить о ней на этих страницах. Однако, нам придется рассмотреть некоторые частности, чтобы показать, каким образом в критике этих представлений отразились мысли Юнга о том, что христианский миф и его теологическая разработка являются угрожающе неполными по отношению к той тотальности, в направлении которой развивается психо-духовная жизнь человечества. Обзор его критики также позволит нам выяснить, что, по мнению Юнга, может (или должно) произойти, если преодолеть сознание, порожденное христианским мифом и христианским богословием, сложившимся вокруг него, и ослабить их патогенный потенциал.

Прежде всего следует отметить, что отношение Юнга к христианским доктринам Бога и Христа не лишено амбивалентности, вообще присущей его взглядам на христианство. Его критике всегда сопутствует глубокое понимание ценности христианского учения как выражения некоторых важнейших движений психо-духовной жизни человечества. В своих главных высказываниях о Троице, а также в пространных размышлениях о фигуре Христа, Юнг, следуя своему методу, указывает на преобладание в истории личностей, подобных Христу и троичных символов божества, чтобы продемонстрировать как глубоко все они укоренены в человеческой психике — самом источнике религиозного выражения¹⁰⁰. Но признание исторической роли христианских символов не мешает нашему автору утверждать, что несмотря на их историческую ценность, оба символа нуждаются в трансцендировании (преодолении), ради культурной и психологической целостности.

В своей основе юнговская трактовка Троицы отдает должное психо-духовной правде, раскрывающейся через данный символ как в его христианском, так и в других (нехристианских) проявлениях¹⁰¹. Вкратце, сущность всех вариаций символа Троицы есть сам по себе процесс индивидуации, который поддается символическому выражению в образе триады. Символы троичного божества соответст-

вуют возникновению эго (Сына, Слова) из своего источника (Отца — или Матери-Отца, если допустить гностическую терминологию) и синтезу этих полярных начал в Самости (Духе¹⁰²).

В этой трактовке символ Троицы указывает на постепенную трансформацию индивида по мере того, как он переживает истину Самости или Духа, получающего сознательное воплощение через посредство все большего слияния эго с энергиями бессознательного¹⁰³. Сам символ возникает из переживания жизни, гармонично и полноводно текущей между противоположными полюсами эго и бессознательного, взаимодействие которых, по Юнгу, есть основа психической жизни. С помощью троичного символа этот процесс проецируется на трансцендентную систему жизни, персонифицированную в виде божественной триады. Таким образом, символ Троицы функционирует как могучий образ, отображающий жизнь в ритмах вечного самообновления, возникающего из взаимодействия психических противоположностей, которые определяют структуру и динамику всей жизни.

В своей работе о трансформационной символике в католической мессе Юнг описывает тот же процесс в ракурсе жертвенности, и здесь очевидной становится болезненность самого процесса для его участников¹⁰⁴. Юнг называет мессу «*обрядом процесса индивидуации*»^m. В мессе проигрываются основные события из жизни Христа, понимаемого Юнгом как фигура, олицетворяющая все человеческое вообще: эго (Сын, Христос) приносится в жертву бессознательному (Отцу), чтобы воскреснуть в переживании Духа-Самости, — но воскреснуть уже не в далеком и удивительном прошлом, а в конкретном сознании прихожанина, постигающего истину с помощью обряда. В психическом проявлении, лежащем в основе мессы (как и других обрядов обновления), эго приносится в жертву бессознательному ради воскресения в более уравновешенное и широкое сознание. Сопутствующая этому боль возникает, по крайней мере отчасти, из понимания того, что эго

не властно над своей судьбой. Но и бессознательное приносится в жертву эго, сдавая свои позиции и отказываясь от безусловной трансцендентности, чтобы воплотиться в конечном человеческом существовании со всеми его ограничениями и страданиями¹⁰⁶.

При таком взгляде искупление, совершенное Христом, и ритуальное проживание правды Христа есть «при-мирение» эго с бессознательными энергиями, проявляющееся в сознании как чувство обновления, всегда возникающее при приближении эго к своим бессознательным корням.

Итак, для Юнга месса не является прежде всего напоминанием о прошедшем событии, имеющем искупительное значение для тех, кто так или иначе причастен его уникальным историческим последствиям. Скорее это возможность более полного погружения в движения смерти и воскресения, которые с помощью обряда происходят здесь и сейчас. В этом смысле месса есть конкретное отреагирование изначально архетипической модели или паттерна. Не удивительно, что Юнг относился с неуважением к теориям искупительного примирения, согласно которым в далекие времена Христос или кто-то другой раз и навсегда пострадал за всех. По мысли Юнга, страдания Христа символизируют или являют пример тех страданий, через которые должен пройти всякий человек в процессе своего созревания. Более того, если искупительная жертва принимается буквально и исторически, то снимается острота страдания, необходимого личности для обретения целостности, и это может лишь заблокировать процесс созревания, а не ускорить его:

«Для одного это просто присутствие на мессе, а для второго — уже нечто вроде жертвы Авраамом собственного сына или же моления Христа в Гефсиманском саду. И у первого прихожанина могут быть серьезные чувства и благочестивые переживания, но *подлинно реальное* — второе»¹⁰⁷. (Ответ Иову. С. 306).

Мы видим, что Юнг может сколько угодно восхищаться психологической глубиной и потенциальной силой об-

новления, скрытыми в символе Троицы и ритуале мессы, однако, его восхищение всегда лишь предваряет иные суждения. Его критика тринитарного символа, к примеру, зачастую заканчивается предположением, что символ Троицы, как и переживания, порождающие его и возникающие в результате, не полон и нуждается в завершении путем слияния с элементами, очень важными для человеческой жизни, элементами, которые, однако, отсутствуют в троичном изображении божества. Здесь Юнг вводит «проблему четвертого», доказывая, что Троица находит свое естественное, и даже до некоторой степени необходимое, завершение в четверице или кватерности¹⁰⁸. Более того, Юнг говорит, что тринитарная символика позволяет слишком легко отвергнуть или подавить элементы, самым вопиющим образом отсутствующие в Троице — материальное, женское и демоническое.

Полное отсутствие материального в христианском божестве ставит проблему смысла творения в тринитарной модели Бога. Каким образом, позволительно спросить, может жизнь, самодостаточная и способная к безграничному самообновлению, установить сколько-нибудь значащие отношения с (человеческой) жизнью вне себя? Или обратным образом, как может человеческая жизнь иметь смысл в себе или в своем самодостаточном исходном принципе?

На этот вопрос Юнг дает ответ, малоприемлемый для традиционного христианского богословия: Богу нужен человек, чтобы обрести полноту сознания, и в особенности сознания абсолютных противоположностей, присутствующих в божественном творческом потенциале. Итак, один из наиболее важных метафизических выводов из психологии Юнга сводится к тому, что человеческое сознание преодолевает свое божественное начало (бессознательное) в своей способности различать непримиримые противоположности и сознательно страдать, переживая их конфликт. Следовательно, Бог как первичный источник всех скрытых оппозиций, должен пониматься как психическая сила, в которой противоположности еще слиты и недиффе-

ренцированы, но неизмеримо более властны и могучи в своей первобытной нуминозности, чем это может вместить относительно хрупкое эго. Однако, именно эго и составляет тот исторический локус, в котором вся сила и смысл божественных противоречий являют себя в сознании. Согласно взглядам Юнга, это происходит благодаря человеческому страданию как результату осознания и претерпевания неоспоримых и противоречивых истин, которые и есть суть бессознательного и божественного.

Этот Бог бессознательного воплотился для Юнга в образе деспотичного и капризного Иеговы, с которым спорил Иов и которому он преподавал в конце концов некий нравственный урок, несмотря на свою гораздо более уязвимую позицию:

«Хотя сила Иеговы прославлена по всей вселенной, покоится она на довольно хрупком основании, поскольку требует осознания, чтобы существовать в действительности. Существование тогда только реально, когда оно кем-нибудь осознаваемо. Вот поэтому Творец нуждается в человеческом сознании, даже когда, чисто в силу своей бессознательности, он хотел бы помешать человеку обрести сознание»¹⁰⁹.

По состоянию сознания Иегова характеризуется Юнгом как некто бессознательно одержимый противоположностями и мечущийся то в одну, то в другую сторону под их напором. Проявляется это в противоречии между притязаниями Иеговы на полноту истины, справедливости и власти и его неспособностью противостоять демоническому, причем, настолько, что он отдал в руки сатаны непорочного и справедливого Иова. Юнг сравнивает осознание Иовом внутреннего противоречия в Боге с осознанием эго глубоких противоречий в собственной глубине. Далее Юнг рассуждает, что спор Иова с раздираемым противоречиями и инфантильно бросающимся от одной крайности к другой Иеговой пристыдил последнего и вынудил Иегову полностью воплотиться в фигуре Христа — что несомненно является самым изобретательным толко-

ванием божественных мотивов исторического пришествия последнего:

Итак, непосредственной причиной Боговоплощения является возвышение Иова, а цель его — в развитии сознания Иеговы (Яхве). Конечно, для этого потребовалась ситуация, доведенная до крайних пределов, насыщенная аффектами *перипетия*, без которой невозможно достичь более высокого уровня сознания¹¹⁰.

В Боговоплощении абсолютные противоречия в основании бытия оформились исторически в не менее абсолютное противоречие, которое со временем потребовало включения в себя первых.

Если рассматривать психологическое учение Юнга как органическое целое, то можно заметить, что в противовес мифам, основанным на неограниченной божественной трансцендентности, Юнг предлагает свой контр-миф. Обычно в мифах фигурирует всеведущий, всемогущий и самодостаточный Бог, который по своей воле творит мир, а затем, ввиду изначальной человеческой несостоятельности, так же своевольно вторгается в историю со спасительными мероприятиями. В контр-мифе Юнга все наоборот: человечество, наделенное дифференцирующим сознанием, занято историческим искуплением бессознательного и очень могущественного Бога. В этом Боге заключены все противоборствующие абсолюты, из-за которых тысячелетиями льется кровь и разбиваются человеческие жизни. Эти абсолюты имеют достаточно силы, чтобы завладеть сознанием и связать его безграничной преданностью с той или другой крайностью либо же заставить эго метаться между конфликтующими крайностями как теннисный мячик между игроками.

Страдания человечества за искупление Бога связаны с осознанием и гармонизацией многочисленных противоположностей, присутствующих в божественной основе исторического сознания. Для Юнга боль, вызываемая сознательным переживанием этих противоречий, есть та точка, где встречаются божественное и человеческое страдания.

Эта встреча составляет одновременно и суть ответа Иеговы Иову в толковании Юнга. Ответ этот заключается в том, что Бог должен пострадать за человечество в интересах общей полноты. Вот как Юнг толкует смысл Боговоплощения:

«Мы знаем, что Христос никогда не сомневался в себе и не вступал с собой во внутреннюю борьбу, за единственным серьезным исключением — его отчаянный вопль с креста: „Боже мой! Боже мой! для чего Ты Меня оставил?“ В этот момент его человеческая природа достигает высоты божественного, а Бог познает, что значит быть смертным и испытывает до последней капли то страдание, которое он некогда излил на своего верного раба Иова. Здесь Иов наконец получает ответ на свое вопрошание, и совершенно очевидно, что этот высший момент настолько же божествен, насколько он человечен и настолько же „эсхатологичен“, насколько „психологичен“»¹¹¹.

Величайшая надежда, которую Юнг возлагает на человеческий род, состоит в том, что *сознательное* страдание в отношении божественных противоположностей может остановить слепой бег человечества к саморазрушению. Его психология, взятая опять же в своей тотальности, склоняется далее к тому, что терпеливое перенесение всех противоречий устраивается некоторым образом не без помощи божественного начала (Бога, Самости), которое ищет самореализации как на личном, так и на социальном уровне. Это означает, что сознательное страдание при переживании божественных противоречий способствует возникновению высших центров сознания, способных включить в себя более широкое человеческое разнообразие. Такое всеобъемлющее сострадание есть для Юнга естественная цель самого страдания. Бог и человек должны сначала осознать противоречивость своих натур, прежде чем устремиться к синтезу собственных противоположностей.

Психологическая устремленность к реализации этих потенциальных единств и опыт благодати, получаемой по мере того, как они реализуются, являются для Юнга обя-

зательной основой человеческой духовности в так называемом третьем зоне, зоне Духа. Эта устремленность и составляет сущность хилиастических ожиданий, коренных для человеческой психики и духа, а само по себе подобное побуждение и есть движущая сила и цель истории. Однако, для Юнга — и здесь его мысль расходится с ориентированными на массы социальными учениями — эта общая цель может быть реализована только усилиями отдельной личности, сознательно страдающей под мощным давлением противоположностей, переживаемых в глубинах личной духовной жизни. Только в индивидуальной борьбе с божественным противоречием, в том его виде, в каком оно проявляется в жизни личности, может получить искупление Бог, человек и история.

С этой точки зрения величайшим вкладом личности в реализацию истории и по сути дела в выживание человечества становится сознательная, ежедневная и вписанная в контекст активной общественной жизни, борьба с богами и демонами, которые пытаются установить в сознании тиранию той или другой крайности, создав тем самым прецедент для воцарения тирании внешней.

Теперь очевидно, что в юнговской психологии метафизика Самости есть главная опора для надежды, ибо, в конечном итоге, его мысль последовательно ведет к утверждению Самости как регулирующего центра психического, способного разрешить противоречия, содержащиеся в ней и проецируемые на историческую сцену. В результате высшим стремлением личности и человечества могут стать образцы или паттерны богатейших гармоний. И основу их, то есть объединяющую силу Самости, Юнг помещает не вовне, а внутрь индивидуального психического.

Второй аспект, отсутствующий в христианской Троице, есть женственное². Здесь критика Юнгом троичного символа естественным образом переходит в христологические комментарии. Христос — мужчина, и его отношение к женскому началу остается неясным. В канонической версии мифа нет свидетельств о том, что он связывал себя ка-

кими-либо обязательствами с женщинами, хотя не возбращая им находиться рядом, в своем окружении. Такое отсутствие всякого женского присутствия как в земной жизни Христа, так и в небесной Троице без сомнения стало основной причиной христианского женоненавистничества, привлекающего нынче пристальное внимание самых разных исследователей¹¹³. Юнг считает, однако, что этот недостаток, по крайней мере в католичестве, был отчасти компенсирован включением в божественный пантеон фигуры Девы Марии. Более того, он рассматривает провозглашение в XVIII и XIX веках мариологических догматов, и, в особенности, догмата о телесном Вознесении (Успении), как самое значительное религиозное событие на Западе со времен Реформации.

Высокая оценка Юнгом догматических новшеств Ватикана в области мариологии вовсе не была поколеблена тем фактом, что они сопровождались появлением двух наиболее репрессивных деклараций в современной истории папства. За догматом о непорочном зачатии при папе Пие IX последовал печально известный Силлабус (перечень заблуждений), осудивший либеральные течения XIX века¹¹⁴. А доктрине о вознесении Богородицы, провозглашенной 1 ноября 1950 при папе Пие XII, предшествовала энциклика *Humani Generis*, повторно осудившая либеральные и свободомыслящие движения в церкви, возобновившиеся после войны и заявившие о себе на II Ватиканском соборе¹¹⁵.

Историку может быть небезынтересно, почему католическое обращение к теме Богини каким-то образом связано с подавлением либеральных движений. Тем не менее, оставляя в стороне этот вопрос, Юнг воспринимал возрождение мариологии в католичестве как необходимое противостояние против потери символического чувства в реформаторской церкви, все более впадающей в исторический рационализм и буквализм — тенденция, получившая, по мнению Юнга, достаточно полное выражение в программе демифологизации Рудольфа Бульмана. («Чего же еще

можно ожидать в век, когда официальные защитники христианства во всеуслышание говорят о своей неспособности понять суть религиозного переживания!»)¹¹⁶. Возмущение Юнга по этому поводу чувствуется в его письмах, где он пишет, что католическое обретение Богини в образе Марии есть «шаг огромной важности», доказавший всем, что протестантизм «в вопросе догматического развития далеко позади»¹¹⁷. В письме отцу Виктору Уайту он откровенно высказывает свои взгляды на Вознесение:

«Более, чем вероятно, что идея Вознесения возникла не в апостольские времена, а намного позже. Чудо Вознесения свершилось не раньше VI века. Если оно что-нибудь означает, то только некое духовное событие, которое можно описать как интеграцию женского принципа в христианскую концепцию Бога. Это без сомнения самое важное религиозное событие за последние 400 лет»¹¹⁸.

Юнговская интерпретация психо-духовных корней католической мариологической доктрины, вероятно, неприемлемая для традиционного верующего, тем не менее весьма достойна комментария. Во-первых, следует указать, что она никоим образом не вытекает из общепринятых понятий католического богословия, которое усиленно отрицает, как на богословском, так и на богослужебном уровне, божество Марии, приписывая его исключительно Христу. Но это сознательное отрицание божества Марии делает высказывания Юнга еще более интересными. Их можно толковать таким образом, что как раз по причине обожествления христианством только мужского начала обожествление Марии стало бессознательной исторической необходимостью, на сознательном уровне отрицаемой хранителями истинной веры. Итак, процесс, начатый Эфесским собором в 431 году (когда несколько сникшее к тому времени христианство впервые получило Мать-Богиню), завершился в 1950 году восшествием Марии на небеса, где ее присутствие смягчает суровость мужественной Троицы. По Юнгу, недостающее женственно начало по праву заняло свое место в небесных сферах, и по крайней

мере, одна ветвь христианства может провозгласить *гieroгамию*, священный брак Бога и Богини, обновляющий землю и саму жизнь во всех смыслах.

Однако, появление божества другого пола, хотя и связанного супружеством, только обостряет проблему католической Богини. Ведь обожествляется только ее непорочность, и то лишь одной частью христианского мира. Аспекты женственного, олицетворяемые нехристианскими богинями, такими, как например, Цирцея, Венера, Артемида, Геката и Кали, изгнаны из царства, в котором правит Мария. В образе Марии обожествляется девственность и материнство, а переходные состояния между ними исключены из небесного царства и скрыты от глаз всеведущего Бога¹¹⁹.

Конечно, и то неплохо, что в пантеоне все-таки есть одна Богиня, но христианский образ Матери-Девы с ее односторонней безупречностью исключает важные элементы человеческого, и тем самым скорее усиливает, нежели смягчает христианское женоненавистничество. Юнг хорошо понимал, может быть даже опережая в этом свое время, что за жестокостью и бесчеловечностью охотников на ведьм и инквизиторов стоит христианская враждебность к женственному, как угрозе мужскому духовному совершенству¹²⁰. Невозможная в жизни девственница и мать, — если принимать этот образ буквально, а не как символ духовного самообновления и самовозрождения, а именно так толкует Юнг все символы партеногенеза, — может только усилить враждебность по отношению к реальной женщине и подтвердить угрозу, которую якобы представляет женщина для мужского духа, взыскующего совершенства, по сути дела исключаяющего возможность живого общения с женщиной.

В юнгианской перспективе такая форма несвязанности (unrelatedness) в мужской духовности не только разрушает само женственное (и тех женщин, которые попадают в ее сферу), но и мужской дух, одержимый ею. Ведь если принять фундаментальную предпосылку психологических воз-

зрений Юнга — то есть, что психическое взросление, и соответственно зрелость, может происходить только во взаимоотношении с контрасексуальными энергиями как в индивидуальной психике, так и в других личностях, — тогда вряд ли возможно отрицать устанавливаемое им тождество между патологией и погоней за совершенством, основанное на исключении женского (или мужского) начала, в пределах или за пределами человеческой души. Не стоит и говорить, что подобная идея совершенства была бы разрушительна для любого пола.

Христианское восстановление более полного взаимоотношения с женственным, по логике юнговских воззрений, потребовало бы введения в христианский пантеон богинь, присутствие которых определенно смутило бы его теперешних обитателей. Если последовательно принимать юнговскую концепцию целостности, то следует спросить, может ли христианское сознание допустить в пантеон этих богинь, не потеряв лица, и может ли оно дальше не принимать их, не теряя здоровья. Это вопрос гораздо более глубок, чем поверхностная апелляция юнгианцев к Черной Мадонне или образу Марии Магдалины как неким теньям, компенсирующим одностороннюю непорочность Богини. Он подразумевает, что если христианству суждено явить человечеству более широкий и человеческий спектр женского божественного начала, то тогда ему придется превзойти себя вплоть до риска полной самопотери.

Последний элемент, реально отсутствующий в символе Троицы — это зло. Взгляды Юнга по данному вопросу наиболее энергично выражены в его длительной и с годами все более нелестной переписке с отцом Виктором Уайтом, касающейся христианской концепции зла как *privatio boni*, то есть, лишения или отсутствия добра. Общая позиция Юнга в этом продолжительном споре такова: добро и зло равноправны, по крайней мере, в том виде, в каком они проявляются в психическом (которое для Юнга есть единственное место, где только и может проявиться, и проявляется, реальность любого порядка)¹²¹.

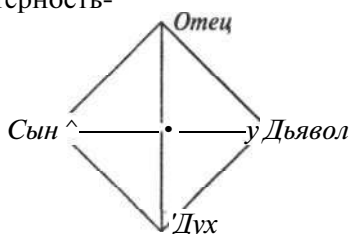
Итак, Юнг противостоит уклончивому и недооценивающему серьезность проблемы определению зла как просто отсутствия добра.

Сквозь эту частную проблему просвечивает общая направленность структуры и динамики юнговской психологии. Можно понять, почему он считает отсутствие зла в троичном символе божества и его абсолютное неприятие Христом недостатком, требующим исправления. Здесь его критика Троицы и Христа пересекается¹²². Вместо Троицы самодостаточной, всецело умной и безусловно благой, Юнг предлагает контр-образ. Божественное начало как порождающий источник всего должен содержать в себе все недифференцированные противоположности, включая добро и зло. По мере того, как эта матрица разворачивается внутри, и посредством исторического сознания, противоположности, неразличимые у бессознательного Бога, постепенно дифференцируются. На стадии развития человеческого и религиозного сознания, обозначенной в христианском мифе полным отказом Христа от зла — сатаны, историческое сознание прорывается к пониманию того, что в основании сознания и бытия кроется противоречие, которое, чтобы получить свое разрешение, должно быть полностью, хотя и через страдания, осознано в истории.

В контр-мифе Юнга Отец есть родитель Христа и Сатаны, светлого и темного сыновей, и их противостояние исторически осознано в христианском мифе¹²³. Но состояние абсолютной дифференциации и вражды, хотя и имеет огромную ценность — и, по мнению Юнга, является важнейшим вкладом христианства в религиозное сознание — есть всего лишь предпоследняя стадия, предварительная дифференциация и вражда, подготавливающие окончательный синтез:

«В нашей диаграмме Христос и дьявол равны и противоположны, что соответствует понятию вражды. Их противостояние включает в себе непримиримый конфликт, и задача человечества — вынести этот конфликт до тех пор, пока не будет достигнут поворотный момент, когда добро

и зло начнут сомневаться в себе, делаться относительно-ми, и раздадутся призывы о нравственности «по ту сторону добра и зла». В христианскую эпоху при господстве тринитарного мышления об этом не может быть и речи... но неизреченный конфликт дуализма разрешается в четвертом принципе, который восстанавливает единство первого [Отца] в своем развитии [Духе]. Движение строится в три шага, но символ, возникающий в результате, есть четверица или кватерность¹²⁴



Рассматривать антагонизм Христа и Сатаны как непримиримый и окончательный, как основу вечного разделения на агнцев и козлищ значило бы, по Юнгу, допустить, что конфликт противоположностей в божественном начале, проявившись исторически, оказался для человечества неразрешимым и перешел в вечность в виде ада и рая. Это также бы означало, что человечество не смогло не только искупить, но даже помочь Богу разрешить присущие ему абсолютные конфликты,

По мере вхождения психологического сознания в эон Духа, то есть, время единства божественных противоположностей, изначально творческих, но реализующихся в истории через вражду, потребуется воссоединение или, по крайней мере, осторожное взаимодействие Христа и Сатаны — такова логика юнговских рассуждений. В этом смысле объятие Христа и Сатаны есть один из главных синтезов, необходимых в юнговской эсхатологии¹²⁵.

Трудность подобного сближения объясняет отношение Юнга к истинно творческому искупительному страданию в процессе исторического при-мирения, предваряющего психологический эсхатон или цель. По мнению Юнга, что-

бы человечество двинулось в сторону разрешения абсолютных противоречий в личной и общественной жизни, личность, обуреваемая этими противоречиями, должна принять на себя страдание, на которое указывает образ Христа, перед смертью терзаемого сомнением¹²⁶. Только боль терпения и страдания может привести к воскресению сознания «по ту сторону добра и зла», где божественное и демоническое признают свой общий источник, свою непримиримую вражду в истории и, стоит надеяться, внутреннюю потребность воссоединиться за пределами ненависти.

Примечательно, что в одном из поздних писем отцу Уайту Юнг искренне пишет, что хотя он и называет себя современным Иоахимом Флорским¹²⁷, опережающим свое время призывом к новому сознанию, истина христианства может быть преодолена только если она усвоена:

«Было бы безответственно и самовлюбленно отнять у наших ближних христианский символ, прежде чем они в достаточной мере не воспользовались случаем как следует понять его, и всего лишь из-за того, что он видится неполным из тех далей, до которых мы сами в своих частных жизнях еще не добрались»¹²⁸.

Этими словами Юнг не только возвращает христианству по крайней мере часть его значения, он также недвусмысленно заявляет, что более высокая или более гармоничная стадия исторического сознания может быть достигнута только если в духовной жизни личность сможет вынести божественное противоречие. В этом смысле терзания человеческого духа и сознания становятся ареной, на которой божественное основание сознания претерпевает конфликт собственных противоположностей в интересах своего совершенства. Человеческое страдание, столь тесно вовлеченное в трансформацию божественного, есть та необходимая цена, которую необходимо заплатить за мир и блаженство грядущего зона Духа.

Разделение абсолютов добра и зла — не единственное разделение, высвеченное христианским мифом и требующее излечения в истории. Юнг видел, что образ Христа

разграничивает не только добро и зло, но также дух и здоровую полнокровную телесность (плотскость)¹²⁹. Юнг утверждает, что односторонний уклон в духовность, который был поначалу столь ценным компонентом христианской компенсации, теперь сам нуждается в компенсации через более полное принятие телесного, инстинктивного и полового элементов, замалчиваемых в сложившемся восприятии Христа. Уже говорилось, что Юнг не предлагал возвращение к безудержной свободе либидо той поры, когда появилось христианство; он просто думал о восстановлении тех реальностей, которые христианство было вынуждено демонизировать, чтобы обрести над ними контроль. В этом исторически необходимом синтезе тела и духа христианские ценности будут уважаться даже будучи трансформированными принятием тех элементов, которые прежде исключались.

Юнговская мысль не очень благосклонна к экзорсизму. По своей природе она более склоняется к высшему синтезу, — к ассимиляции, а не к экзорсизму, — утверждая, что бессознательное, как источник жизни, требует более однозначных конфигураций и форм в человеческих качествах, чтобы реализовать себя в жизни.

Радикальная природа воссоединения тела и духа, предлагаемого Юнгом христианской духовности, хорошо показана в рассказах, заимствованных у гностиков. С простым, но отнюдь не инфантильным христианским благочестием рассказываются истории о ребенке Иисусе, делающем из глины фигурки птиц и оживляющем их своей сверхъестественной властью. В гностическом варианте взрослый Христос в сопровождении некоей женщины Марии восходит на гору (архетипическое место для преобразования). Здесь, опять же, пользуясь своей божественной властью, он извлекает из своего бока взрослую женщину и добивается от нее физической близости прямо на глазах у изумленной Марии. Затем он сказал Марии «... quod oporteat sic facere, ut vivamus» (что надо так делать, чтобы мы имели жизнь)¹³⁰.

В толковании Юнга этот апокриф иллюстрирует два важных положения. Во-первых, с Иисусом связываются сексуальная деятельность и образность, причем, ведут они к жизни, а не к смерти, как это часто происходит в традиционной христианской мысли. Во-вторых, что более важно, юнговская интерпретация этого богочеловеческого события выходит далеко за пределы буквальной, возможно, непристойной, и безусловно инфантильной картины бога, создающего себе подчиненного сексуального партнера. В понимании Юнга Иисус совершает акт дарования жизни, открытый всем. Он вступает в связь со своей анимой и рождает Самость.

Таким образом, сама универсализация требования подражать Иисусу — делать так и быть живым — не есть призыв совершить чудо и сотворить себе сексуального возлюбленного. Нет, это призыв пережить всегда близкую и всегда вероятную связь с собственным психическим половым коррелятом, порождающую осознание Самости, интенсивно пронизанное энергиями бессознательного. В этом смысле любовная история никогда не кончается и не ослабевает в возрасте¹³¹.

В традиционном христианстве слова, подобные сказанным в приведенной истории «Делай так и будешь жить», часто произносятся во время инициации при вручении книги с религиозными предписаниями человеку, вступающему в религиозное сообщество и посвящаемому в более тесное и интенсивное участие в религиозной жизни. Обычно при этом даются обеты духовного совершенствования и один из них как правило — обет целомудрия, понимаемого как половое воздержание. Если этот обет функционирует в контексте духовности или богословской антропологии, не осознающей или не признающей диалога с психическим половым коррелятом, то можно только поражаться и удивляться тому, какого качества жизнь предстоит посвящаемому. В юнговской перспективе более подходящими в таком случае были бы слова: «Делай так и умрешь». Согласно воззрениям Юнга, жизнетворческие энергии бессознательного прони-

кают в жизнь сознания только через взаимодействие эго с половым коррелятом в бессознательном — анимой у мужчины и анимусом у женщины. Человек, лишенный живых и жизнетворных отношений с другим, мужчиной или женщиной, и отрезанный от внутренней более интенсивной связи с психическими силами, порождающими эти внешние отношения, не имеет другой альтернативы кроме депрессии и духовной смерти того или иного рода, неизбежно настигающей его. Здесь вспоминаются слова Христа «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе [аниме] своей повредит?» На что гностический Христос с готовностью бы ответил «Никакая».

И в самом деле, христианство, реально нуждавшееся в сдерживании сексуальных излишеств общества не только в том времени, в котором оно появилось, но и в любой другой период истории, могло прийти к взгляду на сексуальность как на нечто маргинальное, лежащее на периферии жизни, и посчитало возможной здоровую жизнь без нее, — пусть даже жизнь, всецело отданную духовному совершенству. В некотором внешнем и чисто физическом смысле сексуальное измерение можно рассматривать как периферийное, и потому могущее быть отброшенным ради «высшей» цели, хотя такое предприятие даже и в лучшем случае выглядит довольно сомнительным. Но в свете юнговских открытий в области человеческой психики можно сказать, что сексуальность не периферийна и, отнюдь, не маловажна для душевной жизни человека и его духовного созревания. По Юнгу, не может быть индивидуации без интенсивных взаимоотношений с противоположным полом. Поэтому вопрос не в том, произойдет ли встреча с сексуальностью в поиске духовного и человеческого роста, но *где* она произойдет. Если будут принесены в жертву ее внешние проявления, это не повредит здоровью только в случае, если жертва послужит интенсификации внутренних отношений. В другом случае такой духовный героизм, пусть даже он может стяжать «нетленные» венцы, у нормального человека не вызовет ничего, кроме болезни.

Если искать опору для столь необходимого нынче духовного синтеза тела и души в ортодоксальной христианской духовности, то поиски оказываются не очень плодотворными, за исключением образного ряда некоторых мистиков. Сексуальные образы единения с Богом довольно редки. Существует традиционный образ христианина как невесты Христовой. Мехтильда Магдебургская с необычной откровенностью рассказывает о своей возвышенной любви к юному Христу¹³². Юлиан Норвичский говорит о материнском в Христе¹³³, и Юнг сам указывает на андрогинную природу образа Христа¹³⁴. В своей мистической христологии Яков Беме упоминает о «поцелуе Софии», где София — женская сторона принципа Логоса¹³⁵.

Писания мистиков ценны тем, что они, по крайней мере, вводят сексуальную образность в отношения между мужским началом и образом Христа. Однако, их ценность становится несколько двусмысленной из-за гомосексуальных коннотаций, которые могут ассоциироваться с некоторыми образами, особенно для мыслящих буквально. И кроме того, учение мистиков, несмотря на то, что оно происходит из глубокого опытного знания внутреннего мира человека, с предубежденной готовностью отвергается основными течениями западной религиозности, гораздо более рациональными и жесткими. Принимать мистика серьезно значило бы проявить неожиданное уважение к бессознательному как источнику религиозного переживания. По причинам, о которых говорилось выше, в этом таится угроза для позиции трансцендентализма, все еще доминирующей в западном религиозном сознании.

Итак, для большинства верующих, то есть, для всех не мистически настроенных христиан, все еще остается верным патологический диагноз, поставленный Юнгом западной духовности. Ее патологическая природа проявляется в ее однобокости, в упоре исключительно на одну сторону человеческой истины: безграничную благодать и свет троичного Бога и его историческое воплощение в Христе, рожденном от безупречной женщины без мужского уча-

ствия. Все остальные стороны жизни в мифе замалчиваются, исключаются или представляются как демонические. Согласно Юнгу, эти стороны требуют теперь, чтобы их допустили к участию в построении более целостного образа человека, к которому безудержно стремится человечество под давлением психо-духовных сил, дающих жизнь как самосознанию, так и всем сознательным устремлениям.

Взаимодействия с трансличностными силами, толкающими индивида и общество в направлении целостности, всегда болезненны, потому что с этим связана необходимость признания нашей ограниченности и отказ от любимых идолов нашей незавершенности. В этом смысле грех идолопоклонства как обожествления остановки в развитии есть для Юнга тягчайший грех против Духа, чья суть — движение ко все большей целостности. Для многих преимуществ духовной инфантильности во имя верности истинному откровению слишком велики, чтобы от них отказаться. Безопасность веры в то, что твое откровение истинно, что ты среди избранных, оказывается намного заманчивее болезненной потери ориентации, всегда сопровождающей перспективу роста.

Как бы то ни было, и для тех, кто выбирает надежность привычного христианства, и для тех, кто под напором внутренних и внешних сил вынужден преодолевать его, мысль Юнга звучит как приглашение задуматься наконец над той болезнью, диагноз которой выражен самим человеком.

6. ОКОНЧАТЕЛЬНЫЙ ВЫБОР: ВЕРА МАНДАЛЫ В ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ ВЕРЕ ХОЛОКОСТА

Послеполуденная пора человечества, которая наступит в отдаленном будущем, вероятно, принесет с собой все же другой идеал. Со временем, может быть, люди даже перестанут грезить завоеваниями.

К. Г. Юнг^{III}

Критика Юнгом христианства предполагает определенное телеологическое осмысление тех движений эне-

гии, которые совершаются как в душе индивида, так и в коллективном психическом. По сути дела, эти движения неразделимы и, в конечном счете, представляют собой единое целое. Они приводятся в действие основополагающим устремлением психического к полноте и целостности. На уровне индивида такое движение представляет собой сущность того, что Юнг называет процессом индивидуации, на коллективном — осмысляемое как цель истории — оно становится основой имплицитной юнгианской эсхатологии.

Поскольку оба эти движения, по сути дела, представляют собой единство, Юнг считает самым большим, что индивид может сделать для осуществления истории, — это попытаться реализовать Самость в своей жизни. Равным образом, степень реализации Самости в любой индивидуальной жизни всегда представляет собой сочетание личного и универсального или эсхатологического элементов. В излагаемом Юнгом мифологическом взгляде на историю, особенно в его визионерских «Семи проповедях к мертвым» (*Septem Sermoines ad Mortuos*), мертвые возвращаются, спрашивая живых решить проблемы исторической жизни¹³⁷. Следовательно, вопреки некоторым осмыслениям христианского мифа, мертвые, находясь за пределами жизни и исторического сознания, знают не больше живых. Таким образом, на первый взгляд играя юнгианская версия гностического озарения предполагает, что цель истории осуществляется в ней самой, благодаря трансформации сознания и по мере того, как оно постепенно все больше и больше усваивает свои корни, восходящие к бессознательному. Следовательно, никакая дискретная сила не: может сколь-нибудь полезно содействовать кульминации исторического развития и даже не может с помощью своих богоявленных истин сделать ее хоть сколько-нибудь наглядной, если с этой силой не сотрудничает человеческое сознание, на которое она воздействует изнутри гасихического, остающегося трансцендентным по отношению к эго.

Щ

Говоря более простым религиозным языком, все это предполагает историческое движение по направлению к такому состоянию сознания (индивидуального или коллективного), которое захвачено образами блаженных видений неба, Царства Божия, вечной жизни и т.д. Речь идет о таком состоянии, в котором индивидуальные центры сознания становятся особо восприимчивыми по отношению к своей общей основе, к их творческому и животворящему истоку, который они и выражают. Для Юнга сущность этих образов обретает свою реальность только в историческом сознании, причем в той мере, в какой они, переживаясь на уровне индивидуальных центров сознания, способны изменить историю на коллективном уровне.

Здесь мы опять сталкиваемся с настойчивым утверждением Юнга о том, что только индивид является носителем смысла и, следовательно, творцом истории. Отсюда следует, что перемена в истории происходит благодаря преображению индивидов, которые сознательно соучаствуют в работе цельнотворящих энергий бессознательного, являющихся источником сознания и, следовательно, истории. Трансформация, вызываемая внешним по отношению к истории божеством, нарушает естественное движение исторического сознания и как бы усекает ту целостность и полноту, к которой, с точки зрения Юнга, призваны как индивидуальная, так и коллективная жизнь. Самый большой грех против Духа состоит в том, что, благодаря слишком раннему или слишком одностороннему откровению, осмысляемому как нечто последнее, но на самом деле тяготеющему к определенной периодичности, мы предрешаем характер предполагаемой или возможной исторической гармонии.

В основе напряженных отношений Юнга с современным христианством лежит убеждение в том, что христианство больше не служит тому формирующемуся единству и гармонии, к которому движется личностное и историческое развитие. Допуская определенный вклад христианства в развитие западной цивилизации, Юнг считает, что теперь

оно противостоит глубочайшим энергиям души, которая «хочет» привести индивида и историю к личностной интеграции и более расширенному сопереживанию и взаимосвязанности. В этом смысле христианство не столько содействует, сколько мешает историческому и психологическому развитию человечества (если признать основополагающую точку зрения Юнга, согласно которой конечной ценностью и целью творящей историю души является стремление к целостному единству).

В предыдущей главе мы вкратце охарактеризовали три основных недостатка, присущих христианскому мифу и особенно очевидных в догмате о Троице: забвение матери, женщины и зла. Хотя Юнг понимает, что эти пробелы обусловлены требованиями, налагаемыми на миф обществом, которому он впоследствии и должен явить свое содержание, в настоящей исторической ситуации, утверждает Юнг, эти пробелы не дают приверженцам мифа возможности обрести ту полноту, которой жаждет душа и которую она делает возможной.

В то же время через работу Юнга путеводной нитью проходит еще одна критическая тема, имеющая в виду не только конкретные особенности христианского мифа, но и те болезнетворные моменты, которые присущи монотеистическим трансцендентным мифам вообще. Здесь Юнг критикует все основные монотеистические учения, и делает это потому, что сам дух его мысли, исходящей из того, что энергия души естественным образом движется к полноте, требует, чтобы любая религия, притязающая на обладание окончательным и полным откровением, должна, в конце концов, прийти к некоему спасительному сомнению и благородному признанию относительности такого притязания. Далее Юнг полагает, что таким монотеистическим учениям будет легче это сделать (если они вообще когда-нибудь смогут пойти на подобное), признав свои общие корни, уходящие в коллективное бессознательное человечества.

В некоторых своих высказываниях Юнг предполагает, что восточным религиям это сделать легче, чем западным,

поскольку на Востоке есть, по крайней мере, некоторые течения, признающие естественную божественность индивида и допускающие, что опыт богопознания и познания индивидом своего средоточия или Самости, в конечном счёте, идентичны¹³⁸. Тем не менее для большинства последователей Яхве, для тех, кто исповедует христианскую божественную триаду, начинающуюся с Бога-Отца, а также для приверженцев Аллаха столь радикальная идея имманентности божества, по существу, остается еретической. И именно это безоговорочное чувство божественной трансцендентности, столь легко заставляющее притязать на исключительность своей собственной религии, и заставляет Юнга сожалеть о том, что христианское предание лишило душу естественного богоприсутствия и вынесло «всего Бога; вовне».

Всякого, кто говорит о реальности души, обвиняют в «психологизме». О психологии говорят так, будто она — «всего лишь» психология и ничего более. Мысль о том, что могут иметь место определенные психические факторы, соответствующие божественным образам, рассматривается! как обесценение последних. В мысли о том, что религиозный опыт представляет собой психический процесс, чувствуется привкус богохульства...

Оказавшись в такой ситуации, мы вынуждены задать вопрос: откуда у нас столь обширные познания о психическом, позволяющие говорить о «только» психическом? Так говорит и мыслит западный человек, душа которого являясь «мало чего стоит». Если бы дело обстояло иначе, он говорил бы о ней с почтением, однако поскольку он этого не делает, нам остается заключить, что она не имеет никакой ценности. Такое случается не всегда и везде, но только с теми, кто ничего не влагает в свою душу и у кого «весь Бсэг вовне»¹³⁹.

Если же единый истинный Бог пребывает «всёцело вовне», он может с высот своей трансцендентности давать абсолютные откровения, противопоставляющие одну общину верующих другим. Если учесть, сколь одержим

ловек веры (поскольку она берет свою силу из приводящего в благоговейный ужас архетипического мира), не приходится удивляться, что в ходе исторического развития Запад оказался залитым кровью, причем это было вызвано тремя обособленными и соперничающими между собой откровениями, ниспосланными от трех «единых и единственных» Богов. Когда три Бога выступают творцами трех откровений, исторический императив (по меньшей мере, до сих пор) выглядит так: «Обратись или убей».

Выживание человечества больше не может зависеть от такого соперничества (если вообще когда-нибудь могло от него зависеть). Гибельный заряд слепой и абсолютной веры теперь стал самоочевидным, как и своевременное предостережение Юнга о том, что религиозная энергия, приводящая к явному религиозному геноциду, не упраздняется рациональной критикой религии (каковую, например, предлагало Западу Просвещение). Вместо этого создающая религию психическая сила находит выход в декларациях политической веры, где и продолжает свое кровавое шествие по истории (о чем свидетельствуют многочисленные боины XX века с характерным для него нескрываемым неверием).

Не пытаясь уйти от этих выводов, проистекающих из психологического осмысления ситуации Юнгом, мы с необходимостью должны задать следующие вопросы: Каким образом в таком случае боги могут защитить человечество? Как ему избежать этой смертоносной веры?

У Юнга нет простых ответов. Осознание того, что боги и богини живут в человеческой душе, откуда и делают набег, стремясь овладеть индивидом и обществом, само по себе не ограничивает их способности губить и миловать¹⁴⁰. Напротив, Юнг предупреждает человечество, что оно не сможет перестать творить богов, как не может перестать дышать, растить волосы или писать стихи. С точки зрения Юнга можно было бы утверждать, что если бы Просвещение своей критикой религии смогло упразднить религиозный инстинкт¹⁴¹, оно заслужило бы самую воз-

вышенную славу. Если бы человек мог постоянно исповедовать серьезный атеизм, его человеческое достоинство само требовало бы этого, однако, согласно Юнгу, у человечества нет безбожного выбора. Дискредитировав себя в какой-нибудь конкретной форме своего проявления, энергия, выражающаяся в религиозном символе, исповедании веры и обряде, вновь дает о себе знать в каком-нибудь другом столь же абсолютном и потенциально разрушительном «изме».

Усматривая в бессознательном причину любого бога или богини, которые когда-либо в каких бы то ни было формах обращались к человечеству, Юнг призывает его обратить внимание на эту особенность, лучше осознать, откуда к нему приходят божества, и по достоинству оценить их неиссякаемую силу. Короче говоря, Юнг считает, что, поскольку человечество не может избавиться от своей связи с богами и богинями, оно лишний раз позаботится о себе, если обратит внимание на ту сферу своей внутренней жизни, из которой эти боги приходят (надеясь при этом, что им удастся выпросить у богов такой миф, который в большей мере способствовал бы коллективному выживанию и развитию).

Можно сказать, что именно в этой области (то есть в размышлениях Юнга о психических источниках человеческой религиозности) его работу, в конечном счете, следует расценивать как весьма важную для выживания человечества, поскольку Юнг требует, чтобы оно признало то, что по своей сути все равно остается религиозным.

Наряду с этим требованием он предупреждает, что, если человечество не сумеет как-то договориться с той крайне беспокойной и нередко смертоносной областью, которая кроется в нем самом, вполне возможно, что логика трансцендентного найдет свое вселенское отреагирование в том последнем решении, к которому призывают «окончательные» откровения.

К счастью, Юнг в общих чертах дает ответ на проблемы, поставленные его психологией (в том, что касается ве-

роятности разрушительных последствий воинствующих монотеистических религий). Его анализ души притяжает на отыскание глубоко укоренившейся в этой душе возможности такого опыта веры, который смог бы противостоять губительной неизбежности, порождаемой абстрактными и совершенно запредельными богами, посылающими противоречивые откровения.

Альтернативная модель, которую предлагает Юнг, можно назвать верой мандалы. Предположительно она основывается на переживании психических энергий, символически выраженных в форме мандалы (санскритское слово, обозначающее «круг»), которую Юнг называет «психологическим выражением целокупности или всецелости Самости»¹⁴².

Юнг считает, что образы мандалы принципиально религиозны, что они указывают на присутствие Бога или Самости в личностном средоточии любого человеческого существа и закладывают основу для возможности и необходимости религиозного опыта человечества. Это присутствие, однако, таково, что эго никогда не может полностью осмыслить все его богатство и истину и в то же время не может противостоять его притягательной силе и возникающему в связи с этим желанию глубже прочувствовать подобное присутствие и на уровне сознания усвоить его смысл. Таким образом, в интерпретации Юнга мандала представляет собой образ радикальной божественной имманентности, которая локализует чувство трансцендентного в самом психическом индивида и в то же время влечет эго к единству с его божественным средоточием.

Юнг пришел к такому взгляду не только благодаря изучению восточных религий, часто использующих мандалу во время медитаций и других обрядов: такой вывод основывался и на его эмпирических наблюдениях, согласно которым образы мандалы спонтанно возникают в сновидениях и рисунках клинических «невротиков», у которых чувство собственной идентичности находится под угрозой

и которые таким образом стараются компенсировать возможный личностный распад.

Концепция веры, в основе которой лежит «мандалическое сознание», идея творческого средоточия души, порождающая множество точек противостояния на окружности (периферии) человеческого сознания, представляет собой гораздо меньшую угрозу для дальнейшего существования человечества, чем вера, определяющая на этой окружности лишь одну точку как абсолютную и исчерпывающую все возможности круга (к чему в итоге и приводят монотеистические религии). Человек, обладающий опытом мандалической веры, без труда признает непосредственное присутствие Абсолюта (называемого Богом, Самостью или как-либо еще) в жизни любого другого человека. Уверенный в этом личном опыте, обладатель такой веры сможет не только оценить ту форму проявления Абсолюта, которую дает ему его родная традиция, но и, не чувствуя никакого вероломства, станет искать в других традициях необходимое ей дополнение. Быть может, самое важное заключается в том, что теперь надо со всей ясностью увидеть те пагубные для человечества последствия, которые проистекают из притязаний на исключительное и полное откровение, притязаний, выдвигаемых той или иной традицией. Такая вера дала бы возможность оценить различные и противоречащие друг другу религиозные взгляды как относительные, но ценные проявления человеческой склонности к сотворению богов. Если другие религии перестанут угрожать моей, необходимость убивать или обращать в свою веру будет упразднена в принципе.

Однако, в мандалическом сознании присутствует еще одна спасительная черта. С точки зрения Юнга, мандала не только изображает Бога как круг, центр которого везде, а окружность нигде (как в аллегории Бонавентуры), но и фокусирует внимание на этом центре как средоточии противоположностей.

Такой образ выявляет бинарную природу реальности, предполагая, что она состоит из противоположностей и

что сопряжение своей жизни или энергии только с одной из них приводит к односторонности, которая в психологии является признаком невроза. Это означало бы, что любому конкретному откровению ради достижения полноты надо обратить внимание на свою противоположность. Таким образом, подлинно всеобъемлющее откровение характеризуется тем, что в нем центрированное сознание может устанавливать четкие связи со всеми противоречащими друг другу откровениями, которые либо благоволили истории, либо заливали ее кровью (в то же время не отождествляя себя ни с одним из них). Иначе говоря, это означало бы, что принадлежность к какой-либо традиции предполагает признание ее превосходства в том религиозном сознании, которое гораздо богаче и шире любого другого, явленного доселе.

Если юнговское прочтение психического правильно — то есть, если верно, что, благодаря глубочайшим движениям самого психического, индивид и все человечество, по сути дела, влекутся к такому сознанию, — то в таком случае его психология действительно рисует радостную, обнадеживающую картину всему человечеству, истерзанному многочисленными верованиями, которые поставили его на край гибели. С точки зрения Юнга в религиозной войне проигрывает даже победитель, поскольку он теряет ту компенсирующую истину, которую исповедовал побежденный. Если бы импульсы мандалического сознания стали более распространенными, враждующие стороны смогли бы не тратить столько сил ради того, чтобы во имя своей веры уничтожать несогласного. Таким образом, странная тяга человечества к убийству могла бы быть трансформирована в стремление сохранить и расширить границы любой конкретной веры.

Наивно думать, что человек легко может достичь мандалического сознания. Чтобы обрести его, необходимо признать всю относительность жестких современных религиозных и политических ортодоксии. Парадокс, однако, заключается в том, что сознание, в принципе спо-

собное как-то смягчить тягу человечества к самоуничтожению, рассматривается вождями этих ортодоксии как крайняя форма ереси и как угроза самой сути тех откровений, забота о которых им вверена. Таким образом, освобождающая и плодотворная сила сомнения постоянно подавляется.

Для того, чтобы покончить с этими гнетущими формами бессознательного, а также с ограниченными и противоречивыми верованиями, которые оно порождает, необходимо радикально пересмотреть все притязания на абсолютность, особенно в тех формах, которые заявляют о себе в пророческих и хилиастических учениях. Коллективному разуму человечества следовало бы научиться различать, какой силой обладает пророк, и яснее видеть то давление и манипуляцию, которые содержатся в его призыве. Такие движения, как, например, «теология освобождения», на самом деле должны стать освобождением от теологии, поскольку она тоже очень легко может превратиться в идеологию, черпающую силы в архетипах. На пророческий призыв к нетерпимости и подавлению надо давать более осознанный ответ, заботясь о том, чтобы им было труднее манипулировать с помощью бессознательного и той силы, которую дает пророку его видение. Человечеству не мешает с большим вниманием отнестись к своим психо-духовным эрогенным зонам, а с теми, кто пытается ими манипулировать, надо обращаться как с человеком, пытающимся бесцеремонно манипулировать телом. «Где царствует бессознательное, там рабство и одержимость», — замечает Юнг¹⁴³.

Мы назвали лишь несколько возможных последствий, к которым могло бы привести широкое раскрытие мандалического сознания. Учитывая, что вера свойственна всем, такое сознание смогло бы рассматривать ее как величайший дар, ниспосланный человечеству и в то же время как величайшую угрозу его существованию. Такое сознание могло бы благосклонно взирать на все исторические проявления веры, но, не признавая какое-либо из них за окон-

нательное, отказывалось бы ограничивать процесс ее все-стороннего и полно)¹⁴⁰ исторического раскрытия. Таким образом, сомнение в том, что какая-то современная форма религии сможет полностью удовлетворить религиозную потребность человечества, вселяет надежду на пути к формированию более адекватной и потенциально менее разрушительной форм! человеческой религиозности. Суть такого сознания Юнг выражает в мысли о том, что сначала многочисленные бс>пи превратились в единого, а затем тот стал человеком:

«Сначала Боги #или в сверхчеловеческой мощи и красоте на вершине снежных гор, во мраке пещер, лесов и морей, потом они превратились в одного Бога, а затем тот стал человеком»¹⁴⁴.

Смысл этих слов можно понять так, что современные монотеистические религии еще могут оказаться полезными, если их рассматривать как проекцию самых серьезных религиозных движений человеческой души. Теперь коллективная религиозная задача сводится к тому, чтобы, интернализовав эти проекции, увидеть их всеобщую, но в то же время относительную истину. Благодаря такому подходу можно было бы, оценив их по достоинству, смягчить присущую им тенденцию к взаимоничтожению, осуществляющуюся за счет притязания на полноту истины.

В свете такого понимания духовной реальности богословам надо прекратить борьбу за сохранение своих относительных верований, перестать оплакивать свои утраты и, начав совместную работу, заложить основы великой всеобъемлющей веры, У которой больше возможностей сделать будущее человечества безопасным. С точки зрения Юнга, основа тако# веры заключается в движении самой человеческой души к еще большему сочувствию и терпимости. Такая вера должна понимать, что Богу надо многое сказать, чтобы истина человечества и божества была целиком и полностью осознана. Такое сознание должно не только вбирать в сеРЯ истину противоречивых откровений,

но и признавать их необходимость на пути обретения взаимной полноты божественного и человеческого.

Во многих областях уже начинает зреть осознание того, что если откровения, ныне доступные человечеству, исчерпывают божественную мощь, то последняя оказывается как-то скуднее и слабее мощи человеческого воображения, по отношению к которой притязает на полноту и окончательность. Соответственно, такая вера делается богаче, разнообразнее, она легче уживается сама с собой, более надежна и критичнее воспринимает собственные предпосылки; в то же время она гораздо надежнее защищена от стремления к осуждению и принуждению, которые очень легко становятся губительными. Она ближе к тому ощущению полноты, которое, согласно Юнгу, и задумал для человечества Верховный источник сознания, то есть, Самость или Бог, живущие внутри человека.

Несмотря на всю желательность такой картины для западного религиозного разума она может представлять серьезный вызов, поскольку ему — религиозному разуму — придется признать, что индивида естественным образом пронизывает скрытое в нем божество. Согласно Юнгу, Бог, осмысляемый по принципу «Бог внутри», представляет собой догматическое затруднение для магистральной христианской теологии¹⁴⁵. По сути дела, тезис Юнга расширяет халкидонский догмат о Христе как носителе двух природ (божественной и человеческой) в одном лице, — расширяет до описания телеологического движения любой человеческой жизни, психическая зрелость которой характеризуется выявлением исконно присущего человеку божества. В этой связи Юнг утверждает, что бессознательное никогда не принимало разрыва между человеческим и божественным и потому время от времени вторгается в мир индивидуального и коллективного, дабы утвердить естественную и всеобщую связь между человеческим и его божественными корнями¹⁴⁶. Если бы ортодоксальная религия приняла такую точку зрения, то, например, образ Христа не рассматривался бы

как исторически уникальный; такая догматическая позиция не столько привлекает, сколько заставляет отшатнуться, поскольку превращает Христа в чудовище, утверждая, что человек может быть человеком только в присутствии другого человека, который в то же время является Богом. С другой стороны, в своей христологии Юнг очень высоко оценивает истину христианского мифа (который, с его точки зрения, особым образом может описать универсальные движения психического), но в то же время старается избегать того буквализма и историцизма, которые превращают событие Христа в ограниченную пространством и временем реальность, отъединяющую верующих от истины в их непосредственном переживании самих себя.

Еще одним серьезным препятствием на пути к возникновению мандалического сознания являются социальные последствия такой позиции. Трудно отрицать, что, в общем и целом, Юнг отдает предпочтение личностной, а не коллективной трансформации: любое изменение всякого масштаба берет начало в том, что происходит внутри индивида. Конечно, можно было бы с полным основанием спросить, почему быть христианским леммингом (вид полевой мыши) лучше и здоровее, чем марксистским и наоборот, однако, Юнг надеялся на то, что жизнь представлена значительно шире видовых перипетий леммингов. Вопреки обычной религиозной риторике, в которой люди делились на избранных (пастырей) и стадо, Юнг утверждает, что более гуманные и гармонически организованные социальные структуры не столько приводят к более гармоничной самосоотнесенности, сколько исходят из нее. Таким образом, воинствующий социализм, фашизм или капитализм были для Юнга столь же малопривлекательны, как и любой другой неистовый «изм».

В конечном счете, Юнг полагает, что только таинственная связь с Самостью — всегда осуществляющаяся как индивидуальное, но не индивидуалистическое событие — может в какой-то мере воспрепятствовать формированию

стадной ментальности, к которой неизбежно приводит растворение человеческой личности в коллективном сознании. Когда связь между эго и Самостью разрывается, индивид исчезает¹⁴⁷. С точки зрения Юнга, эта связь становится крайне слабой, когда осознание индивидом чувства живущего в нем личного божества и сопутствующее этому достоинство проецируются на какого-то внешнего конфессионального или идеологического бога, в результате чего самотождество индивида утрачивается в коллективном поклонении этой проекции. Такой процесс характеризуется тем, что члены различных религиозных и политических объединений перестают ощущать осознанную ответственность и начинают враждовать между собой в угоду архетипическим силам; вера, которую эти силы порождают, теперь грозит привести к окончательному губительному «откровению».

Чтобы эти силы не уничтожили человечество (из глубин которого они, собственно, и исходят), надо с большим вниманием относиться к их наличию и яснее осознавать их неуничтожимое присутствие в психике человека. В ходе этого процесса мысль Юнга о происхождении богов, их откровений, а также веры, которую они порождают, позволит сделать далеко идущие выводы относительно выживания человечества, поскольку автор подчеркивает, что все высказывания о вечной истине являются относительно, не исчерпывают ее целиком, и что сила, которая их порождает, в конечном счете, стремится их синтезировать (при условии, что противоречащие друг другу устремления, соотнесенные с конкретным ограниченным выражением истины, не приведут к преждевременному и окончательному прекращению всего процесса в целом).

Мы сделаем серьезный шаг к выживанию, если все науки, занятые проблемой жизни на Земле, сообща самым серьезным образом исследуют концепцию Юнга о личностной и исторической Самости, присущей жизни психического, — исследуют то внутреннее средоточие, которое способно трансформировать порождаемых им бо-

гов и богинь в более гармоничные образы, наделяя человека полнотой бытия и сознания. Если, в конце концов, выяснится, что такой психической реальности вовсе не существует, или если человечество не сможет осознать ее силу, тогда ему, вероятно, придется по-прежнему ждать искупления, уповая на вмешательство внешнего по отношению к нему Божества.

Быть может, теперь, принимая во внимание существующую вражду между традициями, а также внутри самих традиций, исторически порожденных такими «божественными» вмешательствами, и, кроме того, учитывая уровень современной технологии самоуничтожения, ждать этого придется уже недолго.

7. ОБ ОВЦАХ И ПАСТЫРЯХ: ПАСТЫРСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ И ПСИХОЛОГИЯ ПАСТЫРЕЙ

Насколько я понимаю, с точки зрения христианства нельзя выдвинуть ни одного серьезного аргумента против того, кто берет на себя задачу индивидуации, возложенную на нас природой, и видит в стремлении к целостности и полноте свое личное обязательство.

К. Г. Юнг¹⁴⁸

Критика Юнгом христианства и его взгляды на современное монотеистическое сознание имеют важное значение как для пастырей, так и для практической пастырской психологии.

Руководя христианскими общинами, пастыри обязаны проводить в жизнь христианское учение, следить за его образцовым воплощением и учитывать сопутствующие ему социальные и нравственные ценности. Насколько действительно и до какой степени честно они могут это делать, если они сами и их паства воспринимают христианский миф как нечто, не имеющее отношения к отдельной человеческой душе?

Юнг по-разному обыгрывает ту мысль, что слишком часто истина, содержащаяся в христианском мифе, остается чуждой для психической жизни. Она преподносится как производная от источника, выходящего за пределы этой жизни, а не как результат глубочайших движений психического бытия, породившего данный миф. Такой взгляд часто оправдывается богословскими категориями сверхъестественного и греховности.

Лишив христианский миф его истоков, находящихся в человеческой психике, мы превратили его в идеологию, враждебную человечеству, которое на самом деле этот миф мог бы просветить и укрепить. Динамика такого перехода зиждется на предпосылке, согласно которой миф берет свое начало в трансцендентном Боге, и его интеллектуальное принятие (вопреки тому, что Юнг называет «священной и неприкосновенной непостижимостью») каким-то образом связано со спасением человека. Пастыря и паству обуревают смятение, поскольку они вынуждены принимать в себя чуждую им реальность. Когда миф институализируется, распространению этого отчужденного сознания способствуют соображения карьеры, а также другие вполне обоснованные интересы, и в результате смятение продолжается.

Юнг считает, что, если пастырь и паства в равной мере признают укорененность христианской тематики в глубинных движениях психического, то первому станет легче возвещать психологически чуждые ему мысли и совершать такие же обряды, а второму — легче принимать на себя эту ношу. Таким образом, отношения взаимной несвободы (если не сказать эксплуатации), которые могут сложиться между пастырем и овцами, становятся более терпимыми. И пастырь, и паства могут улавливать отзвуки этого мифа в непосредственном опыте самопереживания; в глубинах своей собственной психической жизни они могут отыскивать смысл этого мифа, а также связанный с ним нравственный императив и тот авторитет, с помощью которого этот миф им надо осуществить в своей жизни как жизни людей верующих.

Предприняв импровизированный и шуточный социологический опрос, Юнг однажды попытался дать ответ на вопрос, заданный ему руководителями Швейцарской Христианской Студенческой Конференции: кого предпочтет человек, оказавшийся в духовном кризисе — врача или священника? Он разослал анкету швейцарским, немецким и французским протестантам, а также нескольким католикам.

К врачу решили пойти 57% протестантов и только 25% католиков, к священнику — лишь 8% протестантов и 58% католиков. Их решение было однозначным. Среди протестантов оставшиеся 35% не смогли решить, как они поступят, а среди католиков таковых оказалось только 17%.

«...Довольно любопытно, что нашелся даже один священник, выбравший врача, тогда как другой раздраженно заметил:

„У теологии нет ничего общего с лечением людей“. Все родственники священников, заполнявшие мою анкету, высказались против духовенства»¹⁴⁹.

Юнг пишет, что основная причина, по которой люди не хотят идти к священнику, заключается в том, что «у него нет психологических знаний и проницательности»¹⁵⁰.

Этот опрос был проведен более пятидесяти лет назад и ни в коем случае не представлял собой «научного» исследования, однако, даже до сего дня выявленные результаты не берутся в расчет. Органическая связь между этими результатами и человеческими словами и мирами, которую пытается выявить Юнг, до сих пор осмысливается как еретическая среди тех, кто не может признать, что вера берет начало в бессознательном.

Если бы христианство смогло принять взгляды Юнга, это привело бы ко многим положительным результатам и, в частности, к тому, что практикующему богослову или психологу не надо было бы подгонять психологические открытия последнего времени к нуждам религиозной идеологии. Если бы мы сумели признать, что психологический, духовный и мистический опыт имеют один и тот же ис-

точник, нам не надо было бы насильственно подгонять психологию к требованиям ортодоксии, особенно там, где ортодоксальные взгляды являются основным препятствием на пути к зрелости. Такая установка лучше согласовывалась бы с мыслью о том, что религиозный и психологический опыт органически едины.

Осознав это, теологии пришлось бы расстаться со своей идеологической направленностью. Теолог и пастырь смогли бы воспринимать дорогое для них откровение в контексте своего собственного опыта и тех движений, которые совершаются в их жизни. Они могли бы чувствовать себя уютнее перед лицом «вторгающегося» Слова Божия. Такое «вторжение» носило бы менее агрессивный, менее разрушительный характер, способствующий возникновению невроза, и избавляло бы от появления более серьезных психологических жалоб, возникающих тогда, когда разнообразные боги и богине оказывают разрушительное воздействие на личность. Обретя новые, более легкие отношения со своим внутренним сокровищем, богословы и психологи лучше воспринимали бы то ценное, что исходит от богов других религий.

Доколе принципиальное (единство психического и религиозного опыта не находит признания, надо открыто говорить о разрыве между психологией и религией, человеческим и божественным. Те богословские направления, которые этого не делают, не могут надеяться на то, что в своем диалоге с эволюционной психологией они смогут способствовать прогрессу или что-либо получать от научных направлений, связанных с выявлением человеческого потенциала. Отстаивая точку зрения, согласно которой единственная надежда человечества — трансцендентный Бог, онтологически и гносеологически не связанный с созданием человека, эти мертвые богословские направления должны признать, что у них нет ничего общего с идеей человеческого потенциала, которая, во-первых, усматривает в опыте Бога самую ценную естественную способность души и, во-вторых, утверждает что функционально интен-

сификация такого опыта тождественна процессу психического и, следовательно, духовного и просто человеческого достижения зрелости.

В этом отношении психологию Юнга можно использовать для того, чтобы выявлять богословские направления, которые **огут восполнить пробел между психологическим опытом и достижением зрелости, с одной стороны, и религиозным опытом и его богословским осмыслением, с другой. Теология, которая сознательно разрывает естественную связь между божественным и человеческим, не может восприниматься как носитель органического сознания, способного объединить психический и религиозный опыт. К сожалению, так или иначе, почти все западные богословские направления ориентированы на то, чтобы сохранять этот разрыв.

Если теология основывается на абсолютном разъединении естественного и сверхъестественного, она в принципе никогда не сможет способствовать формированию органической связи между божественным и человеческим, связи, которую Юнг понимает как необходимое условие формирования психологической зрелости. Если Божество определяется как нечто внешнее по отношению к человеческой душе, индивид, оказавшийся в плену такой теологии, вынужден подчиняться внешним авторитетам, которые обычно заявляют о себе посредством авторитарных учений, основанных на иерархии власти, или традиционных поучительны* книг, содержащих откровения, которые воспринимаются как окончательные. Оказавшись в такой ситуации, человек не в состоянии воспринимать свой внутренний мир как область происхождения любой религиозной истины, которую ему пытаются сообщить или навязать упомянуты? внешние авторитеты. Равным образом, его никто не вдохновляет на этот внутренний поиск.

Такой же критики заслуживает и понятие Бога как «совершенно иного». Если Бог таков по существу, то он должен оставаться таким и в практической жизни, и, поскольку у него нет с человечеством ничего общего, его

вторжение в человеческую жизнь может восприниматься только как посягательство. Среди богословов это особенно хорошо чувствовал Пауль Тиллих. Он подчеркивает, что, посылая человечеству свое откровение или искупление, совершенно запредельный Бог, оставаясь онтологически чуждым своему творению, будет разрушать все, что сам сотворил:

«Чудеса не могут истолковываться в категориях сверхъестественного вмешательства в естественные процессы. Если бы такое истолкование оказалось верным, проявление основы бытия разрушило бы его структуру; Бог разделся бы в самом себе, как и утверждает религиозный дуализм. Такое чудо лучше было бы назвать „дьявольским"»¹⁵¹.

Другая попытка искоренить божественное в человеческом заявляет о себе в популярном представлении о человеческой порочности или полной греховности. С точки зрения Юнга, в таком учении происходит окончательное уничтожение естественного божественного достоинства души. В такой теологии степень греховности души тем больше, чем больше сознание отвращается от своей внутренней связи с Богом в ожидании спасения извне. Чем сильнее человек ищет спасения со стороны, которое обычно опосредуется церковью, тем сильнее обесценивается в нем все человеческое. Такой подход не только лишает сознание близости Богу, но и становится принципиальным оправданием тех структур, которые дают человеку искупление. Не давая ему возможности приобщиться к житнетворным силам своего внутреннего мира и усматривая путь спасения не в путешествии внутрь себя, а в поиске внешней трансцендентности, такая теология, какой бы изощренной она ни была, превращает надежду в культ освобождения от тяжкого бремени.

Признание органического единства психического и религиозного опыта позволило бы преодолеть то чуждое жизни качество, которым характеризуется неосмысленное «благоевество». Если «благоевество», которое есть Христос, воспринимается со слепой верой, желающей просто при-

мириться с бессмысленным, тогда оно («благовестие») грозит превратиться в весьма плохую весть. Синтез жизни и религии, за который ратует Юнг, мог бы облегчить последствия того расщепления в сознании, который сегодня отличает умонастроение пастыря и паствы. Среди пастырей прекратился бы постоянно ширящийся переход от алтарей в различные центры психической реабилитации, — переход, который наверняка требует выяснить, каким образом «благовестие» сказывается на столь многих современных его носителях. Что касается паствы, то здесь этот синтез прекратил бы нарастание духовной опустошенности.

Если верно, что для того, чтобы избавиться от вредного воздействия своей теологии, богословам и их последователям довольно часто приходится обращаться к профессиональной, так называемой секулярной, помощи, то в таком случае, церковь, в которой такие богословы служат, оказывается в странной и парадоксальной ситуации. Такой институт с полным на то основанием надо заставить организовывать оздоровительные службы, необходимые для тех, кому был нанесен ущерб его строгими предписаниями и учением. Именно церковь как организация во многом способствует тому, что по всей стране организуются многочисленные заведения, где проходят курс лечения люди, которым она нанесла вред (и особенно ее руководители). Трудно не признать, что ситуацию, в которой столь многие нуждаются в исцелении от целителей и в спасении от спасителей, надо осмыслить во всей ее глубине и изменить в принципе. Главным шагом на этом пути должно стать признание более органической связи между психическим (*psyche*) и божественным (*theos*). Переживание такой связи указывало бы на естественное единство сакрального и психического, понимаемое как необходимое условие, которое уменьшает смертоносную опасность, обусловленную принадлежностью к тому или иному конкретному верованию.

Юнг предлагает, по меньшей мере, три сценария, помогающие осмыслить связь между верой и отношением к

бессознательному. В первом религия предстает как функционально действенный компонент жизни индивида. Если это действительно так, то в таком случае религиозные верования и обряды являются тем ценным внешним подспорьем, которое помогает верующему поддерживать постоянную связь с бессознательным, даже если он сам всего этого не осознает. В данном случае Юнг имеет в виду, что, если поток энергий между эго и бессознательным отвечает требованиям жизни, лучше всего не делать никаких преднамеренных и осознанных попыток приблизиться к бессознательному и тем самым не тревожить сокровенный душевный мир¹⁵². По сути дела, Юнг утверждает, что в определенных случаях, когда, как ему кажется, определенные психологические проблемы можно решить с помощью религиозных институтов, человеку не следует вдаваться в анализ и ему лучше всего обратиться к тем целительным возможностям, которые сокрыты в его конкретной духовной традиции. Он, например, склонен полагать, что вместо обстоятельного анализа католикам лучше обратиться к исповеди¹⁵³, и допускает, что приближение к бессознательному, осуществляющееся с помощью католических обрядов (даже если как таковое во многих случаях оно остается неосознанным) может уменьшать количество неврозов среди последователей этой конфессии¹⁵⁴.

Такая позиция Юнга не только говорит о том, что он готов поставить определенные пределы и условия в использовании пастырями его психологических открытий, но и довольно ясно показывает, как он понимает природу религии и того опыта, который лежит в ее основе. Для него религия — это опыт, возникающий из постоянной действенной связи с бессознательным. Религия как организация существует для того, чтобы выступать посредником в обретении этого опыта, и там, где она это делает успешно, Юнг призывает, что называется, не дразнить собак. Только тогда, когда религия почти или совсем не может выполнять эту посредническую роль, необходимо установить прямую и осознанную связь с бессознательным, при-

чем, такое требование исходит непосредственно из психического, от самой души, заботящейся о своем духовном здоровье.

Исходя из этого, Юнг придает большое значение тому, что он называет жизнью символов. Он хотел бы, чтобы церкви сами признали, что такая жизнь представляет собой выражение бессознательного. С его точки зрения восстановление символического смысла и прочувствованный подход к бессознательному, которое участвует в этом процессе, позволило бы церквям заново пережить всю энергетику своих символов и тем самым увеличить их способность к передаче какой-то части этой энергии в окружающую культуру.

Тем не менее по упомянутым выше причинам в ходе исторического развития христианство все больше и больше удалялось от возможности такого восприятия и нередко делало это благодаря осознанному богословскому выбору. Отрезанный от той внутренней жизни, которая изначально порождала его символы и которая должна была ими опосредоваться, христианский миф все больше и больше становился пустой оболочкой. Таким образом, нет ничего удивительного, что он удовлетворяет все меньшее количество людей.

Это подводит нас ко второму сценарию Юнга, предполагающему развитие отношений между формальной религиозной верой и аналитическим процессом. Здесь он описывает ситуацию, в которой опыт бессознательного, опосредованный анализом, может привести к тому, что индивид, вернувшись к своей религиозной традиции, станет еще больше ценить ее духовные символы и возможности¹⁵⁵.

В таких случаях опыт аналитического осмысления может так взаимодействовать с религиозным опытом, что в результате связь человека с прежней религиозной традицией обновится и усилится, формальный религиозный опыт и опыт психический могут слиться в некое подобие единства или, по меньшей мере, достичь того предела, где

они будут поддерживать, оживлять и углублять друг друга. Следовательно, в результате религиозного и психологического развития можно достичь такого уровня, на котором исчезнет противоборство, сегодня заявляющее о себе в полную силу.

Понятно, что в такой психо-духовной ситуации при-
верженность верующего к конкретным символам будет не только усиливаться, но и расширяться и тем самым утрачивать нездоровую напряженность, поскольку индивид станет осознавать их относительность, ощущая, что любая символическая система своими корнями уходит во внутренний мир его души¹⁵⁶.

Третий сценарий, который сегодня, по-видимому, становится все более распространенным, характеризуется тем, что возвращение к старой религиозной традиции оказывается нежизнеспособным, поскольку приводит к нездоровому компромиссу с потребностями психического роста и созревания. Ярким примером такой ситуации является жизнь физика Вольфганга Паули¹⁵⁷. Поясняя этот случай, Юнг приводит некоторые сны физика, показывающие, что возврат к религиозным переживаниям детства, когда он был молодым католиком, означает стремление избежать трудностей, связанных с процессом индивидуации¹⁵⁸. С точки зрения Юнга, в этом случае невозможно «вернуться домой», и, следовательно, это невозможно и в любой другой психо-духовной ситуации, когда попытка вернуться к давно оставленной религиозной традиции никак не будет отвечать требованиям духовного роста. В таких случаях необходимо прямо взглянуть в лицо божественному, то есть, не обращаясь к посредничеству церкви, посмотреть, как оно выражает себя в непосредственных проявлениях бессознательного.

Ясно, однако, что осознанная связь с бессознательным, в принципе, не является враждебной по отношению к глубокой религиозной вере. По сути дела, Юнг считает, что только в редких случаях отдельному верующему или религиозной общине (при условии, что их верования не

являются серьезным препятствием к равномерному росту и развитию) надо бояться бессознательного или устанавливать с ним связь. Более вероятна ситуация, в которой бессознательное будет способствовать более адекватной оценке тех религиозных глубин, которые присущи всем сторонам жизни. Став на твердую почву личного опыта, человек сможет оценивать силу влияния своей духовной традиции и в то же время видеть ее пределы. В результате он станет более дифференцированно оценивать религиозные верования вообще и проявит открытость по отношению к тем истинам, которые находят свое выражение в книгах другой религиозной традиции.

Только в том случае, если в силу бесконечного множества причин человек не принимает символы, опосредованные традицией, в которой он родился, или если сама традиция отгораживает своих последователей от жизни, к которой пытается привести, необходимо устанавливать более прямую связь с божественной реальностью. Только в этом довольно конкретном случае процесс анализа заменяет религиозную жизнь в более привычном или традиционном смысле слова. Несмотря на то, что такая ситуация сегодня становится все более распространенной, Юнга она не радует, поскольку это означает, что слишком часто аналитический процесс должен делать то, от чего церкви, по сути дела, отказываются.

Юнг довольно сильно поддерживает точку зрения, согласно которой люди, своей властью призванные к тому, чтобы указывать направление духовного развития другим людям, сами посредством личного анализа должны пережить истину бессознательного¹⁵⁹. В то же время Юнг сетует (и временами довольно сильно) на то, что церкви потеряли связь с глубинами человеческой души и духа, находящими свое выражение в символе и актуализирующимися в ритуале. В размышлениях Юнга подспудно чувствуется, что для него идеальной ситуацией была бы та, в какой христианство осознало, что его символы берут начало в бессознательном.

Слишком часто аналитику и аналитическому методу приходится заявлять о себе, чтобы достичь того, чего христианское посредничество сделать не может, и для Юнга это по-прежнему свидетельствует о том, что современное христианство оскудело, и что оно не меньше нас ответственно за возникновение болезни по имени человек.

8. ГНОСТИЧЕСКОЕ ХРИСТИАНСТВО

Недооценка и уничтожение гностицизма есть анахронизм. Символика гностицизма, носящая очевидный психологический характер, сегодня могла бы для многих послужить мостиком к более живому пониманию христианской традиции.

К. Г. Юнг⁶⁰

В конечном счете, оценка Юнгом положительной роли христианского мифа, а также критика этого мифа восходят к его личному переживанию того феномена, который он стал называть коллективным бессознательным. Юнг был убежден, что все пережитое им в себе является основой всякого так называемого религиозного опыта. Более того, он начал ощущать, что творящие религию энергии бессознательного движутся в сторону обретения личной и коллективной полноты.

В свете собственного опыта и последующих изысканий Юнг смог оценить христианство как мощную архетипическую компенсацию, как своего рода дар человечеству, и, чувствуя это, нередко сожалел, что в современном сознании христианство утрачивает свое значение. «Мне кажется, — писал он в своем эссе о Троице, — что, если бы мир утратил эти архетипические формулировки, разуму и душе грозило бы несказанное оскудение»¹⁶¹.

Однако в свете того же самого опыта Юнг видел, что христианство есть лишь одно — хотя и весьма значительное — выражение бессознательного наряду со многими

другими, и, видя это, сумел показать, что в предлагаемых им компенсаторных возможностях существуют определенные границы. Признавая, что изначально христианство было обращено лишь к духовному миру и отвращалось от мира инстинктов (в силу господствовавшей тогда социальной ситуации), Юнг утверждал, что теперь маятник качнулся в другую сторону.

Таким образом, если взять позицию Юнга в целом, то можно сказать, что она требует новой компенсации, которая, по логике его мысли, сама могла бы нести в себе силу откровения. Это помогло бы христианскому мифу избавиться от односторонности и в то же время не утратить уже достигнутых исторических завоеваний.

Одна из интересных и ярких возможностей обрести столь необходимое равновесие заключается в том, чтобы взять на вооружение те тенденции духовного развития, которые христианство, стремясь к собственному выживанию, исторически было вынуждено объявить еретическими. Памятуя об этом, Юнг призывает ортодоксальную христианскую теологию вспомнить об истинах, которые она доселе была вынуждена отвергать. Именно это, с точки зрения Юнга, и надо сделать, если христианство действительно хочет овладеть той концепцией развития человечества и человеческой духовности, которая в большей степени соответствует психологическому процессу обретения полноты.

Юнг настаивает на реабилитации двух основных аспектов: на признании того, что Божество представляет собой нечто исконно присущее человеку, и на признании значимости тела в процессе взаимодействия между ним и духом. Выходя на более глубокий уровень и исследуя феномены, которые иногда описываются в контексте мистических форм опыта, Юнг предполагает, что, в конечном счете, эти два аспекта едины, поскольку в глубинах психической жизни это соприкасается со своим источником, рождая сознание, всецело приемлющее все аспекты человеческого. Таким образом, сила средоточения (на которую Юнг

намекает, описывая Самость как *spiritus rector*, то есть «дух выпрямляющий») — это и есть сила Божия, переживаемая в глубинах нашего бытия, и — ради гармонии и единства, которых требует этот сокровенный внутренний Бог, — сводящая воедино такие противоположности, как тело и дух.

Иллюстрацию к этому процессу Юнг находит в гностическом образе Христа, который «символизирует изначальное единство человека и превозносит его как спасительную цель развития»; эту «спасительную цель» Юнг описывает так:

«„Создавая непостоянство“, сменяя порядок хаосом, разрешая дисгармонию, утверждаясь в собственном средоточии и тем самым полагая „предел“ множеству и сосредотачивая внимание на кресте, сознание сливается с бессознательным, человек не осознающий обретает средоточие, которое в то же время является центром Вселенной; так достигается поставленная цель: спасение человека и его возвышение»¹⁶².

Стремление восстановить человеческую душу до уровня теменоса (*temenos*), то есть того места, где происходит встреча божественного и человеческого, и стало причиной того факта, что Юнг довольно рано заинтересовался гностическими сочинениями. Подчеркивая, что в гностицизме ему никогда не удавалось отыскать ту степень осмысленности психической жизни, которую он позднее обнаружил в алхимии, Юнг, тем не менее, находил в нем те проявления опытного богопознания, которые истолковывал как движение через различные уровни души к ее сакральному центру. Вопреки конфессиональному христианству, которое почти полностью утратило этот опыт или даже саму возможность его обретения с помощью своей неглубокой богословской антропологии, Юнг призывает вернуться к гностическому переживанию Бога как некоего внутреннего присутствия, которое ведет и направляет.

Исходя из этой точки зрения, можно предположить, что, если христианство не станет оплошлять себя буквализмом и историцизмом — не будем забывать, кто спас

человеческий космос, воскреснув из мертвых на 33 году н. э.? — оно вновь обретет гностическое понимание своих мистерий, связывающих истину с динамикой развития человеческой души или психического. Об этом говорит и Пауль Тиллих, подчеркивая необходимость восстановления христианского *гнозиса* (gnosis) с присущей ему *amor intellectualis*, то есть, интеллектуальной любовью как интонацией чувства¹⁶³.

Состояние бытия, в котором мысль и чувства объединены и укоренены в ощущениях непосредственной причастности к божественному, очень близко к гностическому опыту, а также к тому опыту, который, по-видимому, был естественным для самого Юнга. Вспоминая свое детство, он пишет: «внезапно я понял, что, по крайней мере для меня, Бог был самым явным и непосредственным переживанием»¹⁶⁴. Он намекает, что такое ощущение поддерживало его в атмосфере официальной духовности, царившей в его доме, где священник-отец много говорил о Боге, но, вероятно, сам не ощущал того, что говорит:

Когда я слышал, как он проповедует о благодати, я всегда думал о своем собственном переживании. То, что он говорил, звучало банально и неискренне, как рассказ из уст человека, который знает о рассказываемом только понаслышке и сам не может в это как следует поверить¹⁶⁵.

В этом контексте примечателен акцент Юнга на снах как способе личного откровения, поскольку такой взгляд вновь уже в гностическо-христианской перспективе поднимает вопрос о непререкаемости канонической истины. Этот вопрос может быть поднят тогда, когда индивид начнет устанавливать связь со своими собственными сновидениями и тем сопутствующим мифом, который они являют ему в качестве его личного канона.

Вместо того, чтобы рассматривать откровение как нечто законченное, в какой-то мере возвышающееся над человеком и завершающееся оформлением исторического канона, психологическая перспектива позволяла бы ос-

мыслить его как непрерывный диалог между эго и бессознательным. В такой ситуации Новый Завет перестал бы быть раз и навсегда заключенным договором, условия которого отражены в священных текстах. Воистину *новый* завет заявлял бы о себе всякий раз, когда Самость, стремясь к своему более осознанному воплощению, начинала бы диалог с индивидом. По мере развития такого процесса человек смог бы лучше соотносить свой завет с библейским Новым Заветом, делая это путем более непосредственно-го контакта с источником обоих, то есть, со своей душой.

Если бы христианство не проявляло враждебности по отношению к той ценности, которая выражается в более сбалансированном и широком сочувствии и сопереживании, было бы трудно понять, каким образом обретение нового и обновляющего личного завета может серьезно противоречить смыслу Нового Завета Библии.

По мере развития такого сознания человек, обладающий им, сумел бы лучше понять и осмыслить ценности любой религиозной традиции, наилучшим образом способствующие его духовному развитию. Обостренное переживание своей личной истины позволило бы церкви играть роль духовного слуги, то есть, ту роль, на которую она давно предъявляет свои сомнительные требования. Католики, например, могли бы осмыслить и использовать церковные таинства как экстернализацию глубочайших движений психического; осуществление этих таинств позволило бы им (католикам) полнее участвовать в психической жизни, однако участвовать так, как это угодно Самости, которая через бессознательное обращается к ним лично в их конкретной жизни в любой данный момент.

Недифференцированные и всеобщие духовные директивы и нравственные советы стали бы восприниматься как неуместные, манипулирующие человеком и даже принудительные, если бы они сами не претерпевали изменений в соответствии с тем, каким образом Божество обращается к человеку из его личностных глубин. Равным образом, как протестанты, так и католики могли бы воспринимать

Слово Божие не только так, как оно доносится до них в событии Христа, но и так, как оно звучит в их личных откровениях, которые проявляются в снах или в чем-либо еще, благодаря чему бессознательное доносит свой смысл до индивида.

Второй главной компенсацией, в которой, с точки зрения Юнга, крайне нуждается христианство, является восстановление чувства тела. Здесь Юнг обращается больше к алхимикам, чем к гностикам, которые, по крайней мере, в некоторых своих сочинениях, по-видимому, были склонны разделять, а, быть может, даже и усиливать стремление христиан к бегству из этого материального мира.

Юнг считал, что алхимики позднего средневековья искали ту форму духовности, в которой тело и душа были бы слиты воедино, и где дух Меркурия с его здоровой энергией и огнем смог бы дать то, чего не сумела дать более худосочное христианство той эпохи. Здесь Юнг объясняет, почему христианству пришлось бы обратиться к алхимии, если бы его собственное учение соответствовало потребностям души. Зачем искать философский камень и стремиться добыть *augur* *pop vulgus*, то есть «чистое золото» сознания, если традиционная христианская духовность сама может осуществить алхимический *opus* (делание)?

Если Юнг на самом деле считает, что дух Меркурия является необходимой компенсацией одностороннего христианства, то в таком случае значительная часть этой компенсации должна заключаться в соответствующей установке по отношению к телу и вообще в большей вовлеченности в этот мир. Систематизируя свои представления об алхимии, основанные на работе Герхарда Дорна, Юнг говорит о начальной стадии желанного *unio mentalis*, процедуре, которая, будучи достаточно аскетической и требовательной, имеет своей целью освобождение души от ее телесных ограничений и принуждения.

Их «дух» представлял собой веру в свет, дух, который влечет душу к себе из темницы тела; однако душа вместе с собой приносит и тьму хтонического духа, тьму бессоз-

нательного. Разъединение имело очень важное значение, поскольку надо было сдерживать темные деяния души. Таким образом, *unio mentalis* (душевный союз) означает расширение сознания и подчинение движений души духу истины¹⁶⁶.

Этот процесс, аналогичный тому, что в психологии называется установлением отношений с собственной «тенью», не является чем-то совершенно отличным от христианского аскетизма, и, по-видимому, алхимики оказывались перед той же самой проблемой. Далее Юнг пишет, что «поскольку душа заставляла тело жить и была основой всякого свершения, философам открывалось лишь то, что после разъединения тело и его мир оказывались мертвыми»¹⁶⁷. Поэтому в алхимическом *opus'e* есть и вторая стадия, в которой освободившаяся душа вновь возвращается в тело, и тем самым исключается возможность ее преждевременного бегства в вечные небесные сферы¹⁶⁸.

В этом движении к новому воплощению души Юнг подспудно усматривает психологическую суть символики воскресения, которое представляет собой не что иное, как трансформацию сознания, характерную для процесса обретения целостности здесь и теперь, в повседневной жизни. Понятое таким образом воскресение предполагает состояние просветленного сознания, возникающее в результате того, что человеческая жизнь обретает все больший резонанс со своим источником, находящимся в душе. Такая концепция воскресения переносит его из сферы специальной гериатрии в область Духа. Алхимический поиск единения противоположностей, осуществляемого с помощью «магических» приемов, доступен каждому, кто внимательно прислушивается к требованиям своего бессознательного.

Сотворение единства с помощью магической процедуры предполагало возможность единения с этим миром, но не с миром множественности, который мы видим, а с миром потенциальным, с вечной Основой всего эмпирического бытия, напоминающего самость, которая тоже яв-

ляется основой и происхождением настоящего, прошлого и будущего конкретной личности¹⁶⁹.

Только при наличии таким образом воплотившегося духовного мира всеобщие формы восприятия и любви можно рассматривать как подлинные. Алхимические образы такого процесса довольно часто являются откровенно сексуальными (каковыми они предстают и в сновидениях и других порождениях бессознательного) и, следовательно, указывают на всю важность сексуальности, которая одновременно выступает как физическая и духовная реальность. Для восприятия сексуального не свойственна та подозрительность, которой традиционно отличалась христианская мораль, не верившая в его действительную силу.

Некоторые образы, встречающиеся в алхимических сочинениях (например, образ андрогина), указывают на единство полов в отдельном жизненном процессе и символизируют единство противоположностей, характерное для осознания Самости. Это лишь отдаленно напоминает христианство, мораль и метафизика которого осмысляла сексуальность как нечто случайное и, быть может, даже несущественное по отношению к человеку и его духовности.

Нет ничего удивительного, что сегодня в индивидуальном и коллективном сознании происходят определенные перемены и что оно с подозрением относится к тем богословским построениям, которые измышляются кастой бакалавров или тех, для кого Бог по-прежнему остается чем-то внешним по отношению к душе. Такие тенденции могут возвещать о формировании нового, более адекватного мифа и новой духовности. Они могут стать носителями той более щадящей компенсации, которой, как утверждает Юнг, жаждет современное христианство, уступая безжалостному божественному императиву, требующему обретения полноты в ходе исторического развития.

В произведениях Юнга содержится много отрывков из гностиков, мистиков и алхимиков, которые указывают на то, что Бог пребывает внутри человека, что божественное

может свести тело, душу и дух в более целостное гармоническое единство. В его сочинениях многое привлекает читателя неотразимой красотой духовного видения: перед глазами предстает завораживающая картина человеческих возможностей, рожденная уверенностью автора в неотвратимой близости живого Бога. Юнг считает, что, порождая конфликты в личной и общественной жизни, этот Бог стремится тем самым полностью воплотить себя в человеке, благодаря более остро проживаемому и более совершенному единству.

Если, пожелав еще явственнее увидеть горизонты нарисованной Юнгом картины, христианство захочет в то же время избежать мучительной (а быть может, и невозможной) встречи со своей доселе не признаваемой «тенью», оно променяет весь жар своей мысли на легко достижимую дешевую мудрость и ослабленное чувство сакрального. Если мы на самом деле хотим принять его весть, нам придется расстаться со всеми нашими доводами, оправдывающими сегодняшнюю духовную скудость, ограниченность и затянувшуюся энергичную борьбу против божественной целостности, которой требует наша природа.

От нас требуется то, чего все мы с удовольствием попытались бы избежать: постоянное, взыскующее души раздумье над болезнью, которой мы сами и являемся.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. «Psychological Commentary on The Tibetan Book of the Great Liberation», *Psychology and Religion: West and East*, CW 11, par. 779. Русский перевод см. «Психологический комментарий к "Тибетской книге великого освобождения"» в: *К. Г. Юнг. О психологии восточных религий и философий*. М.: Медиум. 1994. С. 91-148.

2. См.: *Psychology and Alchemy*, CW 12, par. 9. Русский перевод см. *К. Г. Юнг. Психология и алхимия*. Рефл-Бук. 1997. Пар. 9. Хотя эта позиция лежит в основе всей зрелой мысли Юнга, он с очевидностью высказывается здесь: «Общеизвестен факт, что

два теолога, написавшие рецензии на мою книгу "Психология и Религия" — один из них католик, другой протестант — упорно не обращали внимания на мои демонстрации психического происхождения религиозных явлений».

3. См.: C.G. Jung Letters, ed. G. Adler and A. Jane (Bollingen Series XCV; Princeton: Princeton University Press, 1973—1975), vol. 2, pp. 6, 21, 84, 89, 97, 157, 275.

4. «A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity», *Psychology and Religion*, CW 11, par. 170; Русский перев. см.: К. Г. Юнг. «Попытка психологического истолкования догмата о Троице». В: К. Г. Юнг. Ответ Иову. М.: Канон. 1995. С. 6

5. «Psychological Commentary on The Tibetan Book of the Great Liberation», там же, par. 779. Русский перевод см. «Психологический комментарий к "Тибетской книге великого освобождения"» в: К. Г. Юнг. О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум. 1994. Следует обратить внимание на то, что Юнг последовательно уравнивает переживание целостности с переживанием Бога, и функционально приравнивает архетип Самости с его стремлением к целостности к Бого-образу в психическом: «То обстоятельство, что Божество на нас воздействует, мы можем констатировать лишь посредством психического; при этом, однако, мы не в состоянии решить, исходят ли эти воздействия от Бога или от бессознательного, т. е. невозможно определить, являются ли Божество и бессознательное двумя разными величинами. То и другое суть пограничные понятия для трансцендентных содержаний» (См. «Ответ Иову», в: К. Г. Юнг. Ответ Иову. М.: «Канон». 1995, с. 232).

6. «A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity», там же, par. 171. Русский перев. см.: К. Г. Юнг. «Попытка психологического истолкования догмата о Троице». В: К. Г. Юнг. Ответ Иову. М.: Канон. 1995. С. 7.

7. Юнг, однако, пытается давать некоторое определение тому, что он понимает под религией и ее отношением с вероучением, догмой, мифом и обрядом. (*Psychology and Religion*, CW 11, pars. 9f, 810)

8. Например: «Но одна вещь оказывается достаточно определенной — то, что современный человек, — протестант или кто другой, — потерял защиту духовных стен, воздвигнутых и укрепленных со всей тщательностью еще со времен римлян, и вследствие этой потери приблизился к зоне возможного мирового пожара» (Там же, par. 84).

9. Там же, par. 86.

10. Там же, pars. 33f. См. также «Ответ Иову», где Юнг пишет (и это — типичное чувство): «Он, (протестантизм) очевидно, стал добычей рационалистического историзма и, должно

быть, лишился разума Святого Духа, живого в сокровенных глубинах души. Потому-то он и не может ни понять, ни признать, что божественное действо раскрывается в поступательном откровении» (Там же. С. 225—226).

11. C.G. Jung Letters, vol. 2, p. 9. См. также его замечания в работе «Ответ Иову»: «Последовательность папской декларации [Об Успении Божьей Матери] непревзойденна — ведь она уступает протестантизму одним (покой, праздность) чисто мужской религии, лишенной метафизического образа женщины» (Psychology and Religion, CW 11, par. 753; «Ответ Иову», с. 228)

12. «Psychology and Religion», там же, par. 76. См. также: К. Г. Юнг. Архетип и символ. С. 160. Тот же самый акцент сделан более непосредственно, когда Юнг критикует протестантский отказ от символа и обряда: «Убрав защитные стены, протестант утратил священные образы, выражающие важные факторы бессознательного наряду с ритуалами, которые с незапамятных времен служили безопасным путем в сношениях с непредсказуемыми силами бессознательного» (Там же, par. 82; Архетип и символ. С. 162).

13. См.: «Why I Am Not a Catholic», The Symbolic Life, CW 18, особенно pars. 1466 ff.

14. «A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity», Psychology and Religion, CW 11, par. 285. Русский перев. см.: К. Г. Юнг. «Попытка психологического истолкования догмата о Троице». В: К. Г. Юнг. Ответ Иову. М.: Канон. 1995.

15. Там же, par. 170.

16. Symbols of Transformation, CW 5, par. 336.

17. Там же.

18. «Psychology and Religion», CW 11, par. 102. См. также: Архетип и символ. С. 171.

19. См. например, «A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity», там же, par. 178: «Архетип есть то, "quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditur" [во что верят всегда, повсюду и все]» Русский перевод: К. Г. Юнг. «Попытка психологического истолкования догмата о Троице». В: К. Г. Юнг. Ответ Иову. М.: Канон. 1995. С. 15

20. Большая часть работ Юнга в этой области собрана в статьях, которые составляют отдельный том «Психология и Религия: Запад и Восток» («Psychology and Religion, West and East» CW 11).

21. «Psychology and Religion», там же, par. 100. К. Г. Юнг. «Психология и религия» в: К. Г. Юнг. Архетип и Символ. М.: Ре-нессанс. 1991. С. 170.

22. *Mysterium Coniunctionis*, CW 14, par. 675. Русский перевод см.: К. Г. Юнг. *Mysterium Coniunctionis*. Рефл-Бук. 1997. пар. 675.

23. «Psychological Commentary on The Tibetan Book of the Great Liberation», *Psychology and Religion*, CW 11, pars. 770—771. Русский перевод см. «Психологический комментарий к "Тибетской книге великого освобождения"» в: К. Г. Юнг. О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум. 1994 С.101—Ю2. Тот же самый акцент сделан в вышеуказанной работе. См. там же, par. 779, или соответственно, в русском переводе с. 113.

24. В письме, написанном 8 июня 1942, Юнг приветствует Парацельса как «одного из наиболее выдающихся представителей духовного движения, стремившегося полностью уйти от представлений схоластики и аристотелианизма на природу психических явлений» (*C.G. Jung Letters*, vol. 1, p. 317).

25. Там же, p. 318.

26. См. юнговское определение энантиодромии в К. Г. Юнг, *Психологические типы*. СПб. 1995. пар.843, и его ссылку на это в: *Two Essays on Analytical Psychology*, CW 7, par. III (Русский перевод см.: К. Г. Юнг. *Психология бессознательного*. М.: Канон. 1994С.113-114);

27. *Symbols of Transformation*, CW 5, par. 104.

28. Это один из центральных мотивов в серии юнговских эссе, посвященных символизму рыбы, приводимый в: К. Г. Юнг. *Аион*. М.: Рефл-Бук. 1997.

29. «Символы не могут вырабатываться преднамеренно..., они прорастают из индивида или коллективного бессознательного и не могут функционировать без того, чтобы не быть воспринятыми бессознательным измерением нашего бытия» [*Paul Tillich. The Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row, 1958, p. 43] Он говорит о том же в: «The Nature of Religious Language» (*Theology of Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1959), где он пишет: «Из какого чрева рождаются символы? Из чрева, который сегодня обычно именуют "групповым бессознательным" или "коллективным бессознательным" или называйте это как угодно еще. Из группы, которая подтверждает в этой вещи, этом слове, этом флаге, или в чем-то еще свое собственное бытие» (p. 58).

30. См. *John P. Dourley. The Psyche as Sacrament: A Comparative Study of C.G. Jung and Paul Tillich*. Toronto: Inner City Books, 1981, pp. 73ff.

31. См, например, *Elaine Pagels. The Gnostic Gospels*. New York: Random House, 1979. Работа, которая является наиболее впечатляющей и заслуживающей внимания в области исследования гностицизма. Те связи, которые она устанавливает с пси-

хоаналитической теорией и с интерпретацией гнозиса Юнга (pp. 126, 133f) весьма провокативны, хотя и несколько поверхностны; представляется, что здесь открывается принципиальная возможность для их дальнейшего более глубокого развития.

32. Психология и Алхимия, пар. 10.

33. В своей автобиографической книге «Воспоминания, сновидения, размышления» (Киев, 1994) Юнг описывает свой поиск исторических прецедентов своих собственных переживаний; он отыскал их некий аналог в древней гностической традиции, более тесная параллель обнаружилась в средневековой алхимии, став своего рода связующей нитью между гностицизмом и современной эпохой. Юнговская работа содержит множество ссылок на Якоба Беме, Майстера Экхарта, Бонавентуру, Ангелуса Силезиуса и других, кого Юнг относил к мистикам, то есть, к людям, имевшим непосредственный контакт с бессознательным.

35. Основными работами Юнга по алхимии являются «Психология и Алхимия», CW 12 (имеется русский перевод); *Alchemical Studies*, CW 13; and *Mysterium Coniunctionis*, CW 14 (имеется русский перевод). См. также: *Мария-Луиза фон Франц*. Алхимия. Введение в символизм и психологию.

36. См. Психологические типы. Пар. 715, где Юнг сравнивает Платона с Кантом следующим образом: «Идея у Платона есть первообраз вещей, в то время как Кант определяет ее как «архетип [Urbild] всего практического употребления разума» трансцендентное понятие, которое как таковое, выходит за пределы возможности опыта, понятие разума, предмет которого совсем не может быть найден в опыте».

37. «Греческая натурфилософия, восприимчивая к вещественности, в сочетании с аристотелевским пониманием добилась поздней, но убедительной победы над Платоном». (*The Archetypes and the Collective Unconscious*, CW 9i, par. 149, русский перевод: *К. Г. Юнг*. Структура психики и процесс индивидуации. М.: Наука. 1996. С. 31.

38. См.: «Психологический комментарий к "Тибетской книге мертвых"», *Psychology and Religion*, CW 11, par. 785 (русский перевод в: *К. Г. Юнг*. О психологии восточных религий и философий М.: Медиум. 1994. С. 64 и «*The Psychology of Eastern Meditation*», там же, par. 908 (русский перев. Там же с 8.

39. См.: *Paul Tillich*. «*The Two Types of Philosophy of Religion*» (*Theology of Culture*, pp. 16—19).

40. В ответ на томистическую концепцию существования Бога Тиллих пишет: «Очевидно, что это второе понятие существования низводит существование Бога до уровня камня или звезды, и это делает атеизм не только возможным, но почти неиз-

бежным, о чем свидетельствует развитие последнего» (Там же, р. 18). И вновь, описывая тип сознания, вовлеченный в объективирование и утверждение бытия Бога, Тиллих заявляет: «В таком представлении и при таких попытках атеизм выступает как правильный религиозный и теологический ответ» (Там же, р. 28).

41. «Разные ответы, даваемые на этот вопрос [как связаны Бог и сущность] являются важными вехами на пути западного религиозного сознания, и эта дорога ведет ко все увеличивающейся утрате религиозного сознания». (Там же, р. 12).

42. *Symbols of Transformation*, CW 5, par. 622: «Негодование Иустина мученика, когда он говорит о христианской легенде и о Дионисе, указывает на несомненное соотношение между ними. (Ср. Например, чудо вина). См. также: К. Г. Юнг. *Aion*, Рефл-Бук. 1997, пар. 267, 274.

43. *Alchemical Studies*, CW 13, par. 295.

44. *Mysterium Coniunctionis*, par. 41. Здесь Юнг ссылается на описание путешествия Бонавентуры (*Itinerarium*, Глава 5) для одной формулировки этого принципа. Он связывает его с религиозным описанием Самости в «Психологических типах», пар. 790; а в «*A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity*», *Psychology and Religion*, CW 11, par. 229, (Русский перев. См. К. Г. Юнг. «Попытка психологического истолкования, догмата о Троице». В: К. Г. Юнг. Ответ Иову. М.: Канон. 1995.) он связывает этот принцип с традициями герметиков и гностиков и со средневековым мыслителем Аланом де Лилле.

45. См. «Concerning Mandala Symbolism», *The Archetypes and the Collective Unconscious*, CW 9i.

46. «Psychological Commentary on The Tibetan Book of the Dead», *Psychology and Religion*, CW 11, par. 845: «Психологический комментарий к Тибетской книге мертвых», (русский перевод в: К. Г. Юнг. О психологии восточных религий и философий М.: Медиум. 1994) «Поскольку построения фантазии в самом широком смысле всегда наглядны, то ее формы априори носят характер образов, а именно типических образов, которые я по этой причине вслед за Бл. Августином и назвал "архетипами"».

47. «Archetypes of the Collective Unconscious», *The Archetypes and the Collective Unconscious*, CW 9i, par. 5.

48. Там же.

49. *C. G. Jung Letters*, vol. 1, p. 329.

50. Там же, р. 418. Во многом схожую мысль Юнга выражает в *Letters*, vol. 2, p. 152.

51. См. основные заявления Юнга по поводу Иоахима в *Aion*, пар. 137. Здесь Юнг делает набросок настроения исторического периода, ожидающего Эпоху Духа. Он склонен говорить об Ио-

ахиме сочувственно, хотя и указывает, что тот, возможно, был «во власти архетипа духа» (Там же, пар. 141).

52. C.G. Jung Letters, vol. 2, p. 138.

53. Aion, пар. 143: «Некоторые люди справедливо рассматривали движение Святого Духа как предшественника Реформации».

54. Там же, пар. 155. Юнг также ссылается на неудачные перемены, спровоцированные, как это ни парадоксально, движением Духа, в терминах, которые он часто использует, чтобы характеризовать Просвещение: «Только антихристову эру можно винить в том, что дух стал бездуховным, а жизненный архетип постепенно выродился в рационализм, интеллектуализм и доктринерство, прямой дорогой ведущее к трагедии нынешних времен, нависающей сейчас над нашими головами, как Дамоклов меч». (Там же, пар. 141).

55. См.: *Tillich*. The Permanent Significance of the Catholic Church for Protestantism, Protestant Digest III (Summer 1941), pp. 23—31; and Systematic Theology (Chicago: Chicago University Press, 1963), vol. III, p. 254, где Тиллих напрямую связывает протестантский принцип и католическую субстанцию.

56. «Психология и Религия», в: Архетип и символ. С. 137. См. также «On the Nature of the Psyche», The Structure and Dynamics of the Psyche, CW 8, par. 405, где Юнг говорит о притягательной магии архетипических сил следующее: «Это волшебное слово, которое всегда заканчивается на "изм", наиболее успешно работает с теми, кто имеют наименьший доступ к самим себе и кто в большей степени ушли от своих инстинктивных корней в хаотический мир коллективного сознания». Здесь Юнг предполагает, что стигматы Франциска Асизского были результатом его идентификации с Христом; их можно отнести к панхристизму (panchristism), сходному с пантеизмом, в неявном виде соответствующему первобытной религиозности Св.Франциска, где его сопереживание связано как животной природой, так и с космическими реалиями.

57. То, что это португальское аутодафе, используемое для наказания еретиков, переводится, как «действие веры», есть, конечно, не более, чем дань самому португальскому выражению.

58. «Ответ Иову», с.216.: «Агностицизм полагает, будто обладать богопознанием или любым другим метафизическим познанием невозможно, и не замечает, что человек никогда сам не обладает метафизическим убеждением, — наоборот, оно им обладает».

59. «On the Nature of the Psyche», The Structure and Dynamics of the Psyche, CW 8, par. 344: «Сегодня мы все еще далеки от ниц-

шеанского взгляда на философию и, разумеется, на теологию, как на "ancilla psychologiae" [служанку психологии], так как даже психолог не готов рассматривать свои утверждения, по крайней мере, отчасти, как субъективно обусловленное вероисповедание».

60. В письме к Hugo Rahner, от 4 августа 1945 года, Юнг пишет: «Я знаю только одну вещь, на которую я уже указывал, — язык схоластики и ее допущения больше не могут удовлетворить современного человека, если он хочет достигнуть понимания психического в человеке. Я знаю об этом не априори, а из постоянной практики». (C.G. Jung Letters, vol. 1, p. 374).

61. См.: Symbols of Transformation, CW 5, par. 131. См. также C.G. Jung Letters, vol. 1, p. 118.

62. См.: К. Г. Юнг «Предисловие к книге Д.Т.Судзуки «Введение в дзен-буддизм» В: Что такое дзен? Львов. 1994. С. 84, где Юнг сравнивает духовность Экхарта с духовностью дзенской традиции.

63. См., например, ссылки Юнга на работу Беме в терминах символизма мандалы, включающих темную сторону божества «Толкование колеса у Беме открывает нечто из мистической тайны алхимии и тем самым оказывается весьма важным в этом отношении равно как и с психологической точки зрения. Колесо возникает здесь как понятие целостности и выражает суть символизма мандалы, а, следовательно, включает *mysterium iniquitatis* (тайну несправедливости)». (Психология и алхимия, пар. 216).

64. В *Mysterium Coniunctionis*, пар. 284, Юнг цитирует взгляд Силезиуса на Бога, близкий его собственным размышлениям на значение мандалы: «Бог есть мой центр, когда я заключаю Его в себе, И Он есть моя оболочка, когда я растворяюсь в нем».

65. См. ссылки Юнга на циркулярную образность используемую Николаем Флюенским для выражения своего переживания бессознательного («Brother Klaus», *Psychology and Religion*, CW 11, par. 484, и своего переживания «андрогина божественного основания» (там же, par. 486).

66. См.: C.G. Jung Letters, vol. 1, p. 540.

67. Свидетельством тому является еще одно письмо к Отцу Уайту (там же, p. 452); письмо к Эриху Нойманну (там же, vol. 2, p. 35); и «Психология и религия» в: Архетип и символ. С. 161.

68. см. «Парацельс как духовное явление» в: К. Г. Юнг. Дух Меркурий. М.: Канон. 1996. С.71, где Юнг ссылается на *Aurora consurgens* (Восходящая Аврора) как на «ошибочно приписываемую Св. Фоме Аквинскому». Интересно, однако, замечание сотрудницы Юнга Марии-Луизы фон Франц, которое она делает

в одной из своих лекций по алхимии в 1959 году в Институте Юнга. Она говорит об авторстве Аквината в случае Аугоа на основе энантиодромии и компенсации. (См.: *М.-Л. Фон Франц*. Алхимия: Введение в символизм и психологию. СПб. 1997. С. 185 и далее.)

69. *Mysterium Coniunctionis*, пар. 760.

70. «Синхронистичность: акаузальный объединяющий принцип», пар. 926. Интерпретируя мысль Филона, Юнг пишет: «Здесь великий принцип или начало, небо, введено в микрокосм человека, в нем отражена подобная звездам природа и он, стало быть, будучи мельчайшей частицей и концом Творения, содержит в себе целое» Та же самая позиция выражена в пар. 929 (там же).

71. Там же, пар. 937, прим 58. Здесь Юнг указывает на Вольфганга Паули как на свой источник для сравнения Гелинкса (*Geulincx*) с Лейбницем. Юнг связывал понятие Лейбница об «основных единствах» со своей собственной идеей архетипов и в диалоге с Паули искал связь между физикой и коллективным бессознательным.

72. Эта связь проходит через все юнговские работы. В явном виде она высказана в его книге «Воспоминания, сновидения, размышления».

73. «Символ превращения в мессе», с.286—287.

74. Психологические типы, пар. 512: «Но то, что Кант доказал для логического мышления, имеет гораздо более широкое значение для психики».

75. Там же, пар. 659: «Архетип, говоря вместе с Кантом, есть как бы ноумен того образа, который интуиция воспринимает и, воспринимая, создает». См. также *C.G. Jung Letters*, vol. 2, pp. 572f.

76. См.: *К. Г. Юнг*. Психология бессознательного, с. 232, прим.7, а также «Воспоминания, сновидения, размышления».

77. И. Кант. «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога». *И. Кант*. Сочинения. Т.1. М. 1963.

78. *Theodore M. Greene*, «The Historical Context and Religious Significance of Kant's Religion», там же, р. IXVI: «Посчитав свой долговынашивавшийся *Summum Bonum* важным доказательством для существования Бога, наряду с классическими доказательствами, которые он отвергал в первом Критическом Анализе, Кант теперь, впервые в своей жизни, предположил, что сам моральный опыт может быть законно расценен как опыт Божественного переживания».

79. Там же, р. 54. Говоря о Слове как архетипическом примере морального совершенства, Кант пишет: «Теперь это наш

всегдашний долг как людей поднять себя до идеала морального совершенства, то есть, до архетипа моральной тенденции во всей своей чистоте — и тогда сама эта идея, разумность которой представлена в рьяном соперничестве, может снабдить нас силой». Кант снова использует слово «архетип» в смысле фигуры Христа как образа человеческого морального совершенства, pp. 109, 119, 136 and 150.

80. «On the Nature of the Psyche», *The Structure and Dynamics of the Psyche*, CW 8, par. 358: «Победа Гегеля над Кантом нанесла тяжелейший удар по причинной основательности и по дальнейшему развитию немецкого, а в конечном итоге и всего европейского сознания, тем более опасный, поскольку Гегель был замаскированным психологом, спроецировавшим великие истины из субъективной сферы в космос, который он сам же и создал». В приводимом фрагменте Юнг присоединяется к хору, обвиняющему Гегеля в «hybris» (гордыне) (там же, par. 359).

81. C.G. Jung Letters, vol. 2, p. 501; см. там же, p. 121, где Юнг ссылается на «хайдеггеровский или нео-немецкий шизофренический стиль».

82. Там же, vol. 1, p. 194.

83. Там же, vol. 2, p. 502.

84. Там же, vol. 1, pp. 329 and 328, note 2. Возмущенный тем, что рецензент упомянул его «романтическое видение», «Юнг пишет в ответ: «Я не принимаю термин "романтический" для моих представлений о бессознательном, потому что у меня оно прежде всего эмпирично и никоим образом не является философским понятием».

85. Aion, par. 11: «Если пренебречь несколькими многозначительными идеями, встречающимися у Лейбница, Канта, Шеллинга и Шопенгауэра, а также философскими экскурсами Каруса и фон Гартманна, то окажется, что лишь в конце XIX века современная психология с ее индуктивными методами открыла основания, на которые опирается сознание, и эмпирически доказала присутствие психического за пределами сознательной области».

86. См. Психологические типы, par. 59, где Юнг локализует Ансельма в границах «общей психологической предрасположенности реализма вообще». Комментируя онтологическое доказательство, он пишет: «В той форме, в какой Ансельм передал его истории, онтологическое доказательство есть не что иное, как психологический факт, лишь впоследствии интеллектуализированный или рационализированный...» (там же, par. 62). Но хотя это высказывание относится к позиции Ансельма, оно не так уж далеко от юнговской.

87. Юнг пишет, что уже в юности чувствовал переживание Бога эндемичным по отношению к своему сознанию и человеческому вообще, когда не позволял плохому богословию блокировать это чувство. Вспоминая диалоги со своим отцом-пастором, он пишет: «Я видел, что мои критические вопросы печалили его, но я, тем не менее, надеялся на конструктивный разговор. Я не мог себе вообразить, что его знание о Боге нуждается в каких-то доказательствах. Я достаточно разбирался в эпистемологии, чтобы понимать, что знания такого рода не могут быть доказаны, но мне было в равной степени ясно, что в доказательстве существования Бога было не больше нужды, чем в доказательстве красоты солнечного заката или загадочной способности ночи будить наше воображение» (Воспоминания, сновидения, размышления. С. 99)

88. C.G. Jung Letters, vol. 1, p. 332. Юнг добавляет: «Я сказал бы Кьеркегору прямоиком: "Бог присутствует непосредственно с Вами и Его голос пребывает в вашей собственной глубине"».

89. Там же, vol. 2, p. 145. Регина Ольсен была той женщиной, которую по утверждению Кьеркегора он любил, но которую был вынужден оставить. Редакторы издания юнговских писем поясняют в примечании: «Использование Юнгом латинизированной формы имени Regina является намеком на алхимический opus или, выражаясь психологически, процесс индивидуации, существенной стороной полноты которого выступает партнерство Rex'a (короля = анимус) и Regin'bi (королевы = анимы)».

90. См. Психология и алхимия, пар. И, прим.6, где Юнг пишет, что «психологически для Бога совершенно немислимо быть просто "полностью другим", потому что "полностью другой" никогда не смог бы быть одной из глубочайших скрытых тайн души, которая именно и есть Бог, то есть, утверждения, которые имеют психологические обоснования относительно Богообраза, суть либо парадоксы, либо антиномии».

91. Tillich, Systematic Theology (Chicago: Chicago University Press, 1963), vol. 3, p. 421.

92. Teilhard de Chardin, «Pantheism et christianism», Comment Je Crois, Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin (Paris: Editions du Seuil, 1969), vol. 10, pp. 71—93. См. также ссылки на пантеизм в версии 1924 года «Mons univers», Science et Christ, там же, vol. 9, pp. 87, 114.

93. Enchiridion Symbolorum, ed. Henricus Denzinger (Rome: Herder, 1964), nos. 3023-3025, p. 593.

94. По поводу недавнего обсуждения этого вопроса см. статью John T. Ford в Religious Studies Review, vol. 8, no. 4 (October 1982), pp. 342f.

95. *Denzinger, Enchiridion Symbolorum*, nos. 3135—3140, pp. 610-612.

96. Там же, по. 3004, p. 588.

97. СМ. С.G. Jung Letters, vol. 2, p. 115, где Юнг ссылается на Шлейермахера как «на одного из моих реальных духовных предшественников».

98. «Психология и религия», с.134.

99. *Aion*, пар. 76.

100. СМ. «A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity», *Psychology and Religion*, CW 11; (Русский перев. См.: *К. Г. Юнг. «Попытка психологического истолкования догмата о Троице»*. В: *К. Г. Юнг. Ответ Иову*. М.: Канон. 1995.), а также «Христос, символ Самости», в *Aion*.

101. «A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity», *Psychology and Religion*, CW 11, pars. 172—193. (Русский перев. см.: *К. Г. Юнг. «Попытка психологического истолкования догмата о Троице»*. В: *К. Г. Юнг. Ответ Иову*. М.: Канон. 1995. С. 9-27)

102. Там же, с. 29 и далее.

103. Там же, с. 47—65.

104. «Символ превращения в мессе», там же, С. 236—348.

105. Там же, с. 321: «Таинство Евхаристии превращает душу эмпирического человека, который является лишь частью самого себя, в целостность, символически выражаемую фигурой Христа. С этой точки зрения месса может быть названа ритуалом процесса индивидуации».

106. Там же, С. 306—348. Юнг пишет: «Уже сама человеческая природа как таковая внушает нам острый страх перед осознанием. И подталкивает нас к нему именно самость, которая добивается жертвы, в известном смысле принося себя в жертву нам. (там же с. 309).

107. Там же, с. 305-306.

108. «A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity», там же, pars. 243—285. (Русский перев. См.: *К. Г. Юнг. «Попытка психологического истолкования, догмата о Троице»*. В: *К. Г. Юнг. Ответ Иову*. М.: Канон. 1995. С.65-99)

109. «Ответ Иову», там же, с. 123—124. Религиозные и психологические аспекты юнговской работы о библейском Иове подробно рассмотрены в: *Edward F. Edinger. The Creation of Consciousness: Jung's Myth for Modern Man*. Toronto: Inner City Books, 1984.

ПО. «Ответ Иову», с. 161.

111. Там же, с. 163.

112. «A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity», там же, par. 252. (Русский перев. см.: *К. Г. Юнг. «Попытка пси-*

хологического истолкования догмата о Троице». В: К. Г. Юнг. Ответ Иову. М.: Канон. 1995. С. 74-75)

113. Юнг, по всей видимости, с самого начала почувствовал неудачные последствия неестественно одухотворенного взгляда на женское, представленного в образе Девы Марии, в особенности, ту враждебность, которая вызывается к реальным женщинам. В 1921 году он пишет: «Относительное обесценение реальной женщины компенсируется демоническими чертами, ибо все бессознательные содержания, поскольку они активированы отщепленными частями либидо, выступают в спроецированном на объект виде. Относительное обесценение женщины означает, что мужчина любит ее в известном смысле меньше, но зато женщина выступает в качестве преследовательницы, то есть, как ведьма. На этом пути вместе с усиленным почитанием Марии и вследствие его — развились бредовые идеи о ведьмах, это неизгладимое позорное пятно на позднем средневековье» (Психологические типы, пар. 399).

114. *Denzinger, Enchiridion Symbolorum*, nos. 1701—2980, pp. 576-584.

115. Там же, nos. 3875-3899, pp. 772-780.

116. «Психологические аспекты архетипа матери», *The Archetypes and the Collective Unconscious*, CW 9i, par. 190. Русск. пер. в: К. Г. Юнг. Структура психики и процесс индивидуации. М.: Наука. 1996. С. 47—48. Юнг предупреждает относительно демифологизации фигуры Христа и выносит его изречения на уровень личной психологии, В юнговской оценке исторический Иисус превращается в человека одержимого (Ответ Иову. С. 163—164).

117. *C.G. Jung Letters*, vol. 2, p. 9.

118. Там же, vol. 1, p. 567.

119. Парадоксально, но это может быть просто акцент, который сам Юнг делает в своей ранней оценке доктрины Мариона и ее связи со средневековой охотой на ведьм (см. выше, прим. 113).

120. См. прим. 113.

121. См. в частности, письмо Юнга от 24 ноября 1953 года (*C.G. Jung Letters*, vol. 2, pp. 133ff). Ссылки на спор с Уайтом разбросаны по всем томам юнговского Собрания Сочинений. Сжатое утверждение позиции Юнга можно обнаружить в: *Aion*, par. 112, прим. 74.

122. Одна из лучших юнговских формулировок данной проблемы приводится в: «A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity», *Psychology and Religion*, CW 11, par. 247. (Русский перевод. см.: К. Г. Юнг. «Попытка психологического истолкования догмата о Троице». В: К. Г. Юнг. Ответ Иову. М.: Канон. 1995. С. 69-70)

123. Это один из центральных моментов в «Ответе Иову» Юнга.

124. «A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity», там же, par. 258. (Русский перев. см.: К. Г. Юнг. «Попытка психологического истолкования догмата о Троице». В: К. Г. Юнг. Ответ Иову. М.: Канон. 1995. С. 77–78)

125. Оппозиция между Христом и Сатаной — только одно проявление архетипа враждебных братьев, который, согласно Юнгу, констеллируется в любой конфликтной ситуации (там же, с. 75–76). Психологически данный архетип связан с конфликтом между эго и тенью.

126. «Ответ Иову», там же, С. 216–218: «Посредничество между противоположностями было уже обозначено в символике судьбы Христа, в сцене распятия на кресте, где посредник повешен между двумя ворами, один из которых идет в рай, другой в ад». Юнг продолжает относиться к символике этой сцены как, в конечном счете, к разрешению «антиномии в самом Божестве» (там же).

127. C.G. Jung Letters, vol. 2, p. 136.

128. Там же, p. 137.

129. Это основная тема в юнговской критике образа Христа. Кратко это выражено в работе «Христос, символ Самости» (К. Г. Юнг. Aion, par. 74), где Юнг пишет: «Нет никаких сомнений, что первоначальная христианская концепция *imago Dei*, воплощенного в Христе, означала всеобъемлющую целостность, включавшую в себя также и животную сторону человека».

130. «Гностические символы Самости», там же, par. 314.

131. Эта история с точки зрения Марии является психологемой, применимой к женщинам, так как видение Иисуса, расщепленное на женское и мужское, служит для компенсации чистого обожествленного взгляда всецело мужского Христа (там же, par. 320).

132. См.: Lucy Menzies, trans, The Revelations of Mechthilde von Magdeburg: The Flowing Light of the Godhead (London: Longmans, Green, 1953).

133. *Julian of Norwich*. Revelations of Divine Love, trans. Clifton Wolters. Baltimore: Penguin Books, 1966, p. 166. Юлиан пишет: «В нашей матери, Христе мы растем и развиваемся...» Подобно Мехтилде Магдебургской (Mechthilde of Magdeburg), Юлиан также описывает связь между Троицей и человеком в терминах сексуальной любви: «В этом объединении вместе он — наш реальный, истинный муж, и мы его любящаяся жена и возлюбленный. Он никогда не рассержен его женой!» (Там же, p.165).

134. «Психология переноса», в: *К. Г. Юнг*. Практика психотерапии, М.: АСТ. 1998. пар. 525.

135. *Jacob Boehme*. The Way to Christ, trans. Peter Erb. New York: Paulist Press, 1978, nos. 45—51, pp. 57—62.

136. «Psychological Commentary on The Tibetan Book of the Great Liberation», Psychology and Religion, CW 11, par. 787. Русский перевод см.: «Психологический комментарий к "Тибетской книге великого освобождения"» в: *К. Г. Юнг*. О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум. 1994, с.122—123.

137. Воспоминания, сновидения, размышления. С.355: «Мертвые возвратились из Иерусалима, где не нашли того, что искали».

138. Типичный пример приведен в работе «Психологический комментарий к "Бардо Тходол" (Тибетской книге мертвых)» в: *К. Г. Юнг*. О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум. 1994, С. 70. «От этой истины у восточного человека отнюдь не меркнет свет в глазах, что произошло бы с христианином, который счел бы себя в такой ситуации ограбленным, лишенным Бога, — нет, сама его душа и есть свет божественности, а божественность и есть душа».

139. Психология и алхимия, пар. 9—10.

140. «The Phenomenology of the Spirit in Fairytales», The Archetypes and the Collective Unconscious, CW 9i, par. 454. Русский перевод «Феноменология духа в сказках» в: *К. Г. Юнг*. Структура психики и процесс индивидуации. М.: Наука. С. 116. Юнг продолжает говорить, что «в былые времена не преувеличивали, и дух не сбросил своей демони... архетип духа отличается способностью как к злым, так и к хорошим делам, однако, это зависит от свободного, то есть, сознательного решения человека: не превратится ли благо в нечто сатанинское. Ужаснейшим грехом человека является не-сознание, однако ему предаются — и даже с большим благоговением — именно те, которые должны были бы служить людям учителями и примерами». (Там же, с. 117).

141. «On the Nature of the Psyche», The Structure and Dynamics of the Psyche, CW 8, par. 427.

142. «A Study in the Process of Individuation», The Archetypes and the Collective Unconscious, CW 9i, par. 542. См. также «Concerning Mandala Symbolism», *ibid*, pars. 627ff, и «Commentary on The Secret of the Golden Flower», Alchemical Studies, CW 13.

143. «Психология и религия» в: Архетип и символ. С. 186—187.

144. Там же.

145. Там же, с.171: «Хотя у нас есть логия: "Я и Отец мой едины. Кто видит меня, видит и Отца", — богохульством и бе-

зумием посчитали бы такое подчеркивание догматической человечности Христа, что человек может отождествиться с Христом и его гомоузией. Но подразумевается именно это... Церковь, как я полагаю, лишает законной силы всякую попытку принять все-рез эти результаты. Более того, она должна осуждать любую попытку приобщиться к этому опыту, поскольку она не может признать, что природа соединяет то, что было ею (Церковью) разделено».

146. В соответствии с уже отмечавшимся взглядом Юнга, невроз никогда не излечивается, в особенности, во второй половине жизни, без развития или переобнаружения религиозной установки, то есть, переживания нуминозного» (см. выше прим. 98).

147. См. Aion, пар. 170, где Юнг утверждает, что образы Бога и Самости неразличимы, добавляя, что *«разрушение Бого-образа сопровождается аннулированием человеческой личности»* (курсив Юнга).

148. Там же, пар. 125.

149. «Psychotherapy or the Clergy», Psychology and Religion, CW 11, par. 511.

150. Там же, par. 512.

151. 77///СЙ, Systematic Theology, vol. 1, p. 139.

152. См. «The Symbolic Life», The Symbolic Life, CW 18, par. 671. Здесь Юнг пишет о тех людях, которые могут вести адекватную духовную жизнь в пределах Церкви: «Они не имеют никаких оснований быть невротиками. Они принадлежат Церкви, и если вы можете помочь им вернуться в Церковь, то считайте, что вы уже им помогли. Некоторые из моих пациентов стали католиками, другие возвратились в церковные общины».

153. Там же, par. 618: «Когда практикующий католик приходит ко мне, я спрашиваю: "А Вы говорили об этом со своим духовным отцом?"»

154. Там же, par. 609: «За весь мой сорокалетний опыт из всех пациентов у меня было не больше, чем шесть католиков».

155. См.: «On Psychic Energy», The Structure and Dynamics of the Psyche, CW 8, par. 110. Юнг продолжает: «В течение долгого времени и для большинства человечества символ коллективной религии оставался удовлетворительным. Возможно только временно и для относительно немногочисленных индивидов существующие коллективные религии оказывались неадекватными». (Там же, par. 111)

156. Юнг предполагает, что напряженность, возникающая между индивидуальной религиозной правдой и правдой коллектива, ответственна за культурный прогресс:

«Каждое усовершенствование в культуре ... начинается с индивидуации, то есть с индивидуального..., если он успешествует, обеспечивая коллективную валидность своему расширяющемуся сознанию, то он создает известную напряженность противоположностей, обеспечивающую возбуждение, в котором культура нуждается для своего дальнейшего продвижения и развития». (Там же).

157. Юнг дважды анализирует материал Паули: в серии сновидений, составляющих основу его работы «Символизм сновидения и его связь с алхимией», «Психология и алхимия» и в обсуждении отдельных снов Паули в работе «Психология и религия». См.: Архетип и символ. С. 146 и далее.

158. Юнг истолковывает центральный сон Паули неоднозначно, то как «попытку отыскать убежище...в стенах церкви» (там же, с. 152.), то как «дешевый компромисс» (там же, с. 158).

159. «Любой контакт с бессознательным так или иначе ведет к явлению переноса», — пишет Юнг. «Всякий раз, поэтому, когда священнослужитель проникает в психологические глубины, он вызывает перенос (с мужчинами так же как с женщинами)». («Psychoanalysis and the Cure of Souls», *Psychology and Religion*, CW 11, par. 549). Понять такие ситуации чрезвычайно трудно, равно как и иметь с ними дело, особенно без полного личного анализа.

160. «Символ превращения в мессе», *К. Г. Юнг*. Ответ Иову. М.: 1995. С.342-343.

161. «A Psychological Approach to the Dogma of the Trinity», там же, par. 295. (Русский перев. см.: *К. Г. Юнг*. «Попытка психологического истолкования догмата о Троице». В: *К. Г. Юнг*. Ответ Иову. М.: Канон. 1995. С. 108. Сжатое заявление критической оценки Юнгом христианства можно также обнаружить в работе «Христос, Символ Самости» в: *Aion*, par. 79: «Полезно будет тщательно рассмотреть психологические аспекты процесса индивидуации в свете христианской традиции, способной описать его с точностью и выразительностью, далеко превосходящей наши слабые попытки, — пусть даже христианский образ самости — Христос — лишен ее неотъемлемой тени».

162. «Символ превращения в мессе», в: Ответ Иову. С. 343

163. *Tillich*, *Systematic Theology*, vol. 1, pp. 95f. «Это — и есть то самое знание о котором также говорит и Павел, гнозис (gnosis), который в Новом Завете у греков означает познавательный, сексуальный и мистический союз одновременно. В этом отношении между Сократом и Павлом нет никакого противостояния». На эту связь между гнозисом и *amor intellectualis* указано там же, pp. 153f.

164. Воспоминания, сновидения, размышления, с. 62.

165. Там же, с. 42. Вновь, говоря о своем отце, Юнг пишет: «Но он не знал о непосредственном живом Боге, который предстает, всемогущий и свободный, и призывает человека принять участие в Его свободе, который может принудить человека отказаться от своих собственных представлений и убеждений, чтобы выполнять без остатка повеление Бога» (там же, с. 40).

166. *Mysterium Coniunctionis*, пар. 742.

167. Там же.

168. Там же, пар. 747: «Если бы у алхимиков не было, по крайней мере, тайного предчувствия, что христианское *unio mentalis* все еще не реализовало единение с миром тела, то вряд ли можно было бы объяснить их почти мистическую жажду знаний, не говоря уже об их символизме, который соперничал с христианским и начал развиваться уже в конце тринадцатого века».

169. Там же, пар. 760.

Эдвард Эдингер

**ЭГО И АРХЕТИП.
ИНДИВИДУАЦИЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ
ФУНКЦИЯ ПСИХИЧЕСКОГО.
(Главы из книги)***

* E. Edinger. Ego and Archetype. Individuation and the religious Function of the Psyche. 1972.

ВМЕСТО ВСТУПЛЕНИЯ

Эдвард Эдингер (1922—1998) —аналитик-юнгианец, всеми признанный неформальный глава американской школы юнгианского анализа.

В годы великой депрессии молодой Эдвард изучал химию в университете штата Индиана, в 1946 году получил научную степень и два года прослужил врачом-офицером в американской армии. Он очень лично переживал конфликт между религией и наукой, и работы Юнга помогли ему отыскать свой выход из личностного тупика. В 1951 году он начал анализ у М. Эстер Хардинг, близкой сподвижницы Юнга. Впоследствии они продолжили совместную работу как коллеги и сделали немало для становления аналитической психологии в США.

В 60-е годы д-р Эдингер вместе с коллегами основал в Нью-Йорке Институт К. Г. Юнга, который и возглавлял до 1979 года. В те же годы он был Директором тамошнего Фонда Юнга.

С 1979 года жил в Лос-Анжелесе. Д-р Эдингер являлся членом Американской психиатрической ассоциации и Международной ассоциации аналитической психологии (МААП) и вел аналитическую практику в течение 45 лет.

Эдингер автор многих книг и статей, посвященных природе психического, тому, как это психическое говорит о себе языком культурных продуктов религии, философии, литературы или алхимии. В разные годы он написал такие известные работы как:

The Eternal Drama: The Inner Meaning of Greek Mythology, The Bible and the Psyche: Individuation Symbolism in the Old Testament, The Christian Archetype: A Jungian Commentary on the Life of Christ, Anatomy of the Psyche: Alchemical Symbolism in Psychotherapy, и Melville's Moby Dick.

Многие темы этих книг были сведены вместе в его, пожалуй, самой известной книге-бестселлере «Эго и архетип» (1972), обошедшей весь культурный мир, главы из которой и предлагаются здесь.

Эдвард Эдингер видел свою роль в качестве творческого посредника, передающего юнговскую мысль серьезно-вдумчивому читателю и страдающему пациенту. С момента прихода пятьсот лет назад эмпирического научного знания мир значительно изменился и не только в лучшую сторону. Это изменение означало кончину традиционной религии, в которой прежние проекции были изъяты из обращения и заменены другими, несущими в равной степени и демонические подмены, и исцеляющие возможности нового взгляда на мир.

К. Г. Юнг выразил эту культурную последовательность времен в своем обширном эссе «Ответ Иову» (1952). Позже Эдингер «сопроводил» юнговскую работу своими книгами: *Transformation of the God-Image: An Elucidation of Jung's «Answer to Job»*; *Encounter with the Self: A Jungian Commentary on William Blake's «Illustrations of the Book of Job»* — и связанным с этой темой исследованием юнговской переписки, опубликованным в книге *The New God-Image*.

Исследуя психологические вопросы радикального культурного изменения в книге «Творение сознания» (готовой к публикации на русском языке), Эдингер написал блестящее эссе «Новый миф», в котором в сжатой форме изложил то, что несет с собой этот «новый взгляд на мир» (базирующийся на представлении о психической реальности как противостоящей реальности метафизической или просто физической). Д-р Эдингер предстает здесь не просто любящим последователем Юнга, но глубоко убе-

жденным, что «швейцарец» был не только великим, но и «эпохальным» человеком.

Д-р Эдингер был истинным духовным сыном Юнга. Я говорю это не только на основании его работ, но и по личным впечатлениям от счастливых контактов с ним в разные годы в конце восьмидесятых-начале девяностых. Я посещал его семинары в Лос-Анжелесе в Институте Юнга и имел ряд личных встреч и бесед. Помимо узкоспециальных вопросов он живо интересовался и культурной ситуацией в тогдашнем СССР, а позже в России, и возможностями укоренения аналитического знания в менталитете русских людей.

Валерий Зеленский

Часть II

ИНДИВИДУАЦИЯ КАК ПУТЬ ЖИЗНИ

... Все виды человеческой деятельности... направлены на восстановление в каждом из нас с помощью каждого из нас первоначального центра, в котором единственным и неповторимым образом мироздание отражается.*

Пьер Тейяр де Шарден

Глава IV

ПОИСК СМЫСЛА

Состояние каждого человека таит в себе решение тех вопросов, которые он ставит. Он реализует его в действии как жизнь, прежде чем начинает постигать его как истину.

Р. У. Эмерсон

1. Функция символа

В современную эпоху широко распространенное ощущение бессмысленности составляет один из симптомов отчуждения. Многие пациенты обращаются к психотерапии не по поводу ясно выраженного расстройства, а потому, что чувствуют, что жизнь не имеет смысла. Внимательный психотерапевт непременно обратит внимание на то, что эти люди испытывают на себе пагубные последствия не только неудовлетворительных переживаний детства, но и переворота, вызванного переходным периодом культуры. По-видимому, мы проходим период коллективной психо-

* Тейяр де Шарден. Феномен человека. М. 1965.

логической переориентации, сопоставимый по масштабу с периодом возникновения христианства на руинах римской империи. Упадок традиционной религии сопровождается увеличением числа свидетельств об общей психической дезориентации. Мы утратили ориентиры. Христианство представляет собой систему великих символов, которая, по-видимому, утратила способность определять все обязанности людей или удовлетворять их высшие потребности. Это привело к повсеместному распространению ощущения бессмысленности и отчуждения от жизни. Еще не известно, появится ли новый коллективно-религиозный символ. А тем временем те, кто сознают эту проблему, самостоятельно ведут поиск жизни, полной смысла. Для них индивидуация превращается в путь жизни.

Я употребляю здесь слово «смысл» в специальном значении. Вообще говоря, различают два употребления этого слова. Чаще всего оно относится к абстрактному, объективному знанию, которое передается с помощью знака или изображения. Так, например, слово «лошадь» обозначает определенный вид четвероногих животных; красный свет светофора означает остановку. Эти абстрактные, объективные смысловые значения передаются с помощью знаков. В то же время существует и другой вид смысла, а именно, субъективный, живой смысл, способный утверждать жизнь. В этом значении мы употребляем слово, когда описываем глубоко волнующее переживание как нечто значимое, полное смысла. Такое переживание не несет абстрактный смысл, по крайней мере, на начальном этапе; напротив, оно передает живой смысл, который имеет аффективную окраску и позволяет нам установить органическую связь с жизнью в целом. Сновидения, мифы и произведения искусства способны передавать это значение субъективного, живого смысла, который совершенно отличается от объективного, абстрактного смысла. Неразличение этих двух различных употреблений слова «смысл» приводит индивида к постановке вопроса, на который невозможно ответить,

потому что здесь спутаны абстрактно-объективный смысл и субъективно-живой. На вопрос можно ответить, если дать ему более субъективную формулировку: «В чем состоит смысл моей жизни?»

Проблема смысла жизни тесно связана с ощущением личностной идентичности. Вопрос «в чем состоит смысл моей жизни?» почти полностью совпадает с вопросом «кто я такой?» Несомненно, последний вопрос имеет субъективный характер. Адекватный ответ можно получить только изнутри. Поэтому мы говорим: смысл можно найти в субъективности. Но кто ценит субъективность? Когда мы употребляем слово «субъективный», мы обычно подразумеваем исключительно внутреннее, словно внешние элементы не имеют значения для субъективного. С начала упадка религии у нас отсутствует адекватное коллективное одобрение интровертной, субъективной жизни. Проблемы западного общества исподволь побуждают индивида искать смысл жизни во внешнем, в объективности. Независимо от того, что составляет цель — государство, корпоративная организация, материальное благополучие или получение объективных научных знаний, поиск смысла человеческой жизни неизменно осуществляется там, где его нет — во внешнем, в объективности. Единственная, особая, неповторимая субъективность индивида, составляющая подлинный источник смысла человеческой жизни и не поддающаяся объективной, статистической оценке, оказывается тем негодным камнем, который был отвергнут строителем нашего современного мировоззрения.

Даже большинство психиатров, которым положено лучше других разбираться в проблеме, содействуют укреплению доминирующей установки, при которой умаляется значение субъективности. Несколько лет назад я ознакомил группу психиатров с работой о функции символов. Затем один из участников дискуссии высказал замечание по поводу этой работы. Одно из его основных возражений состояло в том, что я охарактеризовал символ так, словно он представляет собой нечто реальное, почти живое. Я действитель-

но дал такую характеристику символу. Это замечание отражает общее отношение к психическому и к субъективности. Принято считать, что психическое не имеет собственной реальности. Субъективные образы и символы рассматриваются лишь как отражения окружающей обстановки индивида и его межличностных отношений или лишь как осуществление инстинктивных желаний. Г. С. Салливан высказал крайнюю точку зрения, а именно: идея неповторимой, индивидуальной личности есть заблуждение! Так, сам не желая того, знаменитый психиатр становится сторонником коллективистской психологии масс.

Современный человек крайне нуждается в открытии реальности и ценности внутреннего, субъективного мира психического, в открытии символической жизни. По этому поводу Юнг говорит следующее:

«Человек нуждается в символической жизни... Но у него нет символической жизни... В вашем доме есть уголок, в котором вы могли бы выполнять обряды, как это делают в Индии? В Индии даже в самых простых домах существует отделенный занавеской уголок, в котором члены семьи могут предаваться символической жизни, давать обеты или заниматься медитацией. У нас нет такого уголка... У нас нет ни времени, ни пространства... Следует иметь в виду, что только символическая жизнь способна выразить повседневные нужды души! И поскольку у людей нет символической жизни, они не в силах выбраться из ужасных, скрежещущих жерновов обыденной жизни, с которой они «вынуждены мириться»*.

Человек нуждается как в мире символов, так и в мире знаков. Символы и знаки необходимы, но их не следует путать друг с другом. Знак указывает на смысл известного предмета. По определению, язык является системой знаков, но не символов. С другой стороны, символ является образом

* Jung, C. G., «The Symbolic Life». Расшифровка стенограммы лекции, прочитанной Юнгом в 1939 г. Стенографические записи были сделаны Д. Китченом (London, Guild of Pastoral Psychology, Guild Lecture № 80, April 1954).

или изображением, которое указывает на нечто, в принципе не известное, на некую тайну. Если знак передает абстрактно-объективное значение, то символ передает субъективное, живое значение. Символ обладает субъективным динамизмом, способным привлекать к себе внимание индивида и вызывать восхищение. Символ представляет собой живую, органическую сущность, которая выполняет роль передатчика и трансформатора психической энергии.

Символы являются продуктами спонтанной деятельности архетипической психики. Символ невозможно изготовить, его можно только открыть. Символы выполняют роль носителей психической энергии, поэтому их необходимо рассматривать как нечто живое. Они, сознательно или бессознательно, передают эго жизненную энергию, которая обеспечивает индивида поддержкой, руководством и мотивацией. Архетипическая психика постоянно создает устойчивый поток живых, символических образов. При обычных обстоятельствах такой поток образов сознательно не воспринимается; исключения составляют состояния сна и бодрствующей фантазии, когда понижается сознательный уровень внимания. Тем не менее у нас есть основания полагать, что даже в состоянии полного бодрствования поток символов, заряженных действующей энергией, продолжает свое движение, оставаясь незамеченным для эго. Символы просачиваются в сферу эго, побуждая его идентифицировать себя с ними и неосознанно отреагировать их. Существует и иная возможность: символы перетекают во внешнюю среду посредством проекций, побуждая индивида участвовать во внешней деятельности и восхищаться внешними объектами.

2. Конкретистские и редуктивные заблуждения

Взаимосвязь между эго и символом имеет очень важное значение. Вообще говоря, существуют три возможные модели взаимосвязи между эго и символом или, что тоже самое, между эго и архетипической психикой:

1. Эго отождествляет себя с символом. В этом случае символический образ реализуется в конкретном переживании. Эго и архетипическая психика едины.

2. Эго отчуждается от символа. Хотя символическую жизнь и невозможно разрушить, тем не менее в данном случае она существует на более низком уровне, за пределами сознания. Символ сводится к знаку. Ее загадочные, настоятельные требования воспринимаются лишь как элементарные, абстрактные факторы.

3. Третья возможность остается искомой. В этом случае эго, существующее отдельно от архетипической психики, открыто и восприимчиво для воздействия символических образов. Становится возможным диалог между эго и возникающими символами. В этом случае сам символ способен выполнять свою функцию, осуществляя роль передатчика и трансформатора психической энергии при полном участии сознания.

Указанные взаимосвязи между эго и символом приводят к двум возможным заблуждениям, которые я называю конкретистскими и редуктивными. При конкретистском заблуждении, которое характеризуется большей примитивностью, чем редуктивное заблуждение, индивид не способен отличать символы архетипической психики от конкретной, внешней реальности. Внутренние, символические образы воспринимаются как реальные внешние факты. Примерами такого заблуждения могут служить анимистические верования первобытных людей, галлюцинации и бред психотиков, различные предрассудки. К этой категории заблуждений относятся смешанные сочетания психической и физической реальности, например, в практической алхимии, астрологии и многочисленных современных знахарских культах. Этому заблуждению подвержены религиозные люди, которые ошибочно соотносят символические религиозные обряды с конкретными фактами и принимают свои личные или узко ограниченные религиозные убеждения за всеобщие и абсолютные истины. Опасность поддаться конкретистскому заблужде-

нию возникает тогда, когда мы поддаемся искушению применить символический образ к внешним, физическим реальностям с целью манипулирования этими реальностями в наших интересах. Символы оказывают целесообразное и эффективное воздействие только тогда, когда они обеспечивают изменение нашего психического состояния или сознательной установки. Их воздействия неоправданны и опасны, когда они применяются к физической реальности магическим путем.

При редуктивном заблуждении совершается противоположная ошибка. В этом случае упускается из виду значение символа, который ошибочно воспринимается только как знак для обозначения некоторого известного содержания. Основу редуктивного заблуждения составляет рационалистическая установка, в соответствии с которой позади символов просматривается их «реальный» смысл. Этот подход сводит все символические образы к элементарным, известным факторам. Он опирается на предположение, что не существует ни подлинная тайна, ни существенно неизвестное, выходящее за пределы познавательных способностей эго. С этой точки зрения не существует настоящих символов, — существуют только знаки. Для тех, кто придерживается таких убеждений, религиозные символы свидетельствуют о невежестве и первобытных предрассудках. Редуктивному заблуждению подвержены и психологи-теоретики, которые рассматривают символизм как первобытную, дологическую деятельность архаического эго. Мы впадаем в это заблуждение, когда рассматриваем наши субъективные реакции и образы с позиций абстрактного, статистического подхода, уместного в сфере естественной науки и физической реальности. Это заблуждение диаметрально противоположно ранее рассмотренному заблуждению, при котором субъективно-символический образ использовался для манипулирования физическими реальностями, осуществляя тем самым насилие над ними. Здесь абстрактно-объективный подход, уместный в исследовании внешней реальности, применяется к бессознательной психике для управле-

ния ею. Этот подход осуществляет насилие над автономной реальностью психического.

Конфликт между конкретистским и редуктивным заблуждениями лежит в основе современного конфликта между традиционно-религиозным подходом и так называемым современным научным подходом. Поскольку этот конфликт составляет коллективную проблему, мы все несем в себе что-то от этого конфликта. По этому поводу Юнг пишет следующее:

«Тот, кто рассуждает о таких вопросах (как религиозный символизм), неизбежно рискует быть разорванным в клочья двумя сторонами бескомпромиссного спора по этим вопросам. В основе этого конфликта лежит странное предположение, что вещь действительна, если она проявляется в виде физического факта. Поэтому одни люди считают физически возможным рождение Христа от девы, тогда как другие опровергают такое рождение как физически невозможное. Каждый может убедиться в том, что этот конфликт не имеет логического разрешения и поэтому лучше не ввязываться в такие бесплодные дискуссии. Права как та, так и другая сторона. И тем не менее они без труда достигли бы соглашения, если бы отказались от употребления термина „физический“. Физическое не является единственным критерием истины: существуют также и психические истины, которые невозможно ни объяснить, ни доказать, ни опровергнуть физическим путем. Если бы, например, существовало общее убеждение, что река Рейн одно время текла вспять, от устья к истокам, тогда само по себе это убеждение было бы фактом, даже если бы с физической точки зрения такое утверждение представлялось совершенно невероятным. Убеждения подобного рода являются психическими фактами, которые невозможно ни опровергнуть, ни доказать. К указанному типу относятся религиозные (или символические) утверждения. Они относятся ко всем вещам, которые невозможно установить в качестве физических фактов.... Если считать, что они соотносятся с чем-нибудь физическим, тогда они не

имеют никакого смысла... Конфликт между религиозными (или символическими) утверждениями и наблюдаемыми физическими явлениями свидетельствует о том, что, вопреки физическому восприятию (символический) дух автономен, и что психический опыт в определенной мере не зависит от физических данных. Психика является независимым фактором, и религиозные (или символические) утверждения являются психическими признаниями, которые, в конечном счете, опираются на бессознательные... процессы. Эти процессы недоступны физическому восприятию, они демонстрируют свое существование через признания психического... Затрагивая религиозные (или символические) содержания, мы переходим в мир образов, которые указывают на нечто невыразимое. Мы не знаем, в какой мере эти образы, метафоры и концепции ясны или неясны в своей соотнесенности с трансцендентальным объектом... (Тем не менее) несомненно, что за этими образами существует нечто такое, что выходит за границы сознания и действует так, чтобы утверждения не изменялись безгранично и хаотически, а определенно соотносились с несколькими основными принципами или архетипами. Как и сама психика или материя, принципы и архетипы непознаваемы как таковые»*.

Как и во всех вопросах, касающихся личности, конкретистские и редуктивные заблуждения невозможно устранить с помощью разумных увещаний. В действительности их можно рассматривать как две последовательные стадии развития личности. Состояние идентификации между эго и бессознательными символами приводит к конкретистскому заблуждению. Такое состояние характерно для начальной стадии развития эго, его можно наблюдать у первобытных людей и детей. Редуктивное заблуждение происходит из состояния отчуждения между эго и символизмом бессознательного. Такое состояние характерно для

* Jung C. G., «Answer to Job» in *Psychology and Religion: West and East*. CW 11, 1958, par. 553-555. См. также: *К. Г. Юнг. Ответ Иову*. М. 1995. С. ПО.

дальнейшей стадии развития; быть может, в нем проявляется необходимая реакция на предыдущее состояние идентичности между эго и бессознательным. На этой стадии развитие эго требует умаления бессознательного и силы его символических образов. Тем не менее эго и бессознательное остаются пребывать в состоянии разобщения, которое рано или поздно преодолевается, чтобы предоставить индивиду возможность достичь целостности.

Конечная цель юнгианской психотерапии состоит в обеспечении осознания символического процесса. Для осознания символов прежде всего необходимо знать, как ведет себя символ на бессознательном уровне. Все бесчеловечные обряды и ритуалы дикарей, невротические симптомы и извращения можно понять, если мы будем ясно представлять, как функционирует символ на бессознательном уровне. Основное предположение состоит в следующем: бессознательный символ переживается, а не воспринимается. Динамизм бессознательного символа воспринимается только как желание или стремление к какому-то внешнему действию. За этим стремлением образ не просматривается. Чисто психологический смысл не просматривается позади движущей силы символического образа, во власти которого оказался индивид. Отождествленное с символическим образом эго превращается в его жертву, обреченную на конкретное изживание смысла символа, вместо его сознательного осмысления. Динамизм символа рассматривается и воспринимается лишь как вождение или стремление к власти в той мере, в какой эго отождествляется с архетипической психикой. Это позволяет понять различие между глубинной психологией Юнга и всеми остальными психологическими теориями. До сих пор только Юнг и его последователи были способны понять символ, а следовательно, и архетипическую психику, в которой проявляется символ, поскольку он действует, когда эго идентифицировано с ней. В тех случаях, когда Юнг видит сверхличностную архетипическую психику, Фрейд видит ид (оно). Этот ид служит карикатурой на человеческую ду-

шу. Архетипическая психика и ее символы наблюдаемы в той мере, в какой они проявляются, когда эго идентифицировано с ними. Ид представляет собой бессознательное, которое рассматривается как инстинкт, без учета образов, лежащих в основе инстинктов. Редуктивная интерпретация образов в их соотносительности с инстинктами определяется пределами рассмотрения образов. В сущности, символическому образу отказано в праве иметь независимую реальность. Фрейдовский подход к бессознательному необходимо понять, поскольку практически все школы современной психиатрии разделяют его мнение в той или иной форме. Ни один психиатр не будет отрицать, что инстинктивные потребности реально существуют, но почти все психиатры единодушно отрицают жизнь и реальность символических образов в себе и для себя.

В современной психологии получила широкое распространение точка зрения, согласно которой бессознательная психика, мотивируемая только инстинктами, в принципе чужда духовности, культуре и деструктивно воздействует на символическую жизнь. Степень приверженности этому подходу определяет невозможность развития осмысленной внутренней жизни. Разумеется, существует множество инстинктивных побуждений. Но символический образ, выполняющий роль передатчика и трансформатора психической энергии, поднимает инстинктивное побуждение на иной уровень, очеловечивает, одухотворяет и окультуривает грубую животную энергию. Инстинкт заключает в себе свой тайный смысл, который обнаруживается только посредством восприятия образа, присущего инстинкту.

Один из способов обнаружения скрытого образа состоит в использовании аналогий. Как отмечает Юнг, «создание ... аналогий освобождает инстинкт и биологическую сферу в целом от воздействия бессознательных содержаний. Отсутствие символизма, однако, создает перегрузку в инстинктивной сфере»*. В качестве примера использо-

* К. Г. Юнг. Практика психотерапии. М.: АСТ. 1998. Пар. 250.

вания метода аналогий я хотел бы упомянуть одного пациента, который на бессознательном уровне находился во власти яркого символического образа. Пациент вынужден был изживать этот образ в качестве симптома до тех пор, пока не смог исследовать его на сознательном уровне. Поскольку более масштабные явления легче исследовать, чем менее масштабные, я рассмотрю пример, так сказать, выпукло очерченный, благодаря тому, что в нем отражается симптом психопатологии. Я имею в виду случай трансвестизма, при котором молодой человек испытывает сильное побуждение носить женскую одежду. Когда молодой человек стал носить женскую одежду, его отношение к себе претерпело коренное изменение. Обычно он страдал от застенчивости, неполноценности и бессилия. Но когда он стал носить какой-то предмет женской одежды, который можно было скрыть от взоров посторонних, он почувствовал уверенность в своих силах и сексуальных возможностях. Что же означает такой симптом? Пациент изживал бессознательный символический образ. Поскольку симптоматические образы такого рода имеют тот же источник, что и сновидения, мы можем исследовать их так, как мы исследовали сновидения, применяя метод амплификации. Тогда мы можем спросить себя, как необходимо рассматривать ношение женской одежды? Какие можно найти общие мифологические параллели?

В книге V «Одиссеи» описано странствие Одиссея между островами Калипсо и феаков Схерии.* Во время этого странствия Посейдон поднял страшную бурю, которая привела бы Одиссея к гибели, если бы богиня моря Ино не пришла ему на выручку. Она велела ему снять одежду и плыть к острову, добавив: «Вот тебе мое покрывало. Оберни его вокруг груди. Оно заколдовано. Ты будешь вне опасности, пока носишь его. Как только твоя нога ступит на остров, брось его как можно дальше в море». Покрывало

* Я признателен Стоппу за то, что он отметил эту амплификацию. (Storr A. «The Psychopathology of Fetishism and Transvestism» (Journal of Analytical Psychology, vol. 2., July, 1957, p. 161).

Ино является архетипическим образом, который скрывается за симптомом трансвестизма. Покрывало олицетворяет поддержку и сдерживание, обеспечиваемые материнским архетипом для эго во время опасной активации бессознательного. В период кризиса целесообразно воспользоваться той поддержкой, которой воспользовался Одиссей; но как только минует кризис, покрывало необходимо возвратить богине.

Еще одну параллель можно провести с жрецами Великой Матери в древнем Риме и Малой Азии. После посвящения жрецы носили женское платье и отращивали длинные волосы в знак служения Великой Матери. Следы этого жреческого трансвестизма существуют и по сей день в одежде католических священников, которые находятся на службе у Матери Церкви. Эти параллели показывают, что в основе влечения трансвестита лежит бессознательная потребность в поддерживающем контакте с женским божеством — материнским архетипом. Это один из способов символического рассмотрения симптома. Разумеется, упоминая образ божества, мы используем символ, поскольку невозможно дать точное определение божеству или сверхличностной силе. В таких случаях используется не знак, обозначающий нечто известное и понятное на рациональном уровне, а символ, отражающий тайну. В случае успеха такой метод интерпретации может привести пациента к символической жизни. Появляется возможность замещения симптома, окрашенного чувствами бессилия и вины, символом, который полон смысла, обогащает жизнь и воспринимается на уровне сознания, вместо бессознательного, компульсивно-симптоматического изживания.

Рассмотренный случай показывает, как можно трансформировать симптом в символ посредством осознания его архетипических основ. Каждый симптом проистекает из образа какой-либо архетипической ситуации. Например, многие симптомы тревоги имеют в качестве архетипического контекста борьбу героя с драконом или ритуал инициации. Многие симптомы чувств разочарования и

обида воспроизводит архетипическую встречу Иова с Богом. Приобретение способности распознать архетип или символический образ за симптомом тотчас трансформирует переживание. Этот процесс нередко протекает довольно болезненно, но он имеет смысл. Вместо изолирования страдальца от родных и близких, теперь он объединяется с ними в более глубокой гармонии. Он ощущает себя равноправным участником в коллективной деятельности, т. е. в трудном развитии человеческого сознания, которое началось во мраке первозданного болота и неизвестно, где закончится.

Настроения и эмоциональные состояния также способны раскрыть свой смысл, если найден соответствующий символический образ. Возьмем, к примеру, человека, который испытывает раздражение. Все получается не так, как ему хочется, но он не в состоянии ни отреагировать аффект, ни вытеснить его. Наконец, он взмолился о понимании смысла своего состояния. Ему тотчас пришел на ум образ трех человек в печи, раскаленной огнем. Об этом эпизоде упоминается в Книге Пророка Даниила. Он прочитал данный фрагмент в Библии, и в процессе размышления о нем раздражение исчезло. В третьей главе Книги Пророка Даниила упоминается указ Навуходоносора, согласно которому все люди должны по сигналу пасть и поклониться золотому истукану. Седрах, Мисах и Авденаго отказались поклониться золотому истукану. Тогда Навуходоносор исполнился ярости и велел бросить их в печь, раскаленную огнем. Но Седрах, Мисах и Авденаго остались невредимы, причем в огне был виден четвертый муж, и вид четвертого был «подобен сыну Божию».

Упомянутый образ устранил раздражение, потому что смысл настроения нашел в нем символическое отражение. Царь Навуходоносор олицетворяет своевольную, властную фигуру тирана, который присваивает себе права Бога и исполняется ярости, когда ему не воздают почести, подобающие божеству. Кроме того, он олицетворяет эго, отожде-

ствляемое с самостью. Его ярость синонимична огненной печи. Отказавшись придать личностной мотивации сверхличностное значение, Седрах, Мисах и Авденаго добровольно отдают себя во власть огня фрустрации Навуходоносор. Этому соответствует способность пациента отказаться от идентификации с аффектом и вместо этого терпеливо сносить его, чтобы в конечном счете найти смысл этого аффекта в сфере активного воображения. Четвертый персонаж, который появляется в печи, «подобно сыну Божию», олицетворяет сверхличностный, архетипический элемент психики, актуализированный в опыте. В качестве четвертого элемента он несет с собой смысл, облегчение и целостность.

Приведенный пример служит иллюстрацией к высказыванию Юнга. По поводу своей встречи с бессознательным он пишет следующее:

«Я жил в состоянии постоянного напряжения... В той мере, в какой мне удавалось трансформировать эмоции в образы, т. е. находить образы, которые скрывались в эмоциях, я чувствовал себя спокойнее и увереннее»*.

Индивид воспринимает превратности судьбы как симптомы в той мере, в какой он не осознает символическую сторону жизни. Симптомы отражают состояния тревоги, которые не поддаются нашему контролю и по существу бессмысленны, не имеют ни ценности, ни значения. Фактически симптомы представляют собой символы, деградировавшие в результате редуктивного заблуждения эго. Симптомы невыносимы потому, что они не имеют смысла. Можно смириться почти с любым затруднением, если мы можем распознать его смысл. Оно бессмысленно и поэтому представляет для человечества величайшую опасность.

Наша бодрствующая жизнь состоит из ряда настроений, чувств, идей и актуальных потребностей. Мы проходим через последовательные психические состояния, которые можно сравнить с бусинами, нанизанными на одну

* К. Ю. Юнг. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев. 1994. С. 179.

нить. В зависимости от нашей сознательной установки, мы воспринимаем эти четки жизни либо как последовательность бессмысленных симптомов, либо, благодаря символическому пониманию, как ряд нуминозных встреч эго и сверхличностного психического. Наши радости и огорчения являются симптомами, если они не имеют символического смысла. Индийские мудрецы признавали справедливость этого утверждения в своей теории Майи. Согласно этой теории, между радостями и огорчениями, которые служат симптомами жизни, существует неразрывная связь. Для освобождения от болезненных симптомов необходимо освободиться от приятных симптомов. С точки зрения аналитической психологии, стремление индийцев к освобождению от актуальности радостей и огорчений равнозначно поиску символической жизни. Нирвана не предполагает бегство от реальности жизни. Напротив, она предполагает раскрытие символической жизни, способной освободить человека от «ужасного скрежета повседневной жизни», которая есть не что иное, как чередование бессмысленных симптомов.

3. Символическая жизнь

В определенной форме символическая жизнь составляет предварительное условие психического здоровья. Без символической жизни эго отчуждается от своих сверхличностных истоков и становится жертвой, так сказать, космической тревожности. Сновидения нередко позволяют исцелить отчужденное эго, передавая ему ощущение его истоков. Приведем пример такого сновидения. Сновидица пыталась разрешить проблему отчуждения эго от Самости. Она стала жертвой глубоких чувств депрессии, никчемности и бессмысленности своей жизни и способностей. Тогда ей приснился следующий сон: «Со мной заговорил старик, который был священнослужителем и раввином. Его слова глубоко тронули мою душу, и я почувствовала, что исцеляюсь. Казалось, его устами говорил сам Бог. Я

почувствовала, что разрешился вечный вопрос, который всегда жил во мне. На какое-то мгновение я поняла, почему это произошло. Беседуя со мной, он позволил мне соприкоснуться с чем-то таким, что я когда-то давно знала, еще до своего рождения».

Это сновидение произвело на сновидицу сильное впечатление. Она восприняла сновидение как нечто исцеляющее. Получил ответ вечный вопрос о смысле ее жизни. Но в чем состоял ответ? Пробудившись, она не могла сразу вспомнить, что говорил старец. Затем она неожиданно вспомнила древнееврейскую легенду, которую она однажды прочитала в какой-то книге. Тут-то она и поняла, что священнослужитель (раввин), в сущности, говорил с ней об этой легенде. В легенде говорилось следующее:

«Перед рождением ребенка Бог призывает пред собой семя будущего человека и определяет, кем станет его душа: мужчиной или женщиной, мудрецом или простаком, богатым или бедным. И только одну вещь Он оставляет без решения, а именно: станет он праведным или неправедным, ибо написано: „Все в руце Господа, кроме страха Господня“. Душа, однако, просит Бога не лишать ее жизни в этом мире. Но Бог отвечает ей: „Мир, куда я тебя посылаю, лучше мира, в котором ты пребывала. Я создал тебя для земной участи“. Затем Бог повелевает ангелу, который отвечает за жизнь душ в ином мире, посвятить эту душу в тайны иного мира, проведя ее через ад и рай. Таким образом, душа знакомится со всеми тайнами запредельного мира. Тем не менее в момент рождения, когда душа приходит на землю, ангел гасит свет знания, который горит в ней, и душа, заключенная в земную оболочку, входит в этот мир, предав забвению возвышенную мудрость, но неизменно стремясь вновь обрести ее»*.

Сновидение, вызвавшее в памяти сновидицы прекрасную легенду, служит замечательным примером функционирования оси эго-Самость, которая позволяет эго осознать

* Цитата приведена Г. Адлером в книге: *Г. Адлер. Лекции по аналитической психологии*. Рефл-Бук. 1996.

свои истоки и смысл и пробудить символическую жизнь. Фигура старца, священнослужителя (раввина) олицетворяет то, что Юнг называл архетипом мудрого старца. Он является духовным руководителем, носителем мудрости и исцеления. Я рассматриваю его как персонификацию оси эго-Самость. Сочетая в себе священнослужителя и раввина, он объединяет две различные религиозно-символические традиции, хотя рассказанная им история не относится к какой-либо конкретной религиозной системе. Тема предродовых истоков эго является архетипическим образом, для которого можно найти немало примеров. Например, существует теория Платона о предродовых идеях, которая подробно изложена в «Федоне». Согласно этому мифу, любое учение есть воспоминание предродового знания, которое является врожденным, но было забыто. С психологической точки зрения это означает, что архетипические формы человеческого опыта предсуществующи или априорны; они ожидают воплощения в биографии определенного индивида. В явном виде платоновская теория воспоминания нередко встречается в сновидениях. Человеку может присниться, что он участвует в значительном событии, которое, как он смутно помнит, произошло раньше и теперь осуществляется в соответствии с каким-то ранее разработанным планом. Приведем описание такого сновидения:

«По-видимому, я воспринимал сон на двух уровнях одновременно. С одной стороны, это был уникальный, спонтанный и неповторимый сон. С другой стороны, я играл в нем какую-то роль, разыгрывая историю, которую я когда-то знал, но забыл. Между двумя уровнями существовала неразрывная связь. Я замечательно играл роль потому, что я одновременно по-настоящему переживал ее. В процессе игры я придумывал свои слова, но мне помогало то, что я когда-то знал эту историю. Каждый эпизод затрагивал в моей памяти какую-то струну, и это помогало мне».

Существует древняя гностическая история, которая имеет немало сходства с упомянутой еврейской легендой, но идет дальше, показывая, что душа пробуждается и вспо-

минает свое небесное происхождение. Переводчики назвали этот текст «Гимном Жемчужине». Я приведу эту легенду в кратком изложении по книге Г. Джонаса:

«Когда я был ребенком и жил в царстве дома Отца моего, наслаждаясь пышностью и великолепием тех, кто растил меня, родители отправили меня с Востока, нашей родины, снабдив всем необходимым для странствия... Они сняли с меня одеяние славы, которое с любовью сшили для меня, и пурпурную мантию, сотканную точно по моей фигуре. Они заключили со мной соглашение и запечатлели его в моем сердце, дабы я не забыл его: „Когда ты отправишься в Египет и принесешь Единственную в мире Жемчужину, которая лежит посреди моря, окруженного спящим змеем, ты вновь облачишься в одеяние славы, наденешь поверх него свою мантию и вместе с твоим братом, имеющим следующий за нашим титул, станешь наследником нашего царства“.

Я покинул Восток и отправился вниз в сопровождении двух царских посланников, поскольку путь был опасен и труден, а я был молод для такого путешествия... Я прибыл в Египет, и спутники покинули меня. Я отправился напрямик к змею и остановился на постоялом дворе, располагавшемся неподалеку от него, чтобы дожидаться, когда он уснет, и похитить Жемчужину... Для обитателей постоялого двора я был посторонним... Я оделся в их одежды, чтобы они не заподозрили во мне похитителя Жемчужины и не натравили на меня змея. Но по какой-то причине они заметили, что я не был их соотечественником; они вкравшись ко мне в доверие, коварно напоили меня и дали отведать мяса. Я забыл, что я — царский сын, и стал служить их царю. Я забыл о Жемчужине, за которой был послан моими родителями. Из-за тяжести их пищи я погрузился в глубокий сон.

Родители узнали обо всем, что случилось со мной, и огорчились... Тогда они написали ко мне письмо, и каждый из возвышенных подписал его своим именем.

„От твоего отца, Царя Царей, от твоей матери, владычицы Востока, и от твоего брата, следующего за нами по

титулу, тебе, нашему сыну в Египте, приветствие. Приснись и воспрянь ото сна, дабы воспринять слова нашего письма. Вспомни, что ты — царский сын: смотри! Кому ты служишь в рабстве? Подумай о Жемчужине, ради которой ты отправился в Египет. Вспомни о твоём одеянии славы и о твоей великолепной мантии, в которые ты можешь облачиться, и тогда твоё имя можно будет прочитать в книге героев, и ты со своим братом, нашим помощником, станешь наследником нашего царства”.

Благой пробуждающей вестью оказалось то письмо... Оно появилось в виде орла, царя всех птиц крылатых, и, полетав немного, опустилось рядом со мной, обретя речь. При его голосе и звуке я пробудился и воспрянул ото сна. Я взял его в руки, поцеловал, сломал печать и прочитал. Я читал слова письма так, словно они были написаны в моём сердце. Я вспомнил, что я был сыном царей, и моя свободнорожденная душа жаждала вернуться к своим родным и близким. Я вспомнил о Жемчужине, за которой был послан в Египет, и тогда я стал напускать чары на ужасного змея, чтобы усыпить его, повторяя над ним имя моего Отца, имя нашего следующего по титулу брата и имя моей матери, Царицы Востока. Я схватил Жемчужину и отправился к моему отцу. Сбросив с себя мерзкую одежду, я оставил ее в их стране и отправился в путь к свету моей родины, на Восток.

Отправившись в путь, я обнаружил перед собой письмо, которое разбудило меня. И подобно тому, как оно разбудило меня своим голосом, письмо указывало мне путь своим светом, сияя передо мной. Своим голосом оно умирало мой страх, а своей любовью побуждало идти вперед... (Когда он приблизился к отчизне, родители послали ему его одеяние славы и мантию). Я протянул руку к одеянию, взял его и обрядился в роскошь его цветов. Затем я завернулся в царскую мантию. В этом одеянии вошел я к вратам приветствия и поклонения. В восторге от великолепия моего Отца, пославшего мне мои одеяния, я склонил голову. Я выполнил его повеление, и он выпол-

нил свое обещание... Он радостно принял меня, и я остался с ним в царстве его...»*

Эта очаровательная легенда содержит прекрасное описание психоаналитической теории происхождения и развития сознательного эго. Эго рождается как дитя царской, небесной семьи. Рождение эго соответствует первоначальному состоянию идентичности эго с Самостью или архетипической психикой. Из первоначального рая эго отправляют с поручением. Это соответствует необходимому процессу сознательного развития, которое приводит эго к разлуке со своей первоначальной матрицей. По прибытии в чужую страну оно забывает о поручении и засыпает. Эта ситуация соответствует отчуждению эго от Самости и состоянию бессмысленного существования. Письмо от родителей пробуждает спящего и напоминает о поручении. Его жизнь вновь обрела смысл. Восстановилась связь между эго и его сверхличностными истоками. Я бы сравнил это событие с пробуждением символического сознания.

Между этой историей и сновидением, в котором фигурировал священнослужитель (раввин) существует интересная параллель. В сновидении сновидица, выслушав слова мудрого старца, отмечает: «Беседуя со мной, он позволил мне соприкоснуться с чем-то таким, что я когда-то давно знала, еще до своего рождения». Аналогично этому в «Гимне Жемчужине» герой, прочитав письмо, отмечает: «Я читал слова письма так, словно они были написаны в моем сердце». В каждом из этих случаев индивид получает напоминание о чем-то таком, что он когда-то знал, но забыл, — о своей первородной природе.

В «Гимне Жемчужине» пробуждение вызвано с помощью письма. Многообразие характера этого письма свидетельствует о том, что оно является подлинным символом, смысловую насыщенность которого не способен вместить в себя один конкретный образ. Оно — письмо, но оно является и в виде орла. Кроме того, письмо является

* *Jonas H. The Gnostic Religion*, Boston, Beacon Press, 1958, p. 113.

голосом, который превращается в священную речь. Когда настало время отправиться в обратный путь, письмо претерпело еще одну метаморфозу и превратилось в путеводный свет. Встречая в сновидениях образ, претерпевающий множество таких превращений, можно с уверенностью сказать, что мы имеем дело с динамическим символом, который обладает особой притягательностью. Таким символом в рассматриваемой легенде служит образ письма-орла-голоса-света. Письмо является средством связи на расстоянии. Орел, названный в тексте царем птиц, напоминает о том, что птицы всегда считались посланниками Бога. Однажды мне довелось работать с психотическим пациентом, который сообщил мне, что он получал послания от Бога. На мой вопрос, каким образом он получал эти послания, пациент ответил, что послания ему доставляли птицы. Кроме того, птицы наводят на мысль о голубе, символе Святого Духа, который выполнял роль связующего звена между Богом и человеком. Голос напоминает индивиду о зове или призвании. В этой теме неизменно находит отражение переживание пробуждения, которое приводит индивида из сферы личных забот в мир более значимой судьбы. В качестве светильника, указующего путь, письмо можно сопоставить со звездой Вифлеемской, которая привела людей к месту рождения Христа, т. е. к месту проявления многогранности, символизирует ось эго-Самость, линию связи между эго и архетипической психикой. Осознание этой оси приводит к пробуждению и трансформации личности. При этом раскрывается новая грань смысла, которая придает важное значение субъективности.

В оде Вордсворта «Знаки бессмертия» содержится другой пример архетипической темы предродового происхождения души (здесь приводится более подробная цитата).

Наше рождение есть лишь сон и забвение:
Душа, появляющаяся с нами, звезда нашей жизни
Обитает в иных местах
И пришла издалека.

Не в полном забвении
И не в абсолютной нагоде,
Но в облаках славы исходим мы от Бога,
И Он есть наша обитель:
Те небеса, что в детстве окружают нас!
Тени темницы начинают смыкаться
Над головой растущего мальчика.
Но в радости он созерцает свет;
Жрецом Природы остается юноша,
Который с каждым днем
Все дальше удаляется от востока.
В пути его сопровождает дивное видение.
Мужчина видит его постепенное угасание
И растворение в свете обычного дня.

На этой стадии герой Вордсворта прибывает в Египет, забывает о своей миссии и погружается в сон. Он не получает письма, способного пробудить его от сна, но его одолевают предчувствия.

...И в тихую погоду, вдали от моря
Наши души созерцают бессмертное море,
Которое привело нас сюда,
Способные тотчас отправиться к нему,
Чтобы увидеть детей, резвящихся на берегу,
Услышать голос могучих волн...
Благодаря человеческому сердцу, которым мы живем,
Благодаря его нежности, радостям и страхам
Самый жалкий цветок способен вызвать во мне мысли,
Которые нередко лежат слишком глубоко,
Чтобы выразить их в словах.

В последних двух строках содержится косвенное указание на символическую жизнь.

Ось это—Самость находит отражение в сновидениях. Каждое сновидение можно рассматривать как письмо, отправленное в Египет, чтобы разбудить нас. Если мы и не способны прочесть письмо, то, по крайней мере, мы обязаны вскрыть его и попытаться прочесть. Мне рассказали о человеке, который презрительно относится к анализу и интерпретации сновидений. Он проанализировал свои сновидения и пришел к заключению, что сновидения вообще не имеют никакого смысла. Они вызваны физиче-

скими ощущениями, которые испытывает индивид в постели, например, обернув ноги простынями или лежа на руке. Здесь необходимо обратить внимание на сны, которые снились человеку с такой сознательной установкой. Ему снился ряд повторяющихся кошмаров. Ему снилось, что он стоит по колено в трясине и постепенно погружается в нее, не будучи в состоянии даже пошевелиться. Иногда ему снилось, что он — слепой, а иногда, что он — паралитик.

Образы сновидений нередко указывают непосредственно на функционирование оси эго-Самость. Это относится и к сновидению, в котором фигурирует священнослужитель (раввин). Мне повстречались несколько сновидений, в которых используется образ острова, нуждающегося в системе связи с материком. Приведем пример такого сновидения: «Одному человеку приснилось, что он находится на острове, расположенном в нескольких милях от материка. На берегу острова появляется большая бухта телефонных кабелей. Кабели связаны с материком, и сновидец осознает, что он спас их от уничтожения, осознав, что они собой представляют. Они знаменуют существенное достижение в области связи. Его соседи считают, что телефонные кабели отвратительны, и собираются выбросить их в море, но сновидцу удается убедить их в том, что телефонные кабели представляют собой определенную ценность».

В этом сновидении представляется значимым возражение соседей против омерзительности телефонного кабеля. В сущности, суждения сновидца о ценностях основаны на эстетических соображениях. Для того, чтобы признать ценность нового способа связи с материком, т. е. с архетипической психикой, сновидец должен освободиться от тирании эстетизма, который не признает никаких ценностей, кроме своих собственных. Это свидетельствует о том, что встреча с осью эго-Самость и символической жизнью осуществляется посредством низшей функции, т. е. с помощью самой слабой части личности. Осознать нечто, за-

предельное для эго и поддерживающее нас, можно только через понимание и признание нашей слабости.

Приведем еще одно сновидение, в котором содержится замечательный пример оси эго-Самость и ее нуминозного воздействия. Этот сон приснился пациенту за год до начала анализа, когда он испытывал сильные страдания. Несмотря на продолжительность и трудность психотерапии, сон предвещал успешное завершение лечения этого пациента. «Я стою на крыше помещения, полностью окруженного водой. Над водой звучит прекрасная музыка. Музыка доносится от четырех мудрецов, которые стоят в углых челнах. Каждый из них движется по направлению одной из четырех сторон света. Они одеты в пышные одеяния и движутся по воде в голубовато-серой дымке рассвета. Я осознаю, что музыка, которую несет каждый из мудрецов, характеризует направление света, откуда движется мудрец. Эти четыре качества музыки сливаются в единое звучание, которое произвело на меня столь сильное впечатление, что спустя три года я написал о нем. Четыре мудреца поднимаются по лестницам, расположенным в каждом углу помещения. Я испытываю чувство величайшего благоговения и волнения. Это чувство слабеет, когда они поднимаются на крышу. Их присутствие волнует меня. Я понимаю, что они пришли, чтобы подготовить меня к выполнению какой-то работы. Я должен спуститься по лестнице и выполнить какое-то задание, которое требует продолжительного сосредоточения и усердия. По возвращении я вижу, что четверо мудрецов отправились в обратный путь в своих углых челнах. Хотя я испытываю разочарование, музыка кажется мне еще более восхитительной и даже торжествующей. У меня возникает ощущение, что я успешно выдержал испытание. Затем я замечаю, что на том месте, где стоял каждый мудрец, теперь стоит каменный истукан, который, хотя и абстрактно, олицетворяет не только сущность мудреца, но и все то, что заключает в себе культура того направления света, откуда он пришел. У меня появилось чувство благодарности за то, что я могу доказать, что они были там.

Затем я обратил внимание на четырех мудрецов, каждый из которых возвращался в утлом челне к своему направлению света. Музыка стала более величественной. И вновь я с особенной ясностью услышал, как личности каждого из четырех направлений света таинственно сливаются в «сверхмузыкальном» звучании. День прояснился, и меня окружила насыщенная голубизна. В конце сна у меня появилось ощущение небывалого здоровья».

Я не собираюсь останавливаться на личностных аспектах этого сновидения, но тем не менее я хотел бы рассмотреть его лишь в той мере, в какой оно иллюстрирует функцию оси эго-Самость. Драма сновидения разыгрывается на крыше помещения, которая представляет собой разновидность платформы, поднятой над водой. На каждом из четырех углов крыши установлена лестница. Это напоминает мне древнеегипетское представление о боге Атуме. Его олицетворяла мировая возвышенность, поднимавшаяся из первозданного океана. По мнению Кларка, этот символ первозданной возвышенности «вскоре был формализован и превратился в возвышение с пологими или изношенными сторонами или в платформу со ступенями на каждой стороне... Вероятно, эту идею воплощали в себе ступенчатые пирамиды»*. Здесь уместна аналогия и с вавилонским зиккуратом, священной возвышенностью, по четырем сторонам которой располагались ступени, которые вели к платформе. На верху платформы располагалась усыпальница Мардука. Вершина священного возвышения считалась центром мира, местом, где проявлялась божественная творческая сила, и местом встречи Бога и человека. Эти же идеи связаны и с пирамидами индейцев племени Майя.

Образ мудрецов, приносящих дары, напоминает мне историю о рождении Иисуса и трех волхвов. Тема принесения даров встречается в мифе о рождении героя, который, мы могли бы добавить, также является мифом о ро-

* *Clark R. T. R. Myth and Symbol in Ancient Egypt. Grove Press, 1960, p. 38.*

ждении эго*. Но какое значение имеет появление четырех мудрецов вместо трех? Существует легенда о том, что, когда родился Иисус, к нему должны были прийти не три, а четыре мудреца из четырех стран мира, но четвертый задержался и не успел вовремя прийти. Существование четырех мудрецов, появляющихся с четырех сторон света, соотносится с символизмом мандалы и указывает на то, что мудрецы олицетворяют функцию Самости или психической всеобщности. Поэтому мудрецы символизируют четвероякую ось эго-Самость. Они являются посланниками и носителями даров, которые прибывают из заморской страны, чтобы восстановить связь с эго. Здесь уместно напомнить о сновидении, в котором священнослужитель (раввин), подобно мудрецу, помог сновидице установить связь с ее сверхличностными истоками.

Я хотел бы обратить ваше внимание на символизм света в этом сновидении. Сновидение начинается на рассвете. Рассвет становится светлее, когда мудрецы достигают крыши. В кульминационный момент сновидения рассвет достигает еще большей яркости. Свет олицетворяет сознание. У всех народов мира существуют мифы о творении, в которых описывается создание света. Такие мифы указывают на создание эго, которое олицетворяет свет сознания, возникший из мрака бессознательного. Аналогично этому, рассвет является ежедневным рождением света солнца и поэтому может быть использован в качестве образа, символизирующего рождение сознания. Таким образом, мы можем рассматривать данное сновидение в его соотнесенности с ростом или развитием сознания сновидца. Эта интерпретация соотносится и со смысловым значением мудрецов, неотъемлемым атрибутом которых является мудрость. В психологическом смысле мудрость есть свет. Мудрецы являются носителями света сознания.

Еще одна особенность сновидения состоит в том, что каждый мудрец оставляет после себя свое изображение —

* Точнее говоря, герой олицетворяет влечение к индивидуации, с которым взаимодействует эго.

истукан, который олицетворяет то направление света, откуда пришел мудрец, и служит материальным свидетельством реальности его посещения данного места. Это очень интересно. По-моему, здесь находит отражение символический процесс как таковой. Архетипические силы, олицетворяемые мудрецами, приносят в качестве даров для эго свои изображения, символы, которые напоминают индивиду о его сверхличностных связях. Функционально эти изображения соответствуют письму, орлу и путеводному свету в «Гимне Жемчужине». Они передают символический смысл, выполняя роль связующих звеньев между эго и архетипической психикой.

Слово «символ» происходит от греческого слова «символон»*, в котором объединяются два корневых слова: *сим* в значении «вместе» или «с» и *болон* в значении «то, что было отброшено». Отсюда основное значение слова символ он: «то, что было сведено вместе». В первоначальном употреблении в греческом языке символы обозначали две половины предмета (например, палочки или монеты), которые торговцы оставляют у себя в качестве залога для установления в дальнейшем личности предъявителя одной половины по отношению к владельцу другой половины. Этот термин соответствует нашему слову «бирка», о которой в полном издании словаря Вебстера сказано следующее: «У торговцев существовал обычай после нанесения меток или зарубок на учетную дощечку предъявлять количество поставленных товаров и раскалывать дощечку вдоль через метки так, чтобы половинки точно соответствовали друг другу. Продавец оставлял себе одну половинку, а покупатель — другую». Таким образом, первоначально символ представлял собой половинку, указывающую на недостающую часть предмета. Соединение половинок позволяло восстановить первоначальный, целостный предмет. Этот процесс соответствует нашему пониманию психологической функции символа. Символ приводит нас к не-

* *L. Stein.* «What is a Symbol supposed to be?» (*Journal of Analytical Psychology*, Vol. II, № 1, Jan. 1957, p. 73).

достающей части целостной личности. Он позволяет нам установить связь с нашей первоначальной всеобщностью. Символ устраняет нашу расщепленность, отчужденность от жизни. Поскольку целостная личность значительно больше, чем это, символ реализует нашу связь со сверхличностными силами, которые составляют источник нашего существования и смысла нашей жизни. Поэтому необходимо относиться с должным почтением к субъективности и способствовать развитию символической жизни.

Глава V ХРИСТОС КАК ПАРАДИГМА ИНДИВИДУИРУЮЩЕГО ЭГО

Я обращаюсь не к счастливым обладателям веры, а к тем многим людям, для которых погас свет, исчезла тайна, умер Бог. Для большинства из них нет возврата в прошлое, поэтому мы не знаем, является ли возвращение в прошлое лучшим выходом из создавшегося положения. По-видимому, психологический подход является единственным средством, с помощью которого мы в настоящее время сможем достичь понимания религиозных вопросов. Поэтому я беру те формы мыслей, которые заострились в процессе исторического развития, подвергаю их плавке и вновь вливаю их в формы непосредственного опыта.

К. Г. Юнг*

1. Принятие отъединенное™

Образ Христа и богатая символическая палитра, сконцентрированная вокруг Его личности, позволяют провести немало аналогий с процессом индивидуации. Действительно, внимательное исследование христианского мифа в свете аналитической психологии неизбежно приводит к за-

* Jung C. G., «Psychology and Religion» in Psychology and Religion: West and East, C W., \bl. 11, par. 148.

ключению о том, что основной символ христианства состоит в поиске индивидуации.

Уникальность мифа об Иисусе Христе состоит в утверждении парадоксальной двойственности Его природы. Он — Бог, но Он и человек. Как Иисус он является человеком, который живет в определенную историческую эпоху, ограниченную временем и пространством. Как Христос он — «помазанник Божий», царь, Логос, изначально существовавший за пределами времени и пространства, вечное божество. С психологической точки зрения, это означает, что Христос одновременно символизирует и Самость, и идеальное эго. Юнг подробно исследовал идею Христа как символа Самости*. Обстоятельства рождения Христа, его чудотворство, различные изображения «царства небесного», второе имя «Сын Человеческий», отождествляющее Христа с первозданным Антропосом или первочеловеком, окружающие его символы всеобщности, к числу которых относятся четверо евангелистов, двенадцать учеников, «альфа и омега» и символизм креста — все это относится к феноменологии Самости. Хотя Юнг и высказал несколько интересных замечаний по этому предмету, он никогда подробно не останавливался на идее Христа как символа эго. В этой главе я попытаюсь вкратце рассмотреть этот предмет. Следует отметить, что мои замечания являются лишь предварительными указаниями к будущей психологии христианского мифа.

Природа исторического Христа всегда составляла проблему для ученых и теологов*. В евангельских рассказах личностный элемент и архетипический образ настолько тесно переплетаются, что почти невозможно установить между ними различие. И тем не менее, несмотря на неопределенность деталей, в Евангелиях раскрывается вполне определенная историческая личность с удивительной психологической интуицией. По-видимому, Иисус был незаконнорожденным ребенком. В нем, несомненно, про-

* Юнг К. Г. AION, «Рефл-Бук», 1997. Пар. 68-126.

явились характерные особенности индивида, который не имел личного отца. Когда отсутствует личный отец, и особенно когда он абсолютно неизвестен, как это нередко бывает с незаконнорожденными детьми, тогда отсутствует и слой личностного опыта, выполняющего роль посредника между эго и нуминозным образом архетипического отца. В психике остается своего рода прореха, через которую проникают мощные архетипические содержания коллективного бессознательного. Такое состояние чревато серьезными опасностями. Динамические силы бессознательного могут поработить эго, вызывая дезориентацию и потерю связи с внешней реальностью. Если же эго способно преодолеть опасность, тогда «прореха в психическом» превращается в окно, позволяющее заглянуть в глубины бытия.

По-видимому, Иисус соответствует вышеприведенному описанию. Он поддерживал непосредственную связь с небесным (архетипическим) отцом и описал природу царства небесного (архетипической психики), используя множество ярких символических образов. Из его проповедей явствует, что он глубоко сознавал реальность психического. В отличие от Закона Моисея, который признавал только реальность деяний, Иисус признавал реальность внутренних психических состояний. Например:

«Вы слышали, что сказано древними: „Не убивай; кто же убьет, подлежит суду«. А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду...»**

Кроме того:

«Вы слышали, что сказано древними: „Не прелюбодействуй“. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем»***.

* Подробный исторический обзор этой проблемы содержится в книге А. Швейцера: *Schweitzer A. The Quest of the Historical Jesus*, N. Y., Macmillan, 1961.

** Матф., 5: 21-22.

*** Там же, 5:22-28.

Эти фрагменты имеют важное психологическое значение. Они отражают переход от незрелой бихевиористской психологии к такой психологии, в которой учитывается реальность психического как такового, без конкретных деяний.

В евангельских рассказах содержится немало и других важных психологических открытий. За две тысячи лет до появления глубинной психологии Иисус сформулировал концепцию психологической проекции:

«И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревна в твоем глазе не чувствуешь?»*

Он сознавал опасность психического отождествления с родителями и семьей. В настоящее время аналитики все еще встречают ссылки на ветхозаветную заповедь о необходимости чтить отца и мать своих как оправдание состояния бессознательной идентичности с родителями. Иисус достаточно ясно высказался по этому вопросу:

«Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч; ибо я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку домашние его».**

Враги человеку — домашние его, потому что он наиболее склонен к бессознательной идентификации с теми, кто ему наиболее близок. Такие идентификации подлежат устранению, так как сознание полной отъединенное™ составляет предварительное условие индивидуации.

Разделяющий аспект того, что олицетворяет Иисус, более ясно выражен в высказывании, записанном в гностическом «Евангелии от Фомы»:

«17. Иисус говорит: „Люди думают, что Я пришел принести мир на землю. Но они не знают, что Я пришел принести на землю разлад, огонь, меч, войну. Действительно, если в доме находятся пятеро (человек), они станут трое

* Там же, 7:3.

** Там же, 10:34-36.

против двоих и двое против троих — отец против сына и сын против отца — и станут они отъединенными»*.

В конце этого фрагмента ясно выражена цель провоцирования разлада. Она состоит в достижении отъединенное™, независимого существования индивида. Такое состояние достигается только через отъединение от бессознательной идентификации с другими. На начальных стадиях отъединение (сепарация) воспринимается как проявление враждебности и тягостного несогласия. Объектами бессознательной идентификации чаще всего становятся родители и семья. Из них Иисус особо выделяет отца:

«И отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах»**.

Родители только потому имеют власть над взрослыми детьми, что дети продолжают проецировать архетипических родителей на своих личных родителей. Заповедь «отцом себе не называйте никого на земле» предполагает устранение всех проекций отцовского архетипа и обнаружение его во внутреннем мире индивида. Иисус требует верности Самости, которая выходит за пределы верности любым личным родственным связям:

«Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто не берет креста своего и следует за Мною, тот не достоин Меня»***.

Здесь содержатся истоки идеи подражания Христу, идеальному человеку (эго), жизнь которого составляет образец, достойный подражания.

Эта идея содержится в Евангелии от Матфея (16:24—26):

«Если кто хочет идти за Мною, отвергни себя и возьми крест свой и следуй за Мною; ибо кто хочет душу свою

* *Doresse Jean*. The Secret Books of the Egyptian Gnostics. N. Y., Viking Press, 1960, p. 358. см. также. Деяние Иуды Фомы Апостола. В: *Е. И. Мещерская*. Деяния Иуды Фомы. М.: Наука. 1990. С. 129.

** Матф., 23:9.

*** Матф., 10:37-38.

сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее; какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредят?»*

Для правильной передачи смысла переводчики были вынуждены перевести одно и то же слово «*ψοχη*» двумя различными терминами: «душа» и «истинная душа». Если воспользоваться психологической терминологией, тогда фразу можно перевести следующим образом: «кто потеряет это свое ради меня, тот обретет Самость».

С психологической точки зрения, крест можно рассматривать как судьбу Христа, модель его уникальной жизни, которую необходимо реализовать. Заповедь «возьми крест свой» предполагает признание и сознательную реализацию индивидом своей модели целостности. Попытка буквального и конкретного подражания Христу свидетельствует о наличии в понимании символа конкретистского заблуждения. С символической точки зрения, жизнь Христа служит парадигмой, которую необходимо рассматривать в контексте уникальной реальности самого индивида. Она не есть нечто, достойное рабского подражания. Юнг достаточно ясно высказался по этому предмету:

«Мы, протестанты, рано или поздно сталкиваемся с вопросом: как должно понимать «подражание Христу» — в том смысле, что мы обязаны копировать Его жизнь и, если можно так выразиться, прикрываться Его стигматами, или в более глубоком смысле, т. е. что мы должны прожить свои собственные жизни столь же искренне, как он прожил свою жизнь во всей ее индивидуальной уникальности? Весьма непросто прожить свою жизнь по модели жизни Христа, но неизмеримо труднее прожить свою жизнь столь же искренне, как Христос прожил свою»**.

* Матф., 16:24-26.

** *Jung C. G.* «Psychotherapists or the Clergy» in *Psychology and Religion: West and East*, CW 11, par. 522.

2. Этическое учение

Этическое учение Иисуса всегда составляло проблему. По общему признанию, в нем содержится план реализации совершенства. Если его понимать буквально и последовательно применять по отношению к внешнему миру, тогда это учение отрицательно сказывается на материальном существовании. Юнг предложил иной подход к рассмотрению этического учения Иисуса, а именно — рассматривать его на субъективном или внутреннем уровне. Впервые его подход был ясно сформулирован на семинаре по «Видениям», который проводился в Цюрихе осенью 1930 года. При обсуждении проблем одного из пациентов Юнг сказал, что пациенту не следует презрительно относиться к своей неполноценности; вместо этого он должен признать правомерность ее существования. Далее Юнг отмечает:

«Теперь рассмотрим христианский подход: например, Иисус сказал, что наименьший среди братьев наших есть Он сам и что мы должны предоставить приют и убежище. (Матф., 25—40). Уже в первом веке после Христа существовали такие философы, как Карпократ, который считал, что наименьший из братьев человека, неполноценная личность, есть сам человек. Отсюда следует, что они (философы) понимали Нагорную Проповедь на субъективном уровне. Например он (Карпократ) сказал: «... если ты приносишь дар свой к жертвеннику и там вспоминаешь, что имеешь что-нибудь против себя, оставь дар свой и иди своей дорогой; вначале примиришься с собой, и тогда приходи и предлагай дар свой» (Матф., 5:22). Это — великая истина, и в ней, вероятно, заключена подлинная суть христианского учения...»*

Последовательное применение к учению Иисуса субъективного метода интерпретации приводит к ряду откры-

* *Jung C. G. The Interpretation of Vision, Vol. 1, p. 102.* Записи семинара были сделаны М. Фут. Более подробный анализ фигуры Карпократа и субъективное толкование высказываний Христа содержатся в работе Юнга *Psychology and Religion: West and East, CW 11, par. 133.*

тий, сопоставимых с открытиями глубинной психологии. С этой точки зрения, учение Иисуса можно рассматривать как своего рода руководство по реализации процесса индивидуации. В качестве примера мы рассмотрим субъективную интерпретацию *Заповедей Блаженства* (Матф., 5:3—10).

Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное. В Новой Английской Библии мы читаем: «...те, кто знает, что они нищие». В греческом тексте этого фрагмента выражение «οἱ ΤΣΟΙΣ⁰¹ τῆ ἡγευσίας» буквально означает «взыскающие духа»*. Отсюда можно заключить, что фрагмент имеет следующий смысл: блажены те, кто сознают свою духовную нищету и смиренно ищут то, в чем они нуждаются. С психологической точки зрения, фрагмент может быть истолкован как: сознавая свою духовную пустоту (отсутствие смысла жизни), эго находится в выгодном положении, поскольку теперь оно способно воспринимать бессознательное и имеет возможность контакта с архетипической психикой (Царство Небесное).

Блаженны плачущие, ибо они утешатся. Причиной плача служит утрата предмета или человека, который был носителем значимой, проецируемой ценности. Для устранения проекций и включения их содержания в состав личности индивид должен относиться к утрате проекции как к предварительному этапу на пути к открытию содержания или ценности в своем внутреннем мире. Плачущие находятся в благоприятном положении, потому что они участвуют в процессе развития. Они утешатся, когда в психическом будет восстановлена утраченная проецируемая ценность.

Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю. С субъективной точки зрения, кротость относится к сфере отношения эго к бессознательному. Такое отношение следует признать благоприятным, поскольку оно способствует усвоению новых соображений, которые могут привести к богатому наследию. Наследование земли означает осознание индивидом своей связи с целым и своей личной при-

* Я признателен доктору Э. Уитмонту за то что он обратил мое внимание на этот факт.

частности к целому (целостности жизни, всей человеческой деятельности).

Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся. (В переводе Библии, сделанном в Дуэ, мы читаем: «Блаженны алчущие и жаждущие справедливости, ибо они вволю насытятся»). Правильность или справедливость представлена здесь как нечто, способное насытить. С психологической точки зрения это означает, что объективный, внутренний закон или руководящий принцип доставляет ощущение насыщенности для эго, которое жаждет найти его, т. е. для опустошенности эго, которое не отождествляет свои мнения и суждения с объективным, внутренним законом.

Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут. Основной принцип аналитической психологии состоит в том, что бессознательное относится к эго так, как эго относится к бессознательному. Например, если эго проявляет тактичность и доброту по отношению к тени, то и тень помогает эго. Если эго милостиво, оно будет помиловано изнутри. Противоположное следствие имеет следующий вид: «поднявший меч от меча и погибнет».

Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят. С субъективной точки зрения, чистота или непорочность обозначает состояние эго, при котором оно не осквернено (в результате идентификации) бессознательными содержаниями или мотивациями. Сознательное характеризуется чистотой или ясностью. Эго, сознающее свою нечистоту, чисто, поэтому перед ним открыт путь к восприятию Самости.

Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими. Эго выступает в роли посредника между противоборствующими участниками внутриспсихического конфликта. Если эго отождествляет себя с одной из конфликтующих сторон, конфликт не найдет разрешения, способного привести к целостности. Диссоциация принимает необратимый характер. Выступая в роли миротворца, эго действует в интересах всеобщности, Самости, т. е. поступает как «сын Божий».

Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное. (В переводе Библии, сделанном в Дуэ, сказано «за справедливость»). Чтобы установить связь с объективным, внутренним законом, эго обязано терпеливо сносить боль и страдания, не поддаваясь чувствам горечи и обиды. Такая психологическая установка эго вознаграждается установлением связи с архетипической психикой и ее исцеляющими, животворными образами.

С психологической точки зрения, основная идея Заповедей Блаженства состоит в восхвалении эго, свободного от инфляции. Во времена Иисуса свирепствовали насилие и бессознательная инстинктивность. На первобытном уровне эго без труда отождествляло себя со сверхличностными энергиями архетипической психики и свидетельствовало о своей инфляции с помощью симптомов гнева, насилия и вождения. Согласно учению Иисуса, эго должно освободиться от таких инфляционных идентификаций, и тогда оно сможет воспринимать сверхличностную психику как нечто отдельное от него*.

В этой связи будет уместным упомянуть «кенотическую» теорию воплощения. В сущности, эта теория опирается на два фрагмента из Посланий святого апостола Павла. Самым важным из них является фрагмент из Послания к Филиппийцам (2:5,6,7):

«... Христос Иисус, будучи образом Божиим, не считал хищением быть равным Богу; но унижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек».

Второй фрагмент содержится во Втором Послании к Коринфянам (8:9):

«Ибо вы знаете благодать Господа нашего Иисуса Христа, что Он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою».

* Аналогичную мысль высказывает Эмерсон: «... все, что калечит или парализует вас, несет с собой в качестве компенсации божество в той или иной форме». *The Conduct of Life*, Dolphin Books, N. V., Doubleday, p. 34.

В соответствии с учением о *кенозисе*, воплощение Иисуса было процессом добровольного «истощения», с помощью которого Он сошел с Самого Себя божественные атрибуты вечности и бесконечности, дабы принять облик человеческий. Образ «воплощения через истощение» соответствует процессу развития это, когда эго постепенно освобождается от своей первоначальной всемогущей идентификации с Самостью ради достижения ограниченного, но актуального существования в реальном мире времени и пространства.

Сон одного из пациентов свидетельствует о том, что в современной психике до сих пор еще действует образ *кенозиса*. Сновидец был мягким, чутким молодым человеком, который испытывал трудности с самоутверждением и формированием индивидуальности. Ему приснился следующий сон: «Мне приснилось, что я вижу современного Христа. Он ехал в автобусе с группой своих учеников. Затем я почувствовал опасность. Кто-то собирался его предать. Так и случилось. Автобус резко покачнулся. На Христа набросились и заставили смириться. Я заглянул в автобус и увидел, что они привязали веревки к каждой его руке и ноге и крепко их натянули, распяв его в четырех направлениях. Я знал, что таким образом они убьют его. Когда я взглянул на него более внимательно, то оказалось, что руки его не были связаны; он держался каждой рукой за перекладину, прикрепленную к веревке. Он содействовал своей смерти! В конце мне приснился образ магнитного силового поля».

Характер этого сновидения указывает на протекание кризисного процесса трансформации. Хотя такое сновидение и не поддается адекватной рациональной интерпретации, тем не менее его можно подвергнуть амплификации. Крест как силовое поле имеет аналогию на картине XIV века. На этой картине Христос распят на коленях Бога Отца, одеяния которого изображены в виде силовых линий, излучаемых вовне. Таким образом человеческая фигура крепится к конструкции из четырех элементов с по-

мощью трансцендентного энергетического поля. С точки зрения психологии, это изображение отражает переживание эго вблизи высшей энергии Самости.

Сновидение объединяет идею распятия на кресте с образом расчленения. Такое объединение изображено на гравюре на дереве XIX века. Висящие на кресте отрубленные головы и конечности свидетельствуют о наложении образа распятия на миф о расчленении (например, Озириса). С психологической точки зрения, расчленение можно рассматривать как процесс трансформации, разделяющий первоначальное бессознательное содержание для сознательного ассимилирования. Иными словами, при расчленении первоначальное единство превращается в множественность ради пространственно-временной реализации существования.

В сновидении фигура Христа подвергается добровольному расчленению или истощению. С точки зрения психологии сновидца, это означает, что идеальная или трансцендентная установка разрушается ради осуществления адаптации к реальной жизни. С архетипической точки зрения, сновидение отображает добровольную жертву Самости как вечный образ, чтобы она смогла проявиться в сознании как энергия (магнитное силовое поле). Единство распадается на две пары полярных противоположностей, которые вызывают напряжение и конфликт, создавая в то же время энергию для реализации реальной жизни.

Существует множество иных аспектов учения Иисуса, пригодных для психологической интерпретации. Я вкратце остановлюсь на некоторых из них:

«Мирись с соперником твоим скорее...» (Матф., 5:25).

«Не противься злему, но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду» (Матф., 5: 39-40).

«Любите врагов ваших...» (Матф., 5:44).

Эти отрывки имеют один и тот же смысл. Субъективный анализ этих отрывков позволяет по-новому взглянуть

на смысл христианского мифа. Нас учат любить нашего внутреннего врага, мириться с нашим внутренним соперником и не противиться нашему внутреннему злу (низшему, неприемлемому по меркам эго). Разумеется, это не означает, что мы должны отреагировать вовне грубые импульсы. Напротив, здесь речь идет о внутреннем, психологическом признании правомерности существования отвергнутой негативной стороны нашей природы. Мы должны уважительно и великодушно относиться к внутреннему противнику нашей сознательной точки зрения. Тень должна получить признание. И только тогда мы сможем приблизиться к целостности личности.

Этот же смысл имеет и следующая заповедь:

«Просящему у тебя дай и от хотящего занять у тебя не отвращайся» (Матф., 5:42).

Внутренний проситель — это потерянная, забытая часть личности, которую Юнг называет низшей функцией. Она стремится занять свое место в сознании и должна получить то, что просит:

«Когда творишь милостыню, не труби перед собою». (Матф., 6:2).

«Ты же, когда молишься, помолись Отцу твоему, который втайне» (Матф., 6:6).

Здесь сказано, что мы не должны идентифицировать себя с добродетельной или благочестивой персоной. Озабоченность внешним видом или впечатлением, которое производит индивид на других людей, свидетельствует об отсутствии подлинной личности. Форма и внешность пусты; сущность возникает из неповторимого внутреннего переживания индивида:

«Не собирайте себе сокровищ, где моль и ржа истребляют, но собирайте себе сокровища на небе...» (Матф., 6:19-20).

Другими словами, не проецируйте психические ценности на внешние предметы. Проецируемые ценности весьма непрочны (моль и ржа). При проецировании какой-либо ценности утрата предмета воспринимается как утрата

ценности, носителем которой является данный предмет. Поэтому необходимо прекратить такое проецирование и признать, что ценности возникают изнутри:

«Не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить...» (Матф., 6:25).

Здесь содержится предостережение от иной проекции. Материальные предметы не обеспечивают психическую жизнь и здоровье. Они необходимы, но они не заключают в себе конечный смысл. Источник психической поддержки необходимо искать внутри:

«Не судите, да не судимы будете; ибо каким судом судите, таким будете судимы; и какою мерою мерите, такую и вам будут мерить» (Матф., 7:1—2).

Здесь ясно сказано, что бессознательное относится к эго так, как эго относится к нему. Потому следует признать неразумным предположение эго о том, что оно вправе решать, что должно или не должно существовать в психическом. Критическое отношение к бессознательному отражает инфляцию эго и неизменно возвращается бумерангом к нему:

«Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего пред свиньями» (Матф., 7:6).

Здесь сказано о том, что мы должны почитать внутренне ценности и защищать их от нашего пренебрежительного к ним отношения. Но знаем ли мы, что представляет собой истинная ценность? «По плодам их узнаете их» (Матф., 7:16). В этом состоит сущность психологического прагматизма. Ценность определенной концепции или установки определяется по результатам ее воздействия. То, что освобождает созидательную энергию и способствует психическому здоровью, составляет ценность, которую необходимо бережно хранить.

В нескольких евангельских фрагментах подчеркивается особое значение того, что было потеряно. Например, в главе XV Евангелия от Луки упоминаются потерянная овца, потерянная драхма и блудный сын. Эти притчи указывают на особую ценность потерянной или вытесненной

Щ

части личности. Потерянная часть является самой ценной потому, что она уносит с собой возможность достижения целостности. Для достижения целостности Самости индивид должен придавать особое значение низшей, потерянной для сознательной жизни функции. Последние станут первыми и отвергнутый строителями камень станет краеугольным камнем.

Точно так же, как и в предыдущем случае, особое значение придается и образу ребенка:

«Истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное... И кто примет одно такое дитя во имя Мое, тот Меня принимает...» (Матф., 28:3-5).

«Пустите детей приходить ко Мне и не препятствуйте им, ибо таковых есть Царство Божие. Истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него» (Марк, 10:14—15).

Дитя олицетворяет неопытную, недоразвитую сторону личности, нечто свежее, спонтанное и не заостеневшее в неподвижных формах. Чтобы войти в Царство Небесное, индивид должен стать как дитя. С психологической точки зрения, это означает, что глубокие слои сверхличностной психики достигаются через недифференцированную, младенчески чистую часть личности. Эти фрагменты предостерегают нас от употребления уничижительного прилагательного «детский» по отношению к различным сторонам психики индивида, поскольку образ ребенка содержит высшую психическую ценность. Аналогичную мысль выражает следующая притча:

«Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: «приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира; ибо я алкал, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне». Тогда праведники скажут Ему в ответ: «Господи! когда мы видели Тебя алчущим и накормили (и

т. д.)...» И Царь скажет им в ответ: «истинно говорю вам, так как вы сделали одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Матф., 25:34—40).

Царь олицетворяет центральную власть, Самость. Он идентифицирует себя с «меньшими», той стороной личности, которая находится в небрежении и, как считается, не имеет ценности. «Меньшие» алчут и жаждут, олицетворяя нуждающуюся, жаждущую часть нашей личности. Странник указывает на одинокую, непризнанную часть личности. Нагота указывает на уязвимость, незащищенность. Болезнь указывает на нездоровую, патологическую, невротическую часть психики. И последнее: пребывание в темнице указывает на наказание за какое-то нарушение коллективных правил поведения. Все эти аспекты отвергнутой тени отождествляются с «Царем». С психологической точки зрения, это означает, что признание тени и сострадание к низшему, внутреннему человеку равнозначны признанию Самости.

Христос преподает и поясняет на примерах метод индивидуации, который требует использования всех сил и возможностей личности. Ничего нельзя утаить. Эту мысль поясняет притча о богатом юноше:

«Иисус сказал ему: «Если хочешь быть совершенным [телеос = полным, развитым, взрослым], пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною» (Матф., 19:21).

Эта же мысль нашла выражение в притчах о Царстве Небесном, которое сравнивается с сокровищем, скрытым в поле, и драгоценной жемчужиной, найдя которую, человек «продает все, что имеет, и покупает поле то» или жемчужину (Матф., 13:44) ...Сокровище олицетворяет Самость, сверхличностный центр психического. Ее можно обнаружить, приложив все усилия. Она стоит всего того, что имеет индивид.

В Евангелии существуют некоторые места, которые создают определенные трудности для психологической интерпретации. Например, в главе V Евангелия от Матфея (29,30) мы читаем:

«Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя; ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну. И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя; ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну».

Аналогичные высказывания встречаются в Евангелиях от Матфея (18:8) и Марка (9:43—48).

На первый взгляд, в этих отрывках рекомендуется осуществлять вытеснение и целенаправленное отъединение от «плохих», преступных психических содержаний. Здесь, как мне кажется, необходимо проводить различие между тем, что требуется на одной стадии развития эго, и тем, что требуется на другой стадии. С точки зрения развитого эго, которое стремится достичь целостности и устранить диссоциации, образ отсечения преступных членов следует признать неприемлемым. Тем не менее этот образ вполне уместен на начальной стадии развития, когда эго в значительной мере остается идентифицированным с Самостью. В этом случае необходимо разрушить, подвергнуть расчленению первоначальную бессознательную целостность. Для того, чтобы вся личность не погрузилась в сферу бессознательного (т. е. не была ввержена в геенну), на этой стадии эго необходимо отделить от тени.

В отрывке из Евангелия от Матфея *правый* глаз и *правая* рука определяются как преступные члены. Эта деталь позволяет нам предложить иную интерпретацию. Правая сторона обычно развита и дифференцирована и поэтому символизирует сознание и волю эго. В таком случае отсечение правой руки наводит на мысль о принесении в жертву сознательной точки зрения и высшей функции, чтобы придать большую реальность низшей функции и бессознательному. При обсуждении Тертулиана и Оригена Юнг истолковывает отсечение следующим образом:

«Психологический процесс развития, который мы называем христианским, привел его (Тертулиана) к жертве, отсечению самой ценной функции, мифической идеи, ко-

торая также содержится в великом, достойном подражания символе жертвы Сына Божьего»*.

Несмотря на упомянутые толкования, остается несомненным то, что, с психологической точки зрения, христианство на практике поощряло вытеснение, и некоторые места в Ветхом Завете можно истолковать как рекомендации осуществлять такое вытеснение. При интерпретации этих образов в каждом отдельном случае необходимо учитывать стадию психологического развития конкретного индивида.

3. Самостно ориентированное эго

Образ Христа дает нам яркую картину самостно ориентированного эго, т. е. индивидуированного эго, которое сознает, что Самость руководит им. Это состояние самостной центрированности нашло отражение в примере, приведенном в Евангелии от Иоанна (8: 28,29):

«...Я ничего не делаю от Себя, но как научил Меня Отец Мой, так и говорю; Пославший Меня есть со Мною; Отец не оставил Меня одного, ибо Я всегда делаю то, что Ему угодно».

Состояние самостного признания возникает во время крещения Христа: «... и се, отверзлись Ему небеса, и увидел Иоанн Духа Божия, Который сходил, как голубь, и ниспускался на Него. И се, глас с небес глаголющий: „Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение“» (Матф., 3: 16,17). Таким образом устанавливается связь с его сверхличностным источником, тем источником, который любит и поддерживает его.

Тем не менее после этого возвышенного откровения наступили события, которые не сулили ничего хорошего. Сошедший с небес «Дух Божий» оказывается отрицательным и превращается в искушителя. «Тогда Иисус возведен был Духом в пустыню, для искушения от диавола» (Матф.,

* К. Г. Юнг. Психологические типы. СПб. 1995. Пар. 20.

4:1). С психологической точки зрения, эта последовательность событий соответствует непреодолимому искушению впасть в инфляцию, которая наступает после раскрытия архетипической психики («отверзлись небеса»). Это склоняется к идентификации с вновь обретенной мудростью или энергией и присваивает ее себе для своих нужд. На мотив инфляции указывает и высокая гора, на которую возводится Иисус.

В Евангелиях упомянуты три характерных искушения. Вначале искушитель сказал Иисусу: «Если Ты Сын Божий, скажи, чтобы камни сии сделались хлебами». Он же сказал ему в ответ: «Написано: «Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих» (Матф., 4: 3,4). Здесь сказано об искушении впасть в материализм, конкретистское заблуждение, при котором новая энергия применяется на конкретном, физическом уровне. Опасность этого искушения состоит в поиске индивидом максимальной безопасности в физическом благосостоянии или в буквальной, строгой «истине», а не в живом общении с *психическим* центром бытия.

Второе искушение состоит в предложении броситься вниз с крыла храма: «И говорил Ему: «Если Ты Сын Божий, бросься вниз; ибо написано: «Ангелам Своим заповедает о Тебе, и на руках понесут Тебя, да не преткнешься о камень ногою Твоею». Иисус сказал ему: «Написано также: «Не искушай Господа Бога твоего» (Матф., 4:6,7). Здесь искушение состоит в выходе за собственно человеческие пределы ради эффектного зрелища. Ответ указывает на то, что такой поступок бросит вызов Богу, т. е. это бросит вызов всеобщности, а это предполагает изменение прерогатив и поэтому приводит к роковым последствиям для эго.

Третье искушение — это искушение властью: «... опять берет Его диавол на весьма высокую гору, и показывает Ему все царства мира и славу их, и говорит Ему: „Все это дам Тебе, если падши поклонишься мне“. Тогда Иисус говорит ему: Отойди от Меня, сатана; ибо написано: „Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи“»

(Матф., 4: 6—10). Бог индивида составляет его высшую ценность. Если индивид превыше всего ценит личную власть, он отдает демонической инфляции почести, которые по праву принадлежат Самости.

Искушение Христа в яркой форме передает опасности встречи с Самостью. При такой встрече могут иметь место все степени инфляции, вплоть до явного психоза. Ответы Христа дают бесценное указание на то, как необходимо бороться с указанной опасностью. В каждом случае он не высказывает свое мнение, а цитирует святое писание. Это свидетельствует о том, что отразить опасность способна только сверхличностная мудрость. Опираясь на свои личные представления в такой кризисной ситуации, индивид способствует возникновению той инфляции, которой добивается искушитель. С психологической точки зрения, это означает, что индивид должен попытаться найти миф или архетипический образ, который отражает его индивидуальную ситуацию. Соответствующий сверхличностный образ обеспечит необходимую ориентацию и защиту от опасности инфляции.

Драма распятия на кресте и события, приведшие к ней, отражают конечные аспекты индивидуации. При соотносении с архетипической парадигмой индивидуальные переживания бесчестия, позора и отвергнутости приобретают смысл и величие. Показательной в этом отношении является психологическая установка Христа в саду Гефсиманском: «Отче! о, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! впрочем не Моя воля, но Твоя да будет*» (Лука, 22:42).

Здесь была приведена классическая формулировка установки эго, которая необходима при кризисе индивидуации. При такой установке поддержка неизменно приходит из сфер архетипической психики. Точно так же характерную особенность кризисных этапов индивидуации составляет переживание предательства, мучительная боль которого выразилась в словах: «Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Матф., 27:46). В такие моменты эго ощущает

полное отсутствие утешения и поддержки как изнутри, так и извне. Иссакает вера, основанная проекциях и бессознательных допущениях. Это состояние знаменует наступление переходного периода. Переживание отчаяния наступает после гибели старой жизненной ориентации и предшествует рождению новой ориентации- Воскресение Христа символизирует рождение более ВсеР^{ТО}Р^{оННсН} личности, которое может привести к сознатель^{НОМ}У признанию испытания распятием на кресте. Святой Иоанн Креститель описывает эту ситуацию следующим образом:

«В таком случае подобаю^{^1тм} будет то, что душа в первую очередь ввергается в пус^{гог}У^и нищету духа и лишается всякой помощи, утешение^и естественного понимания всех вещей — высших и низп^{их} При такой опустошенности она действительно способна стать нишей духом и освободиться от ветхого чело^{ска}» чтобы жить новой, блаженной жизнью, которая посредством этой^{этой}ночи (темной ночи души) и отражает состояние единства с Богом*.

Распятие на кресте состо^{авило} кульминацию земной жизни Иисуса. При распятие^{на} кресте происходит слияние Иисуса как эго и Христ^{ак}ак Самости. Человеческое существо (эго) и крест (ма^цдала) становятся едины. Греческий прототип такого единения человека и мандалы представлен в образе Иксио^{на}, привязанного к огненному колесу. Однако здесь зало^{жен} совершенно иной смысл. Иксион быц привязан к колесу в наказание за свою дерзновенную попытку совратите Геру. Он вовсе не добровольно был привязан к колесу, т^сго союз^с колесом должен был стать вечным. Здесь недь³⁸ сказать, как в случае Христа, «Свершилось!» (Иоанн, 19:30). Миф об Иксионе олицетворяет то, что происходит^{сэго}ПР^и приближении к мандале Самости.

Христианский миф относ^{итсяк} более высокому уровню развития эго. Христос является человеком и Богом. Как человек он идет к кресту, испыт^{ываая} МУКУ^ид^{ст} доброволь-

* Dark Night of the Soul, II, IX,4.

но, воспринимая крестное распятие как часть своей судьбы. Как Бог он добровольно приносит себя в жертву ради человечества. С психологической точки зрения это означает, что распятие эго и Самости происходит одновременно. Пригвожденная и подвешенная (т. е. как бы расчлененная) Самость терпит муку ради временной реализации. Для того, чтобы появиться в пространственно-временном мире, она должна примириться с партикуляризацией или воплощением в конечном. Готовность Самости отказаться от вечного, непросветленного состояния и разделить человеческую участь свидетельствует о том, что архетипическая психика склонна спонтанно насыщать и поддерживать эго. В этой связи будет уместным привести следующий отрывок из Второго Послания к Коринфянам (8:9): «... Он, будучи богат, обнищал ради вас, дабы вы обогатились Его нищетою».

С другой стороны, распятие на кресте означает для эго подвешенность между противоположностями, которая вызывает у него ощущение беспомощности. Распятие на кресте признается неохотно, исходя из внутренней необходимости индивидуации (процесса созидания целостности), которая требует полного осознания парадоксальной природы психического. По поводу морального аспекта этого образа Юнг говорит следующее:

«Реальность зла и его несовместимость с добром разделяют противоположности и неумолимо приводят к распятию на кресте и приостановке всякой жизни. Поскольку „по природе своей душа — христианка“, этот результат наступает с такой же неизбежностью, как и в жизни Иисуса: все мы должны быть „распяты с Христом“, т. е. нам необходимо „застыть“ в нравственном страдании, сопоставимом с реальным распятием на кресте»*.

В другом месте Юнг высказывается в более общем виде:

«Все противоположности исходят от Бога, поэтому человек должен смириться с этим бременем; при этом он обнаруживает, что Бог, пребывающий в его «противополож-

* К. Г. Юнг. Психология и алхимия. 1997. Пар. 24.

носах», овладел им, сам воплотился в него. Он превратился в сосуд, наполненный божественным конфликтом»*.

Одна из существенных особенностей христианского мифа и учения Иисуса состоит в отношении к слабости и страданию. Происходит настоящая переоценка обычных ценностей. Отвергаются обычные сознательные ценности: сила, власть, полнота и успех. Вместо них особое достоинство приобретают слабость, страдание, нищета и несостоятельность. Эта идея развивается во всех проповедях Иисуса и достигает наивысшего выражения в распятии на кресте, когда Бог подвергается унижительному наказанию и умирает постыдной смертью преступника на кресте. Это было за пределами понимания римлян, для которых высшими ценностями были честь, сила и мужские добродетели. С психологической точки зрения, как мне кажется, здесь происходит столкновение между целями и ценностями двух различных стадий развития эго. Забота о личном достоинстве и силе и презрительное отношение к слабости неизбежны и необходимы на начальных стадиях развития эго. Вообще говоря, для того, чтобы существовать, эго должно научиться отстаивать свои права. Поэтому в психологии молодежи христианский миф занимает значительное место.

В психологическом отношении христианский миф приобретает особое значение на более поздних стадиях психического развития, когда уже сформируется устойчивое, развитое эго. Действительно, христианский миф дает нам образы и подходы, относящиеся к процессу индивидуации, который, в частности, составляет задачу второй половины жизни. Образ страдающего божества имеет непосредственное отношение к этой стадии развития. Этот символ говорит о том, что переживание страдания, слабости и несостоятельности по праву принадлежит Самости, а не только эго. Общее заблуждение эго состоит в том, что оно берет на себя всю ответственность за свои страдания и неудачи. Такое

* К. Г. Юнг. Ответ Иову. М.: Канон. С. 173.

заблуждение обнаруживается, например, в общем отношении людей к своим собственным слабостям, т. е. в психологической установке стыда и страдания. Индивид лишен возможности самореализации в той мере, в какой он слаб, как и мы все, и в то же время считает постыдным быть слабым. И тем не менее рассмотрение переживаний слабости и несостоятельности как проявлений страдающего Бога, который стремится к воплощению, позволяет индивиду совершенно по-новому взглянуть на вещи.

Эти соображения особенно применимы к психологии депрессии. *Депрессия* означает «придавленность» чрезмерным грузом, грузом ответственности и ожиданий от самого себя. Страдание индивида создает основу для самообвинения, которое может принять почти глобальные масштабы. В один из особенно сильных депрессивных периодов пациентке, подверженной депрессии, приснился следующий сон: (я привожу неполное описание сна): «Я вижу «грязного старика», который сидит на скамейке, расположенной напротив меня. Он одет в лохмотья и покрыт грязью... Он похож на человеческое отребье... на нищего с сомнительной репутацией, изгнанного из общества. Он — изгой, «меньший среди нас».

Этот человек говорит: «Они должны принять меры к мелким животным». Тогда я окинула его внимательным взглядом. Он сидел на скамейке, расположенной справа от меня. На его коленях лежали три мертвые крысы и мертвый серый кролик.

Затем я замечаю, что вокруг его головы летает туча комаров. Они покрывают всю его голову, забились в самую голову, в нос и глаза. Вначале это выглядит так, словно голова мужчины окружена ореолом. Вместо того, чтобы, как обычно, испугаться и убежать, меня охватывает чувство сострадания к нему. Аналитик говорит: „Это — Христос". Мы решаем позвать кого-нибудь, чтобы помочь ему»*.

* Описание этого сновидения было опубликовано в статье доктора Renee Brand в: *Current Trends in Analytical Psychology*, G. Adler, editor, London, Tavistock Publications, 1961, p. 200.

Это замечательное сновидение показывает, что христианский миф имеет непосредственное отношение к психике современного человека. Оно вызывает в нашей памяти слова: «Истинно говорю вам: „Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне”» (Матф., 25:40). Жалкая фигура оборванного грязного нищего с мертвыми животными на коленях ярко передает презируемые, отвергнутые стороны личности сновидицы. Ее сознательное отношение к своей слабой, страдающей стороне отражается в состоянии бродяги. Самым замечательным в этом сновидении является отождествление бродяги с Христом. Это может означать только одно: то, что сновидица считает самым постыдным в себе самой, абсолютно неприемлемым, в действительности составляет высшую ценность, Самого Бога. При правильном подходе такое сновидение может привести индивида к формированию нового отношения к своей слабости, а именно, к признанию существования внутреннего, неполноценного человека как «пути» к Самости.

4. Человек как образ Божий

Представление о Христе как парадигме эго нашло ясное выражение в апокрифических «Деяниях Иоанна». В главе 95 Иисус говорит своим ученикам: «Я есть зеркало тому, кто созерцает меня»*. Далее, в главе 96, он говорит: «Созерцай себя во мне... постигай то, что я делаю, ибо страсть человечества, из-за которой я пострадаю, есть твоя страсть»**.

Если фигура Христа является для эго зеркалом, тогда она, несомненно, отражает парадоксальный двойной образ. Является ли в таком случае эго одновременно и человеком и Богом, и эго и Самостью? Этот вопрос Юнг затрагивает в своих алхимических исследованиях. Он пишет: «... с помощью символа солнца они (алхимики) устанавли-

* James, M. R., trans., The Apocryphal New Testament, London, Oxford University Press, 1960, p. 253.

** Там же, p. 254.

ливали тесную связь между Богом и эго»*. Отметив, что алхимики занимались бессознательными проекциями, которые являются естественными, неподвластными сознательному уму феноменами, Юнг приходит к заключению, что: «... природа сама выражает идентичность Бога и эго»**. Далее он отмечает: «Это становится понятным, когда мы сознаем, что миротворчество присуще человеческому сознанию как таковому»***.

Быть может, эта проблема лежит в основе спора по поводу гомоузии и гомойузии (единосущия и подобосущия Христа с Богом), который состоялся в IV веке. Следует ли считать, что Христос имеет *такую же* сущность, как Отец, или только *подобную* сущности Отца? Если отождествить Христа с эго и Отца с Самостью, тогда психологическая проблема приобретает отчетливые очертания. Решение было принято в пользу догмата «единосущия», который с IV века стал в догматике действующим образом. Отсюда следует, что психология западного человека коренится в мифе, который уравнивает человека с Богом, а эго с Самостью.

Эта проблема нашла отражение в идее, что Христос есть образ Божий. В Послании к Колоссянам (1:15) Христос охарактеризован как «образ Бога невидимого». В Послании к Евреям (1:3) Он назван «образом ипостаси Его». Эта манера говорить напоминает нам Книгу Бытия (1:26), в которой Бог говорит: «Сотворим человека по образу Нашему». Если Христос есть образ Божий, и человек сотворен по образу Божию, тогда Христос отождествляется с человеком. Ориген разрешает эту проблему, поставив Христа на второе место в тройном ряду Бог-Христос-Человек:

«Поэтому мы, будучи сотворены по этому образу, имеем Сына, прототип, как истину прекрасных качеств, существующих в нас. И мы есть для Сына то, что Сын есть для Отца, который есть истина»****.

* Юнг К. Г. *Mysterium Coniunctionis*, пар. 131.

** Там же.

*** Там же, пар. 132.

**** *Origen. On First Principles*, edited by C W. Butterworth, NY. Harper Torchbooks, 1966, p. 20.

Если сформулировать эту идею психологически, тогда можно сделать вывод, что реальное эго устанавливает связь с Самостью только через идеальное эго как парадигматическую модель (Христос), которая связывает два мира — мир сознания и мир архетипической психики — посредством объединения личностного и архетипического факторов.

С этими неоднозначными заключениями мы переходим к самой трудной в аналитической психологии проблеме, а именно, к природе отношений между эго и Самостью. Христианский символизм сделал немало для разъяснения этой проблемы, но, несмотря на все усилия, она остается парадоксом для сознательного понимания. Когда эту проблему удастся осмыслить, тогда «миротворчество становится неотъемлемым свойством человеческого сознания как такового», а термины «эго» и «Самость» рассматриваются как относящиеся к различным уровням переживания одного и того же архетипического психического процесса. Эго является местом пребывания сознания, и если сознание творит мир, тогда эго, стремясь к самореализации, посредством индивидуации, выполняет творческую работу Бога.

Глава VI. БЫТЬ ИНДИВИДОМ

Индивид — единственный естественный носитель жизни, и так обстоит дело везде в природе.

*К. Г. Юнг**

1. Априорное существование эго

Переживание индивидуальности составляет тайну бытия, которая выходит за пределы дескриптивных возможностей. Каждый человек обладает уникальным переживанием индивидуальности, которое (как таковое) невозможно

* Юнг К. Г. Практика психотерапии. М.: АСТ. 1998, пар. 224.

но передать другим. Тем не менее *форма* такого переживания имеет всеобщий характер и может быть опознана всеми людьми. Действительно, иногда создается такое впечатление, что цель психического развития индивида состоит в постоянном приближении к осознанию идентичности своей личностной, уникальной индивидуальности и вечного, архетипического *индивидуального*. Уникальность и всеобщность сливаются воедино, как только индивид решает быть индивидом.

При рассмотрении феномена жизни во всех его наблюдаемых проявлениях мы отмечаем не континуум, а почти бесконечное множество дискретных элементов жизни, которые находятся в состоянии постоянных столкновений и конкуренции друг с другом за пищу, воспроизводство потомства и выживание. Везде — от сложных молекулярных частиц (вирусов) до высших позвоночных — мы обнаруживаем, что носителями жизни служат неделимые элементы, каждый из которых имеет свой, независимый, центр бытия. Это утверждение справедливо и для психической жизни; психика также проявляется через множество уникальных отдельных центров бытия, каждый из которых является микрокосмом... «абсолютно самобытным центром, в котором само мироздание отражается единственным и неподражаемым образом»*.

Юнг ставит в центр своей психологии процесс осознания человеком себя как индивида, процесс индивидуации. В «Психологических типах» он определяет индивидуацию следующим образом:

«Вообще говоря, индивидуация составляет процесс формирования и специализации личностной природы; в частности, она представляет собой развитие психологического индивида как существа, отличного от общей, коллективной психологии. Поэтому индивидуация составляет *процесс дифференциации*, направленный на развитие личности индивида»*.

* Пьер Тейяр де Шарден. Феномен человека. М. 1965.

** К. Г. Юнг. Психологические типы, пар. 757.

В том же месте он дает определение термину «индивид»:

«Психологический индивид характеризуется своей, особенной, а в некоторых отношениях и уникальной психологией. Особенный характер психики индивида проявляется не столько в ее элементах, сколько в ее сложном образовании. Психологический индивид, или индивидуальность, имеет априорное, бессознательное существование, но сознательно он существует лишь в той мере, в какой у него существует сознание своей особенной природы, т. е. в той мере, в какой у него существует сознание своего отличия от других индивидов»*.

Здесь необходимо обратить внимание на простое, не требующее доказательств утверждение: «индивидуальность имеет априорное, бессознательное существование». При первом прочтении нередко теряется из вида вся полнота значений этого замечания. Мифологический образ, который говорит об одном и том же, более адекватно передает воздействие своего смысла. В Евангелии от Луки, когда люди возрадовались тому, что имеют власть над демонами, Иисус сказал: «Однако тому не радуйтесь, что духи вам повинуются; но радуйтесь тому, что *ваши имена написаны на небесах*»* (курсив автора). Здесь содержится более полный смысл абстрактного утверждения, что индивидуальность имеет априорное бессознательное существование. Имя индивида написано на Небесах! Другими словами, уникальная индивидуальность человека имеет сверхличностное происхождение и оправдание своего бытия. В другой работе Юнг выражает эту мысль несколько иначе:

«Самость, подобно бессознательному, имеет априорное существование, из которого развивается эго. Здесь, так сказать, заключен бессознательный прообраз эго»*.

Представление о том, что идентичность человека имеет априорное существование, нашла отражение в древней

* Там же, пар. 755.

** Лука, 10:20.

*** *Jung C. G. Psychology and Religion: West and East*, CW11, 1958, par. 139.

идее, что каждый человек имеет свою индивидуальную звезду, нашего небесного двойника, олицетворяющего его космический аспект и судьбу. У Иисуса была Вифлеемская звезда, яркость которой была сопоставима с величием его судьбы. Вордсворт выражает аналогичный образ в следующих строках:

Душа, появляющаяся с нами, звезда нашей жизни
Обитает в иных местах
И пришла издалека...*

Образ звезды как сверхличностного центра идентичности фигурировал в сновидении женщины. Этот сон приснился ей после важного осознания того, что она принадлежит себе, а не мужу: «Я находилась во дворе и увидела, как падает звезда... Но она не исчезла. Она несколько раз вспыхнула и застыла на месте, оставаясь яркой и круглой. Она находилась намного ближе ко мне, чем другие звезды. Она была желто-оранжевой, как солнце, но меньше, чем наше солнце. Я подумала: „Я видела рождение новой звезды“».

«Одеяние Славы», упомянутое в гностическом «Гимне Жемчужине», служит еще одним символом трансцендентального центра индивидуальности. Спаситель оставляет дома Одеяние Славы, когда нисходит во мрак египетский. Но когда он возвращается в свой небесный дом после выполнения задания, его встречает Одеяние Славы. В тексте говорится следующее: «С тех пор, как я, будучи ребенком в доме Отца Моего, оставил одеяние славы, я забыл о его великолепии. Теперь, когда я созерцал деяние, мне неожиданно показалось, что оно превратилось в зеркальный образ меня самого: я видел в нем всего себя и всего его я видел в себе, так что мы составляли два в отдельности и в то же время одно в сходстве наших форм...»**.

В замечательном комментарии к этому образу Джонас говорит: «Он символизирует небесную или алчущую сущ-

* *Wordsworth William. «Ode on intimations of immortality from Recollections of Early Childhood».*

** *Jonas Hans. The Gnostic Religion, Boston, Beacon Press, 1958, p. 115.*

ность человека, его первоначальную идею, двойника или второе я, оставшееся в высшем мире, когда он отправился вниз»*.

Необходимо отметить еще один важный момент, а именно, ясное различие, которое Юнг проводит в своем определении между сознательной индивидуальностью и бессознательной индивидуальностью. Процесс достижения сознательной индивидуальности — это процесс индивидуации, который приводит человека к осознанию, что его имя записано на небесах. Бессознательная индивидуальность проявляется в компульсивных влечениях к наслаждению и власти и в защитных реакциях эго. Описание этих феноменов обычно осуществляется с помощью таких негативно окрашенных слов, как эгоистичный, эгоцентричный и автоэротичный. Употребление негативных терминов имеет под собой основание, поскольку такое поведение производит неприятное впечатление на других людей. И тем не менее отношение, передаваемое с помощью негативных слов, способно оказывать травмирующее воздействие на индивида, когда он употребляет их по отношению к себе. При употреблении уничижительных слов терапевтом они способны лишь подкрепить уничижительное отношение пациента к бессознательному и своей потенциальной целостности. Дело в том, что в проявлениях бессознательной индивидуальности скрывается высшая ценность, которая ожидает спасения от сознания. Мы никогда не получим философский камень, отказавшись от первичной материи.

Эта идея несколько иначе выражена в следующем отрывке:

«... символизм мандалы имеет ясно выраженную тенденцию к сосредоточению всех архетипов в общем центре; она сопоставима с отношениями всех сознательных содержаний к эго... Мандалу, вероятно, можно рассматривать как отражение эгоцентрической природы сознания, хотя эта точка зрения будет иметь под собой основание только

* Там же, p. 122.

тогда, когда удастся доказать, что бессознательное составляет вторичный феномен. Но бессознательное, несомненно, имеет более древнее происхождение, чем сознание, и поэтому эгоцентризм сознания вполне можно назвать отражением или имитацией «самостной центрированности бессознательного»*.

К этой формулировке мы могли бы добавить, что если эгоцентризм заключается в подражании эго Самости, тогда с помощью сознательного примирения с этой тенденцией эго осознает предмет своего подражания, а именно, сверхличностный центр и единство индивидуальности, Самость.

По моему мнению, в основе почти всех психологических проблем лежит неудовлетворительное отношение человека к своему влечению к индивидуальности. Процесс исцеления предполагает признание правомерности существования того, что обычно называют эгоистическим, тщеславным или автоэротическим. Во время психотерапевтических занятий большинству пациентов необходимо научиться более эффективно использовать свой эгоизм и личную власть; им следует брать на себя ответственность за то, что они являются средоточием власти и эффективной деятельности. Так называемое эгоистическое или эгоцентричное поведение, выражающееся в предъявлении требований к другим людям, не имеет ничего общего с эффективной самостной центрированностью или сознательной индивидуальностью. Мы требуем от других только то, что мы не даем себе. При отсутствии достаточного себялюбия или чувства достоинства наша потребность бессознательно проявляется в тактике принуждения по отношению к другим. Принуждение нередко скрывается за маской добродетели, любви и альтруизма. Такое себялюбие характеризуется бесплодностью и деструктивностью по отношению к себе и другим. Себялюбие не достигает своей цели, потому что слепо и не сознает себя. Себялюбие необходимо не искоренять, что невозможно, а сочетать его с сознательностью, обеспечивая

* Юнг К. Г. *Mysterium Coniunctionis*, 1997, пар. 660.

таким образом его эффективность. Все факты биологии и психологии свидетельствуют о том, что каждый отдельный элемент жизни проникнут себялюбием до своих глубин. Единственным переменным фактором является лишь степень сознательности, которая сопутствует этому явлению.

Широко распространенное употребление фрейдистского термина «нарциссизм» служит прекрасным примером неправильного понимания себялюбия. Миф о Нарциссе предполагает нечто совершенно отличное от избытка себялюбия. Нарцисс был юношей, который отверг всех, помогавших его любви. В отместку Немезида устроила так, что он влюбился в свое отражение в воде пруда и умер в отчаянии от невозможности обладать предметом своей любви.

Нарцисс олицетворяет отчужденное эго, которое не способно любить, т. е. проявить интерес к жизни и направить поток либидо на нее, поскольку оно еще не установило связь с собой. Любовь к своему отраженному образу может означать только одно, а именно: индивид еще не владеет собой. Нарцисс стремится соединиться с собой именно потому, что он отчужден от своего бытия. С замечательной ясностью эту мысль выразил Платон в «Диалогах»: мы любим и тоскуем о том, чего нам не хватает. Таким образом, в своем первоначальном мифологическом значении нарциссизм предполагал не бесполезный избыток себялюбия, а нечто противоположное. Решение проблемы Нарцисса состоит в осуществлении любви к себе, а не в отречении от нее. Здесь имеет место общая ошибка морализирующего эго, которое старается создать любящую личность посредством искоренения себялюбия. Эта глубокая психологическая ошибка способна лишь вызвать расщепление в психике. Осуществление себялюбия составляет предварительное условие возникновения подлинной любви к любому объекту и формирования потока психической энергии вообще.

В случае Нарцисса осуществление себялюбия или соединения с глубинным образом требует нисхождения в сферу бессознательного, *pequía*, или символической смерти. Существуют другие детали, которые указывают на бо-

лее глубокий смысл мифа о Нарциссе. После смерти Нарцисс превратился в цветок под названием нарцисс. Название цветка означает «цветок смерти» и происходит от слова «*narkas*», т. е. оцепеневший или мертвый. Нарцисс был священным цветком Гадеса и открывал двери в его подземное царство. Стоило Персефоне сорвать нарцисс, как тотчас разверзлась земля и появился Гадес, чтобы похитить ее. Эти рассуждения неизбежно приводят к заключению, что нарциссизм, по крайней мере в его первоначальном мифологическом значении, означает путь в сферу бессознательного, куда человек должен отправиться в поисках индивидуальности.

Иной смысл мифа о Нарциссе и темы любви к своему отражению позволяет выявить аналогичный образ, который можно обнаружить в орфическом толковании легенды о Дионисе. В ней говорится о том, что когда младенец Дионис был разорван на части титанами, он играл с различными предметами, к числу которых относилось и зеркало. Согласно Проклу, зеркало истолковывалось в том смысле, что Дионис увидел свой образ в материи и устремился к нему. Он (подобно Нарциссу) устремился к самореализации. Таким образом он оказался во власти материи (воплотился) и был расчленен титанами*. С психологической точки зрения, эта мифологема соотносится с начальной стадией развития, когда первозданное эго, сохраняя свою идентифицированность с первоначальной бессознательной всеобщностью, начинает действовать в пространственно-временной реальности (соблазняется материей). Но реальность враждебно относится к инфляционному состоянию бессознательной всеобщности (идентичности эго и Самости) и расчленяет ее. Дальнейшие стадии развития приводят к воспоминанию.

Субъективное переживание индивидуальности составляет глубокую тайну, которую невозможно постигнуть на рациональном уровне. Тем не менее некоторые из ее смы-

* Proclus, Timaeus iii, 163, cited by G. R. S. Mead in *Orpheus*, reissued London, John Watkins, 1965, p. 160.

еловых значений можно исследовать с помощью символических образов, которые имеют непосредственное отношение к этому переживанию. Начнем с рассмотрения этимологических данных. Этимология составляет бессознательную часть языка, поэтому ее можно использовать в психологических исследованиях. Слово «индивидуальное» происходит от двух латинских корней: *in* = не и *dividere* = делить. Отсюда основное значение слова «индивидуальное» — нечто неделимое. Это значение соответствует первичности переживания индивидуальности, которую невозможно проанализировать или свести к более простым элементам.

Интересно отметить, что такое фундаментальное понятие, как «индивидуальное», необходимо выражать с помощью отрицания того, чем оно не является, т. е. с помощью неделимого. Также обстоит дело и со словом «atom», обозначающим основной элемент материи (это слово происходит от греческого *a* = не и *tom* от слова *temnein* = разрезать, разделять). Этот феномен наблюдается и в словах «integer» и «integrate» (от латинского *in* = не и *tag*, составляющего основу слова *tangere* = касаться). При попытке описать такую реальность, как индивидуальность, нам, по-видимому, необходимо прибегнуть к той методике, которая применяется для описания божества. Поскольку эта реальность выходит за пределы наших категорий сознательного понимания, нам остается лишь описывать ее с помощью того, чем она не является, т. е. путем отрицания (*via negativa*).

Слово «индивидуальное» этимологически связано со словом «widow» («вдова»). По мнению Скита*, слово вдова (*widow*, латинское *vidua*) происходит от утраченного глагола *videre*, расставаться. Юнг показал, что образы вдовы и сироты составляют неотъемлемую часть процесса индивидуации**. В этой связи он приводит слова блаженного Августина: «Вся церковь — это вдова, покинутая всеми в

* Skeat Walter W. An Etymological Dictionary of the English Language, Oxford University Press, 1958, p. 177.

** Юнг К. Г. *Mysterium Coniunctionis*, 1997, пар. 13.

этом мире». К этим словам Юнг добавляет: «Так и наша душа „покинута всеми в этом мире"». Далее блаженный Августин говорит: «Но ты не сирота, ты не считаешься вдовой... У тебя есть друг. Ты Божий сирота, Божия вдова»*. В одном из манихейских трактатов Иисус назван «сыном вдовы»**. Вдова обозначает ту, с которой расстались. Следовательно, до наступления вдовства человек еще не является индивидом, неделимым, ему предстоит пройти процесс расставания. Символизм говорит нам о том, что вдовство составляет некоторое переживание на пути к реализации индивидуальности, которая проистекает из этого переживания. Это может означать только одно: человек должен расстаться с тем, от чего он зависит, но чем он не является, прежде чем он осознает то, чем он является, уникальным и неделимым. Необходимо разрушить проекцию зависимости. Аналогичные выводы можно применить и к образу сироты, который для алхимиков служил синонимом «философского камня»***. Осиротеть означает утрату родительской поддержки и разрушение родительских проекций; она также составляет предварительное условие сознательного переживания индивидуальности. Как отмечает блаженный Августин, вдовство или сиротство позволяют человеку установить связь с Богом (Самостью).

2. Монада и Моногенез

В философских рассуждениях древних философов о Едином или Монаде можно обнаружить немало материалов, которые имеют непосредственное отношение к переживанию индивидуальности. Древние философы усматривали тайну индивидуальности в философских, космологических проекциях. Действительно, их размышления о Монаде или Едином, которые лежат в основе всех феноменов, составляют проекцию внутреннего психологического

* Там же, пар. 17.

** Там же, пар. 14, сноска. 69.

*** Там же, пар. 13.

состояния, при котором человек ощущает себя индивидом. Например, в рассуждениях пифагорейцев Монада как образ занимала значительное место. По мнению пифагорейцев, Монада олицетворяет творческий принцип, который упорядочивает бесконечное, налагая на него определенные ограничения. В таких случаях пифагорейцы говорили, что «когда Монада возникла, она ограничила ближайшую часть безграничного»*. Кроме того, Монада отождествлялась с центральным Творческим Огнем, который был источником творения и управления**. Этот центральный огонь имеет несколько интересных названий. Его называют «Башней Зевса», «Краеугольным Помещением Зевса», «Очагом Мира», «Алтарем, связью и мерой природы»***.

Этот отрывок говорит нам о том, что принцип индивидуальности есть сам творческий принцип и что из него проистекает весь порядок, который греки называли *космосом*. Кроме того, Монада отождествлялась с огнем. Такое отождествление напоминает нам алхимический символизм, в котором точка (вариант Монады) отождествлялась с искрой, частицей света и огня****. Отсюда можно заключить, что принцип индивидуальности служит источником как сознания (света), так и энергии (огня).

Монада занимает видное место в гностической теории. Говоря о гностиках, Ипполит пишет:

«Для них начало всех вещей есть Монада, нерожденная, неуничтожимая, непостижимая, создательница и причина всех создаваемых вещей. Эту Монаду они называют Отцом»*****.

В старинной Рукописи Брюса содержится следующее описание Монады:

* *Freeman Kathleen*. Companion to Pre-Socratic Philosophers, Cambridge University Press, 1963, p. 260.

** Там же, p. 250.

*** *Kirk G. G. and Raven J. A.* The Pre-Socratic Philosophers, Cambridge University Press, 1963, p. 260.

**** *Юнг К. Г.*, *Mysterium Coniunctionis*, пар. 42.

***** *Meade G. R. S.* Fragments of a Faith Forgotten, London, John. M. Watkins, 1931, p. 335.

«Она... есть Истина, которая охватывает их всех (двенадцать Глубин)... она есть Истина Всего; она есть Мать всех Эонов; она есть то, что охватывает все Глубины. Она есть Монада, непостижимая и непознаваемая; она есть то, что не имеет Печати... в чем содержатся все Печати; она есть вечная благодать. Она есть вечный Отец; невообразимый, немислимый, непостижимый, непревзойденный Отец...»*

Образ гностической Монады подчеркивает непостижимую тайну индивидуальности. Он не допускает рационального толкования, но в яркой форме передает ощущение того, что индивид является носителем трудной для понимания тайны. В настоящее время ощущается острый дефицит таких образов, поскольку наша современная культура располагает весьма ограниченными возможностями для оправдания и обоснования индивидуального как такового.

Этот же образ используется и в работах Платона. В «Пармениде»** приводится пространное обсуждение природы Единого. Этот диалог представляет значительные трудности для рационального понимания; прийти к каким-либо заключениям относительно Единого можно только через парадоксы. Приведем некоторые из этих заключений:

«...единое не находится ни в покое, ни в движении» (139б).

«...единое ... всегда должно находиться как в движении, так и в покое» (146б).

«...единое не имеет отношения к времени и не занимает никакого отрезка времени» (141г).

«...если единое существует, оно существует во времени» (152а).

«...единое осязает и не осязает как себя, так и других» (149г).

«...единое существует и становится старше и моложе себя самого» (152д).

«...единое не существует и не становится старше или моложе себя самого» (152д).

* Там же, р. 549.

** Платон. Сочинения. Т. 2 М. 1970.

«...если существует единое, тогда оно есть все вещи и никакие вещи» (1606).

Перечень противоречий можно было бы продолжить, но и приведенных здесь противоречий достаточно для наших задач. Даже философам трудно разобраться в этом диалоге. Я отношусь к нему как к сложному философскому коану, который ставит в тупик рациональные способности, чтобы открыть путь к непосредственному субъективному переживанию состояния, при котором человек воспринимает себя как индивида. Платон показывает, что Единое невозможно постигнуть с помощью логики или сознательных категорий времени, пространства и причинности. Единое невозможно постигнуть с помощью логики потому, что логика приводит к противоречиям. Единое причастно и не причастно времени, пространству и причинности. Такие заключения, разумеется, не имеют смысла для философа с рациональной ориентацией. Тем не менее мы можем рассматривать их как довольно точное описание некоторой эмпирической, психологической реальности, реальности индивидуальности. Если считать, что переживание индивидуальности имеет два центра, эго и Самость, тогда упомянутые противоречия займут свое место. Это олицетворяет некоторое воплощение, сущность, которая участвует в событиях изменчивого мира времени, пространства и причинности. Самость, как центр архетипической психики, пребывает в ином мире, который находится за пределами сознания и конкретизирующих форм его восприятия. Эго составляет центр субъективной идентичности, а Самость — центр объективной идентичности. Эго живет на земле, но имя Самости написано на небесах. Эта же психологическая реальность нашла отражение в мифе о братьях Диоскурах; один сын Зевса Кастор смертен, а другой, Поллукс, бессмертен, неподвластен пространству и времени.

Образу Монады достаточно много внимания уделяет Плотин, неоплатоник, живший в III веке н. э. В «Эннеа-

дах»* он высказывает немало прекрасных и глубоких мыслей о Едином, которые, несомненно, проистекают из его внутренних переживаний:

«Все существа являются существами только благодаря Единому... ибо что могло бы существовать, если бы не было единого? Если нет единого, то нет и вещи. Ни армия, ни хор, ни толпа не могли бы существовать, если бы не были едиными... Так же обстоит дело и с телами животных и растений; каждый из них составляет единство... Здоровье зависит от координации тела в единстве; красота зависит от того, насколько Единое управляет частями; добродетель души зависит от объединения в одну единственную согласованность».

Трудно найти более удачное выражение, чем это, для первостепенной важности принципа индивидуальности. Если понимать этот отрывок в строго философском смысле, тогда он показывает, что подлинное бытие имеет место тогда, когда мы живем и говорим, исходя из единой, уникальной индивидуальности. Разумеется, об этом легко говорить, но чрезвычайно трудно пережить в действительности.

Приведем еще одну цитату из «Эннеад»:

«Когда Единый порождает все вещи, он не может быть ни одной из них — ни вещью, ни качеством, ни количеством, ни разумом, ни душой. Он не пребывает ни в движении, ни в покое, ни в пространстве, ни во времени, он есть «в-себе-единообразное», или скорее «бесформенное», предшествующее форме, движению и покою, которые составляют характеристики Бытия и делают Бытие множественным»**.

В приведенном фрагменте содержится один момент, понимание которого совершенно необходимо для психологического развития, поскольку он нередко встречается в психотерапевтической практике. «Когда Единый порождает все

* Этот вариант «Эннеад» заимствован из: The Essential Plotinus, edited by Elmer J'Brien, N. Y., Mentor Books, The New American Library, 1964, VI, 9, 1.

** Там же, VI, 9, 3.

вещи, он не может быть ни одной из них...» Это означает, что было бы заблуждением отождествлять нашу индивидуальность с каким-либо из наших дарований, функций или особенностей. Но именно это мы очень часто делаем. Если человек чувствует себя неполноценным или подавленным в присутствии людей, которые обладают более высоким умственным развитием, прочитали больше книг, больше путешествовали, более знамениты, более искусны или лучше разбираются в искусстве, музыке, политике или иной сфере человеческой деятельности, тогда этот человек совершает ошибку, отождествляя одну из своих особенностей или функций со своей существенной индивидуальностью. Он чувствует себя неполноценным, потому что одна из его способностей имеет более низкое достоинство, чем способность другого человека. Затем чувство неполноценности приводит индивида либо к депрессивному замыканию в себе, либо к защитному, конкурентному стремлению доказать, что он не является неполноценным. Если такой человек способен осознать, что его индивидуальность и личное достоинство находятся за пределами конкретных проявлений, тогда достоинства других людей больше не представляют опасности для его чувства безопасности. Это врожденное чувство достоинства предшествует деяниям и достижениям и не зависит от них; оно составляет то бесценное наследие, которое оставляет в психике переживание искренней родительской любви. При отсутствии такого переживания индивид должен прилежно искать в глубинах бессознательного его внутренний эквивалент, Монаду, которую нередко символизирует мандала. Это переживание вызывает у индивида ощущение обладания сверхличностной основой для своего существования и позволяет ему почувствовать, что он имеет право существовать таким, как он есть в действительности. Теологическим эквивалентом такого переживания является оправдание перед Богом.

Приведем еще одну цитату из «Эннеад» Плотина:

«Должно существовать нечто вполне самодостаточное. Таким вполне самодостаточным является Единый; он один

не испытывает нужды ни во внешнем, ни во внутреннем. Он не нуждается ни в чем за своими пределами ни для существования, ни для достижения благополучия, ни для поддержки существования»*.

Этот отрывок напоминает нам приведенное в работе Нойманна описание уробороса, образа змея, пожирающего свой хвост*. Его исследование имеет непосредственное отношение к нашему предмету, хотя Нойманн ограничивается рассмотрением инфантильных проявлений уробороса. Но этот образ активно действует и обеспечивает поддержку на всех стадиях психического развития. Психическая реальность, на которую указывает этот образ, служит противоядием от всех фрустраций, порождаемых зависимостью от внешних объектов и людей. Осознание индивидуальности предполагает понимание того, что индивид имеет все, что ему нужно. Кроме того, такое осознание предполагает, что индивиду нужно все то, что он имеет, а это означает, что каждое психическое содержание и событие имеют смысл. Эта мысль содержится в следующей цитате из работы Плотина:

«Те, кто считает, что миром бытия правит судьба или случай, и что он зависит от материальных причин, весьма далеки от божества и понятия о Едином»*.

Установление связи с индивидуальностью предполагает признание того, что все внутреннее составляет значительные и значимые аспекты единого целого. И тем не менее мы так легко и так часто прибегаем к ленивой тактике уклонения от реальной встречи с какой-либо из наших особенностей, говоря: «Но я не это имел в виду», «Я просто забыл», «Это была всего лишь оговорка». Тот, кто был иницирован в индивидуальность, не способен расстаться с ней. Иницированные в индивидуальность знают, что ни одно психическое событие не бывает случайным. В значимом мире психического нет места для случая.

* Там же, VI, 9, 6.

** *Нойманн Эрик*. Происхождение и развитие сознания. Ваклер. 1998. С. 5 и далее.

*** Plotinus, VI, 9, 4.

Плотин резюмирует сказанное в следующем фрагменте:

«Поскольку Единый не содержит различий, он всегда присутствует, и мы существуем для него, когда освобождаемся от различий. Единый не стремится к нам, чтобы двигаться вокруг нас; мы стремимся к нему, чтобы двигаться вокруг него. В действительности мы всегда движемся вокруг него; но мы не всегда бросаем взгляд на него. Мы подобны певцам хора, которые расположились вокруг дирижера и позволяют слушателям отвлекать их внимание от него. Если бы они обратили внимание на дирижера, тогда они пели бы так, как они должны петь, и действительно находились бы с ним в согласии. Мы всегда находимся рядом с Единым. Если бы это было не так, мы распались бы на части и прекратили бы свое существование. И тем не менее наш взор не покоится на Едином. Когда мы смотрим на него, мы достигаем цели наших желаний и обретаем покой. Тогда исчезают все разногласия, и мы с вдохновением танцуем вокруг него.

При таком танце душа взирает на источник жизни, разума, бытия, добра, сущность души.

Все эти сущности эмануруют из Единого без убыли для него, ибо он не есть материальная масса. Если бы это было так, тогда все эманации были бы смертны. Но они вечны, потому что принцип их рождения всегда остается неизменным; не разваливаясь на части при их порождении, он остается целым. Поэтому и они продолжают существовать, подобно тому, как свет продолжает существовать, пока сияет солнце»*.

Прежде чем расстаться с Платином, я хотел бы упомянуть еще одну его теорию, которая имеет непосредственное отношение к теме данной главы. Она содержится в седьмом трактате пятой «Эннеады» под заголовком «Существует ли Идеальный Архетип Отдельных Существ?»** Другими словами, имеет ли индивид вечную форму (или платоновскую

* Там же, VI, 9, 8 и 9.

** Plotinus, *The Enneads*, translated by Stephan MacKenna, London, Faber and Faber Ltd., 1962, p. 419.

идею) в качестве трансцендентальной основы своей личной идентичности? Плотин дал на этот вопрос утвердительный ответ и таким образом, наряду с другими мистическими и спекулятивными философами, предсказал сделанное Юнгом эмпирическое открытие Самости.

Мы завершим наше исследование образа Монады, обратившись к современности и «Монадологии» Лейбница. Рассуждая о беззаконных монадах, он говорит: «Монады не имеют окон, через которые что-либо могло бы входить в них или выходить» («Монадология», 7). В наше время эту мысль выражает Ф. Бредли. Он пишет: «Мои ощущения имеют для меня не менее личный характер, чем мои чувства или мысли. В каждом из этих случаев мое переживание не выходит за пределы моей сферы, закрытой для внешнего; каждая сфера имеет одинаковые элементы и, несмотря на это, остается непроницаемой для других окружающих ее сфер... Короче говоря, если рассматривать весь мир, существующий для каждого, как некое живое существо, появляющееся в душе, тогда данная душа воспринимает его как нечто личное и особенное»*.

Эта идея передает одну из истин о жизни как переживании индивидов. Каждый из нас обитает в своем отдельном мире и не имеет возможности узнать, как он соотносится с мирами других людей. Разумеется, у нас есть язык, но даже язык, как мне кажется, в большей мере относится к сфере личного и личностного опыта, чем мы сознаем. Это утверждение справедливо для искусства, музыки и внешнего мира объектов. Я знаю, как я воспринимаю эти вещи, но как я могу узнать, соответствует ли мое восприятие восприятию другого человека? Например, я составил определенное представление о комнате и предметах, которые в ней находятся. Как я могу узнать, что каждый человек имеет такое же представление? Разумеется, все мы можем договориться о словесном описании комнаты и предметов, которые находятся в ней. Но для каждого из

* *Bradley F. H. Appearance and Reality. London, Oxford University, 1966, p. 306.*

нас слова имеют различные субъективные соотнесенности. Поэтому мы не можем заглянуть в мир другого человека, чтобы сделать сопоставления.

Мир не существует, пока существует сознание, способное его воспринимать. Отсюда следует, что существует столько миров, сколько существует центров сознания, причем каждый из них отделен, полон и герметически закрыт от всех остальных. Быть может, такая точка зрения представляется крайней, но я убежден, что реальность станет очевидной, как только исчезнут некоторые бессознательные допущения и идентификации. Но как же быть с бесспорными переживаниями человеческой солидарности, эмпатии, понимания и любви? Как нам быть с самим психотерапевтическим процессом, который требует, чтобы аналитик и его пациент оказывали воздействие друг на друга? Если у нас действительно нет окон, тогда как могут иметь место такие явления? Во-первых, мы должны отказаться от всех поверхностных отношений, которые в действительности опираются на проекцию и бессознательную идентификацию. В таких случаях индивид заблуждается относительно знания другого человека и своего отношения к нему. Отказавшись от проективных феноменов, составляющих подавляющее большинство того, что принято называть любовью или родственными отношениями, мы сохраняем только одно переживание, которое мы, несомненно, разделяем со всеми другими людьми; это переживание позволяет нам обладать пониманием и испытывать объективную любовь. При таком переживании человек ощущает себя «беззаконной Монадой», одиноким обитателем герметически закрытого мира. В этом отношении все мы находимся в одной лодке. Поскольку это переживание составляет основную, существенную особенность человеческого существования, то, чем мы делимся друг с другом, имеет первостепенное значение и создает достаточно прочную основу для всей заключенной в нас любви и для всего понимания. Следовательно, мы беззаконны только по отношению к особенностям нашей лич-

ной жизни, наших суждений и восприятий. Но мы вступаем в объективные отношения сочувствия к другим в той мере, в какой мы устанавливаем существенную связь с индивидуальностью в целом. Вкратце эту мысль можно выразить следующим образом: если эго не имеет окон, то Самость представляет собой окно, которое выходит на другие миры бытия.

Существует еще один образ, имеющий непосредственное отношение к предмету нашего исследования. Он тесно связан с образом Монады, хотя и имеет свои отличительные особенности. Я имею в виду *Моногенез*. Если *Монада* есть *нерожденное*, то *Моногенез* есть *единородное*. Наиболее известное упоминание об этом образе содержится в символе веры, где Христос назван *единородным*. Этот термин употребляет Платон, описывая космогонию в «Тимее»*:

«Тогда для того, чтобы мир был единственным, подобно совершенному Животному, создатель создал не два мира или бесконечное множество миров, но существует и будет существовать один единорожденный...» («Тимей», 31).

Согласно космогонической теории святого Валентина, вначале был Непостижимый, Отец Всего, называемый *Бифосом*; из него эманировал Мировой Разум (Нус), который также называется *Моногенезом*, и он, «как говорят, «равен и подобен» тому, из кого он эманировал...»**

Здесь представлены три варианта одного, основного образа: христианский, платонический и гностический. В каждом случае *единородный* создается, рождается или эмануруется из первоначального, *нерожденного Единого*. Если эти образы рассматривать в качестве проецируемой психологии, тогда *единородный*, эманурующий из *нерожденного*, соотносится с эмпирическим эго, которое возникает из первоначальной, априорной Самости. Эго *единородно*; существует только одно эго, и оно не имеет род-

* Plato's Cosmology, «The Timaeus of Plato», translated with a running commentary by F. M. Cornford, Indianapolis, N. Y.: Library of Liberal Arts, Bobbs Merrill. См. также: *Платон*. Сочинения. Т. 3. М. 1970

** Legge Francis. Forerunners and Rivals of Christianity, New Hyde Par, N. Y. University Books, 1964, II, p. 48.

ных братьев, кроме как в патологических случаях расщепления личности. Таким образом, быть индивидом значит испытывать то, что испытывает единственный ребенок. Это переживание имеет два аспекта: позитивный и отрицательный. Позитивный аспект отражает состояние любимца, у которого нет соперников, с которыми необходимо соперничать за проявление по отношению к себе внимания, интереса и любви. Негативный аспект состояния единственного ребенка состоит в его одиночестве.

Приведенные соображения относятся к переживанию индивидуальности. Быть индивидом значит быть особенным, быть любимым, и в то же время быть одиноким. Первым на психологию единственного ребенка обратил внимание Альфред Адлер, особо подчеркнув ожидания и притязания единственного ребенка на роль центра всех вещей, особенного существа. Это и есть эгоцентризм или центрированность на себе, на которой мы уже останавливались в предыдущем разделе. Единственный ребенок особенно уязвим для идентификации с *Моногенезом*, поскольку его ранние восприятия жизни конкретизируют этот образ; он действительно *единородный*. Для дальнейшего психологического развития он должен пройти болезненный этап познания, что он вовсе не представляет собой нечто особенное по отношению к внешнему миру. И тем не менее, с внутренней, психологической точки зрения, переживание особенности сохраняет значимость, поскольку оно отражает природу индивидуальности как таковой.

Другой аспект состояния единственного ребенка составляет одиночество, и оно также составляет критический этап процесса осознания индивидуальности. Одиночество является предвестником позитивного восприятия уединенности. Можно утверждать, что уединенность отражает реальность индивидуального существования, тогда как переживание одиночества представляет для эго, которое не делает или не способно смириться с ним, первое болезненное вторжение этой реальности в сферу сознания. Одиночество ищет отвлечения или духовной близости, чтобы забыть тре-

возможную реальность индивидуальности. Быть индивидом значит быть не только особенным любимцем, но и одиноким. Если вместо предания забвению обратиться к рассмотрению одиночества, такое рассмотрение может привести к творческому признанию реальности уединенности.

Уединенность индивидуальности олицетворяет отшельник, монах, пустынник. Недавно было найдено гностическое Евангелие под названием Евангелие от Фомы, в котором содержится несколько замечательных высказываний Иисуса, который говорит об «одиноких» или «отшельниках». В греческом тексте употребляется слово *monachoi*, которое также можно было бы перевести как «единых»:

54. Иисус говорит: «Блаженны одинокие и избранные, ибо вы найдете Царство! Поскольку вы вышли из него, то и вновь возвратитесь к нему»*.

65. «...Я (Иисус) говорю так: «Когда (человек) узнает, что он одинок, он наполнится светом; но когда он узнает, что он разделен в себе, он наполнится тьмой»**.

79. Иисус говорит: «Многие стоят снаружи, удвери, но только одинокие войдут в брачный покой»***.

3. Единство и множественность

Если единство, неделимость и одиночество являются признаками индивидуальности, то множественность и рассеяние составляют ее противоположности. Примером такого противопоставления служит традиционная философская проблема единого и множественного. Мы уже убедились, что миф о Нарциссе можно рассматривать как отражение процесса, который разрушает первоначальное бессознательное единство и подвергает его расчленению и рассеянию. Эту стадию можно было бы назвать аналитической стадией развивающегося сознания. Но после со-

* *Doresse Jean*. The Secret Books of Egyptian gnostics. New York, Viking Press, 1960, p. 363.

** Там же, p. 365.

*** Там же, p. 366.

стояния психической фрагментированности наступает стадия объединения или синтеза. В гностической литературе существует немало примеров образа объединения того, что было разбросано или рассеяно*. Например, в Евангелии от Фомы, цитаты из которого приводит Епифаний, содержится следующий отрывок:

«Я стояла на высокой горе и увидела громадного Человека и другого, карлика, и услышала громоподобный голос, и поднялась выше, чтобы расслышать его; заговорив со мной, он сказал: „Я есть ты и ты есть я; и где будешь ты, там буду и я, ибо я рассеян (разбросан) во всем; когда ты пожелаешь, ты соберешь меня, и, собирая Меня, ты будешь собирать Себя"»*.

Огромный человек и карлик относятся к теме «большого, чем больший, и меньшего, чем меньший», которая характеризует состояние, в котором человек ощущает себя индивидом. Индивид есть ничто с коллективной, статистической точки зрения, но он есть все с внутренней точки зрения. Огромный человек одновременно и велик и мал. Он — Антропос, Первоначальная Монада, которая подверглась рассеянию в процессе воплощения эго. Адаптация к реальному миру множественности требует внимательного отношения к частностям, которые подвергают первоначальное состояние единства фрагментированию. В нашем тексте рекомендуется собрать воедино разбросанные фрагменты.

Епифаний приводит отрывок из Евангелия от Филиппа, в котором душа оправдывается, восходя к небесному миру:

«Я распознала себя и собрала себя воедино со всех сторон. Я не оставила детей Правителю (Господину мира сего), но вырвала его корни; я собрала воедино свои члены, которые были далеко разбросаны, и теперь я знаю, кто ты есть»*.

* Более подробно эта тема гностицизма рассматривается в книге Г. Джонаса «Гностическая религия» (1958, p. 58 ff.).

** *Mead G. R. S. Fragments of a Faith Forgotten*, p. 439.

*** *Mead*, p. 439 f.

Теологический вариант этого образа можно найти у блаженного Августина:

«Поскольку через прегрешение безбожия мы отступили и отпали от единого истинного и высшего Бога и распались на множество, раскалываемое на множество и рассекаемое на множество, было необходимо, чтобы множество объединилось, требуя пришествия Единого (Христа), и, оправдавшись в справедливости Единого, стало Единым»*.

Эта же идея нашла замечательное психологическое выражение у Оригена:

«*Существовал единый человек.* Будучи все еще грешниками, мы не можем удостоиться такой похвалы, ибо каждый из нас не един, но множественен ... Взгляни на того, кто считает себя единым. Но он не един, ибо имеет столько личностей, сколько у него бывает настроений...»*

Разбросанность или множественность как психологическое состояние может рассматриваться либо с внутренней, либо с внешней точки зрения. С внутренней точки зрения, множественность представляет собой состояние внутренней фрагментированности, включающее в себя ряд относительно независимых комплексов, которые при соприкосновении с эго вызывают изменения в настроении и установке, побуждая индивида осознать, что он не единственен, а множественен. С внешней точки зрения, множественность проявляется посредством экстерииоризации или проецирования частей индивидуальной психики во внешний мир. Находясь в таком состоянии, индивид обнаруживает, что его друзья, враги, надежды, страхи, источники поддержки и опасности потерпеть неудачу конкретизируются во внешних людях, объектах и событиях. Состояние разбросанности исключает возможность переживания существенной индивидуальности. Индивид находится в плену у «десяти тысяч вещей»*.

* The Trinity IV, 11, as quoted by H. Jones op. cit., p. 62.

** Эту цитату привел Юнг в *Mysterium Coniunctionis*, пар. 6, сноска. 26.

* Блаженный Августин говорит: «... каждая душа чувствует себя несчастной, оттого что связана дружескими узами со смертными ве-

Внутренний и внешний аспекты составляют лишь две точки зрения на одну и ту же реальность. С любой точки зрения необходим процесс собирания. Этот процесс занимает большую часть личностного анализа. Анализируемый должен непрестанно говорить и определять («я есть это»), с чем он имеет дело — с образом сновидения или с аффективно окрашенной проекцией. Процесс собирания своего существа или, лучше сказать, самовосстановления предполагает признание правомерности существования всех аспектов своей сущности, оставшихся без внимания в процессе развития эго. В процессе реализации постепенно пробуждается сознание, что за видимой множественностью существует единство и что именно это, предсуществующее единство мотивировало постановку трудной задачи собирания своего существа.

Теперь мы обратимся к современному сновидению, которое послужит иллюстрацией к предметам нашего исследования. Фактически всю эту главу можно рассматривать как комментарий к значениям данного сновидения. Оно очень короткое: «Сновидец увидел одноклеточный организм, небольшую массу пульсирующей протоплазмы, похожей на амебу. В центре организма, где обычно находится ядро, располагалось отверстие. Через это отверстие он увидел другой мир, ландшафт, простирающийся до горизонта».

Сновидение вызвало у сновидца ряд ассоциаций. Приведем некоторые из них. Одноклеточный организм напомнил сновидцу, что носителями жизни являются разрозненные, отдельные элементы, клетки. Здесь прослеживается несомненная связь с символизмом Монады. Протоплазма была охарактеризована как первичный материал для жизни, источник всех биологических влечений к выживанию. Ее можно было бы считать местонахождением различных вожелений и желаний. Пульсация вызвала ассоциацию с приливом и отливом, систолой и диастолой, чередова-

щами; она испытывает страдание, когда теряет эти вещи, и затем осознает, что она страдала еще до утраты их» (Исповедь, кн. IV, гл. VI).

нием дня и ночи. Отверстие в центре клетки напомнило сновидцу нору кролика, которая в «Алисе в стране чудес» служила входом в другой мир. Пустота в центре клетки напомнила сновидцу одно место, прочитанное в работе Юнга, в котором говорилось, что в центре традиционных религиозных монад помещается изображение божества, но центр современных индивидуальных монад обычно пустует. В целом отверстие производило впечатление окна, выходящего в другой мир.

Таким образом, сновидение отображает Монаду в ее биологической форме, т. е. как клетку. Эта клетка состоит из пульсирующей протоплазмы, олицетворяющей основные желания, вожделения и влечения психики к жизни. В самом центре этой трепещущей массы вожделений и желаний помещается окно или вход в другой мир, в архетипическую психику. Это означает, что индивид может увидеть мельком другой мир, проникнув в центр протоплазматических влечений и отвергая протоплазму. Другими словами, познание индивидуальности как сверхличностной реальности находится в самом центре наших личных, эгоистических стремлений к власти, вожделений и самовосхвалений.

Это сновидение имеет сходство со сновидением, о котором сообщил Юнг:

«Сновидец оказался с тремя более молодыми спутниками в Ливерпуле. Была ночь. Шел дождь. Воздух был полон дыма и сажки. Они поднимались от гавани к «верхнему городу». Сновидец сказал: «Было ужасно темно и мы испытывали неприятное чувство. Мы не могли понять, как можно это выносить. Мы немного поговорили об этом, и тогда один из моих спутников сказал, что, как ни странно, его друг поселился здесь, чем немало удивил всех. Во время этого разговора мы пришли к общественному парку, который находился в центре города. Парк имел форму квадрата, и в его центре находилось озеро или большой пруд... На нем находилось одинокое дерево, усыпанная красными цветами магнолия, которая стояла в вечном сол-

нечном сиянии. Я заметил, что мои спутники не обратили внимания на это чудо, и тогда я начал понимать, почему этот человек поселился здесь»*.

Это сновидение имеет ряд сходств с предыдущим сновидением. Неприятная темень Ливерпуля соответствует протоплазме. Название города «Ливерпуль» связано с печенью, местом пребывания жизни, и имеет такое же символическое значение, как и протоплазма. В центре ливерпульского мрака помещается пруд вечного солнечного сияния, который имеет близкую аналогию с ландшафтом другого мира в центре протоплазмы. Впоследствии сновидец описал место солнечного сияния как «окно в вечность», точно так же, как другой сновидец назвал отверстие *окном* в другой мир. Здесь мы имеем эмпирическое доказательство того, что, в конечном счете, Монада не безоконна. Ливерпульское сновидение привело к созданию картины мандалы, опубликованной Юнгом**.

Как показал Юнг, мандала, в сущности, символически выражает состояние, при котором человек ощущает себя индивидом. Такой образ спонтанно возникает из недр бессознательного в те моменты, когда индивид начинает сознавать грандиозность и ужас того, что значит быть единственной, неделимой и одинокой монадой. Сознательно-теоретическое знание символизма мандалы играет незначительную роль. Опасность этого знания состоит в том, что такие образы могут быть умышленно использованы в качестве суррогата реального опыта. Как говорит Юнг:

«Необходимо проявлять чрезвычайную осторожность в этих вопросах, так как при подражательном влечении и несомненно нездоровом желании украшать себя диковинными перьями и наряжаться в экзотические наряды, слишком многие люди ошибочно хватаются за такие «волшебные» средства, как мази и притирания, и применяют их

* *Jung C. G. The Archetypes and the Collective Unconscious, CW 9i, par. 654.*

** Там же, фигура 6.

снаружи. Люди готовы совершать самые абсурдные поступки, только бы не встретиться со своей душой»*.

Оставим пока в стороне такие помрачения ума. Все данные говорят о том, что переживание, символизируемое мандалой, составляет центральную, фундаментальную реальность человеческого существования. Я постарался охарактеризовать состояние, при котором человек ощущает себя индивидом, со всеми вытекающими отсюда последствиями и смысловыми значениями. Эта смутно осознаваемая реальность служит источником наших самых возвышенных устремлений и опасений. Мы и любим ее, и ненавидим. В одно и то же время ее императивы ввергают нас в бездну страдания, вызванного разлукой и расчленением, и доставляют нам ощущение безопасности и глубокого смысла. Однако, при всех превратностях жизни, она неизменно остается конечной реальностью нашего бытия.

Вначале я отметил, что внешнее наблюдение указывает на то, что жизнь не является континуумом, но состоит из дискретных элементов. Тем не менее, при рассмотрении беззаконной природы Монады, мы установили следующее: Монада все-таки имеет окно; в центре переживания индивидуальности находится осознание того, что все другие индивиды, как и мы, живут в единственном, герметически закрытом мире, и это сознание позволяет нам устанавливать значимую связь со всеми другими элементами жизни. В результате этого мы чувствуем свою причастность континууму. Следовательно, на достаточно глубоком уровне внутреннее наблюдение вступает в противоречие с внешним наблюдением. В этой связи я вспомнил физическую проблему природы света: состоит свет из частиц или из волн, т. е. состоит свет из отдельных элементов или составляет континуум? Современные данные требуют, чтобы свет рассматривался с парадоксальной точки зрения, т. е. как состоящий из частиц и волн одновременно**. Также обстоит дело и с психикой:

* Юнг К. Г. Психология и алхимия, пар. 126.

** Эта проблема подробно рассматривается в работе Вернера Гейзенберга. См.: *Werner Heisenberg. Physics and Philosophy*, N. Y., Harper Torchbooks, 1962, p. 44 ff.

мы одновременно составляем единственные, неделимые элементы бытия и входим в состав континуума, который является всеобщей волной жизни.

Глава VII

АРХЕТИП ТРОИЦЫ И ДИАЛЕКТИКА РАЗВИТИЯ

Существуют три вида «Целого»: первый, предшествующий частям; второй, состоящий из частей; третий, выплетающий в единую ткань и части и целое.

*Прокл**

1. Три и четыре

Одно из основных открытий, сделанных Юнгом, состоит в открытии психологического значения числа четыре в той мере, в какой это число соотносится с символизмом психической целостности и с четырьмя функциями. Четверица или кватерность составляет основу всей его теории психического как в части ее структуры, так и в части цели психического развития, процесса индивидуации. Поэтому мы должны обращать пристальное внимание на проявления символизма четверицы или кватерности в сновидениях и в образах мифов и фольклора. Однако существуют и другие числовые мотивы, которые имеют широкое распространение. Быть может, чаще всего встречается мотив троичности. Придавая первостепенное значение четверице, Юнг в большинстве случаев был склонен истолковывать триединные образы как неполные или усеченные четверицы**. Этот подход вызывает ряд возражений. В. Уайт пишет следующее:

«...Всегда ли, столкнувшись с числом три, мы должны задавать вопрос: „Где четвертый элемент?“ Должны ли мы предполагать, что число три необходимо всегда и везде

* Commentary on *Timaeus*, 83, 265.

** Юнг К. Г. Психология и алхимия, пар. 31 и *Aion*, пар. 351.

рассматривать только как четыре минус один? Не есть ли каждый треугольник всего лишь несостоявшийся квадрат?.. Нельзя ли предположить, что троичные символы сами составляют архетипические образы, которые передают содержание, отличное от содержания четверицы?»*

Этот вопрос рассматривается в настоящей главе.

Наиболее полное исследование символизма троицы содержится в эссе Юнга «Психологический подход к догмату троицы»**. Эссе начинается с обзора дохристианских изображений троицы и затем переходит к описанию нумерологического символизма Платона и пифагорейцев. После психологического комментария к христианской Троице Отца, Сына и Святого духа Юнг подводит итог исторического развития догмата Троицы как составной части символа веры. Далее он подробно останавливается на трех аспектах Троицы, сопоставляя ее с образом четверицы. Последний рассматривается как завершение Троицы посредством добавления четвертого, ранее отвергнутого элемента, а именно, материи, дьявола и темной стороны.

У Юнга, по-видимому, переплетаются две различные интерпретации, которые вступают в противоречие друг с другом. Впрочем, он не дает конкретных указаний по этому вопросу. С одной стороны, Юнг рассматривает троицу как неполное отображение божества, которое, быть может, необходимо на определенной стадии психического развития, но не соответствует требованиям индивидуации, поскольку не учитывает четвертый принцип материи и порочную сторону Бога. Примером такой интерпретации служит следующая цитата. После рассмотрения реальности злой силы Юнг пишет:

«В монотеистической религии все, что исходит от Бога, восходит только к Богу. По меньшей мере, эта мысль вызывает возражения, и поэтому мы оставим ее без вни-

* *White V. Soul and Psyche. New York, Harper and Brothers, 1960, p. 106.*

** *Jung C G. Psychology and Religion: West and East, CW 11, par. 169 ff. См. также: Юнг К. Г. Ответ Иову. С. 5-108*

мания. Существует более основательная причина, по которой столь влиятельный персонаж, как дьявол, не может занять подобающее место в триедином космосе... ибо такой подход привел бы к некоторым гностическим концепциям, согласно которым дьявол (как Сатана) является первым сыном Бога, а Христос — вторым. Далее было бы логичным отменить триединую формулу и заменить ее четверицей»*.

Однако в других местах своего эссе Юнг говорит о том, что символ троичности соотносится с тремя стадиями психического развития, которой полон и самодостаточен и не нуждается в добавлении четвертого элемента. Например, он описывает три стадии Отца, Сына и Святого Духа следующим образом,

О мире Отца:

«Мир Отца символизирует эпоху, которая характеризуется первозданным единством со всей природой»**.

«... Этой эпохе чужды критическое суждение и моральный конфликт»***.

«Она отражает ... состояние человека в детстве»****.

О мире Сына:

«Этот мир полон стремления к спасению и к тому состоянию совершенства, в котором человек сохранял единство с Отцом. Он в тоске оглядывается на мир Отца, но этот мир навсегда потерян, потому что за прошедшее время состоялся необратимый рост сознания человека и сделал его независимым»*****.

«Стадия Сына отражает конфликтную ситуацию по преимуществу... Свобода от закона обостряет противоположности»*****.

О мире Святого Духа:

* Там же, пар. 249.

** Там же, пар. 201.

*** Там же, пар. 199.

**** Там же, пар. 201.

***** Там же, пар. 203.

***** Там же, пар. 272.

«Приближение к третьей стадии (Святой Дух) предполагает если и не реальное подчинение бессознательному, то, во всяком случае, нечто вроде его распознавания... Точно так же, как переход от первой стадии ко второй требует отказа от детской зависимости, так и переход к третьей стадии требует отказа от исключительной независимости»*.

«Третья стадия предполагает соединение эго-сознания индивида с высшей всеобщностью, о которой индивид не может сказать «это есть я», но которую можно представить как более полное бытие»**.

В этих цитатах, описывающий три стадии психического развития, — Отец, Сын и Святой Дух — отсутствует указание на то, что троица является неполным символом, который нуждается в добавлении четвертого элемента, Напротив, троица, по-видимому, вполне адекватно символизирует процесс психического развития во времени. При рассмотрении процесса развития Юнг отмечает: «Ритм строится в три такта, но в результате получается символ четверицы»***. Из этого высказывания явствует, что трехтактный ритм и четырехчастная цель составляют отдельные символические сущности, ни одна из которых не поддается правильной интерпретации в терминах другой сущности. Тем не менее, в дальнейшем, когда троица характеризуется как неполное отображение божества, этот момент теряется из виду.

Трехтактный ритм процесса развития заслуживает более основательного исследования. Предположим, этот тройной символ составляет отдельную, значимую сущность. В таком случае архетип троицы или трехчастности и архетип четверицы или четырехчастности относятся к двум различным аспектам психического, каждый из которых характеризуется значимостью, уместностью и полнотой в своей сфере. Образ четверицы выражает всеобщность психического в ее структурном, статическом или вечном

* Там же, пар. 273.

** Там же, пар. 276.

*** Там же, пар. 258.

аспекте, тогда как образ троицы выражает всеобщность психологического опыта в его динамическом, эволюционном, временном аспекте.

Образы четверицы, мандалы возникают в моменты психической нестабильности и выражают ощущение стабильности и покоя. Образ четвероюкой природы психического обеспечивает стабилизирующую ориентацию. Он позволяет взглянуть на статическую вечность. Для этой цели используются мандалы тибетского буддизма. Они выполняют роль инструментов медитации, передавая сознанию ощущение покоя и умиротворенности, как если бы индивид надежно опирался на вечную, структурную субстанцию и был защищен от опасностей разрушительных перемен. На психотерапевтических занятиях пациенты иногда открывают для себя метод созерцания изображений своей мандалы, когда их психическая целостность находится в опасности.

С другой стороны, символы троицы предполагают рост, развитие и движение во времени. Они окружают себя динамическими, а не статическими ассоциациями. По этому поводу Бейнс пишет следующее: «Триединый архетип символизирует динамический или жизненный аспект»*. И далее:

«В частности, число три ассоциируется с творческим процессом... В природе каждая функция энергии фактически имеет форму пары противоположностей, объединенных третьим элементом, их продуктом. Таким образом, треугольник символизирует пару противоположностей, соединенных сверху или снизу третьим элементом»**. В своем описании трех этапов развития как трех стадий Отца, Сына и Святого Духа, Юнг дает троиче динамическую, эволюционную интерпретацию. Все временные события естественно вписываются в трехчастную схему. Каждое событие имеет начало, середину и конец. Сознательный ум рассматривает время в трех категориях — прошлого, на-

* *Braynes H. G. Mythology of the Soul*, London, Ryder and Company, 1969, p. 565.

** Там же, p. 405.

стоящего и будущего. Тысячу лет назад Иоахим Флорский рассматривал Троицу с точки зрения периодов времени. По его мнению, до Христа существовал век Отца. Первое тысячелетие после Христа было веком Сына, а второе тысячелетие должно было стать веком Святого Духа.

Исследование временных или эволюционных событий характеризуется укоренившейся тенденцией к организации таких событий в рамках трехчастной схемы. Эту схему использовал Фрейд в описании психологического развития в виде трех стадий — оральной, анальной и генитальной. Эстер Хардинг использовала эту трехчастную схему для описания психологического развития в виде аутоэ, эго и Самости*. Еще один пример трехчастного деления процесса психического развития дает Альфред Н. Уайтхед. В своем эссе «Ритм обучения»** Уайтхед различает три стадии естественного процесса научения. Он называет их стадией романтики, стадией точности и стадией обобщения. Первая стадия — стадия романтики — характеризуется эмоциональным возбуждением, вызванным первым открытием. На этой стадии общая реакция исключает возможность применения систематического подхода с его холодностью и строгостью. Напротив, ребенка или мужчину волнует открытие нового мира. Вторая стадия — стадия точности — подчиняет свободу и всеобщность подхода требованиям точной формулировки. Здесь мы имеем накопление точных фактов и критический, интеллектуальный анализ. Третья стадия — стадия обобщения — названа Уайтхедом синтезом двух предыдущих подходов. Здесь происходит возвращение к общей реакции романтической стадии, дополненной классификационными идеями и соответствующей методикой.

Процесс духовного развития характеризуется мистикой как трехчастный процесс. Согласно Инге:

«(Мистик)... любит представлять свой путь в виде лестницы, уходящей от земли до неба, по которой необхо-

* *Harding M. Esther. Psychic Energy: Its Source and Its Transformation, Bollingen Series X, Princeton University Press, 1963, p. 22 f.*

** *Whitehead A. N. The Aims of Education. N. Y., MacMillan, 1929.*

димо подняться, проходя ступеньку за ступенькой. Эта *шкала совершенства* обычно разделяется на три стадии: очищение, озарение и единство или состояние совершенного созерцания. Третья стадия фактически составляет цель, а не часть процесса совершенствования»*.

Здесь необходимо упомянуть пифагорейскую символику чисел, описание которой можно найти у Юнга. Число один составляет первое, исходное число, которое, строго говоря, вообще не является числом. Число один, как единство и всеобщность, существует до появления осознания чисел, которое требует наличия способности различать отдельные дискретные сущности. Таким образом, «один» символически соответствует уроборическому состоянию, предшествующему творению и разделению вещей. Два составляет первое вещественное число, поскольку вместе с ним появляется возможность отличать одну вещь от другой. Два символизирует акт творения, возникновение эго из первоначального состояния единства. Два предполагает противоположение. Два означает отделение одной вещи от другой и таким образом олицетворяет конфликтное состояние. Число три, однако, представляет сумму чисел один и два и объединяет их в себе. Три — примиряющий символ, который разрешает конфликт двух. К числу три относится замечание Юнга по поводу символического значения Святого Духа: «Святой Дух олицетворяет объединение противоположностей»**.

Такой подход к троице не оставляет места для четвертого элемента. Если рассматривать троицу как динамический процесс психического развития, тогда третий элемент завершает процесс. Третья стадия восстановила первоначальное единство индивида на более высоком уровне. Новое единство может нарушить только появление нового противоположения, которое повторит четырехчастный цикл.

* *Inge W. R. Christian Mysticism*, Methuen & Co., 1899, переизд.: Meridian Books, pp. 9 f.

** *Jung C. G. CW*ll.par. 277.

Упомянутый символизм чисел имеет точную аналогию в формулировке, предложенной Гегелем для понимания исторического процесса. По мнению Гегеля, все движения и события человеческой истории вписываются в трехчастную циклическую стадию. Во-первых, рассматривается и определяется исходная позиция. Это называется тезисом. Затем формируется противоположная позиция, которая развивается, и, наконец, ниспровергает первую позицию. Это называется антитезисом. На последнем этапе ограниченность и неадекватность антитезиса распознаются и замещаются синтезом двух противоположностей. Таким образом формула приобретает следующий вид: тезис, антитезис, синтез. Далее синтез может превратиться в новый тезис, который приводит к повторению цикла. Это было открытие первостепенной важности. Достаточно понять эту формулу, и тотчас станет очевидной ее высшая простота и истинность. Независимо от возможности или невозможности доказать справедливость гегелевской формулы для истории, ее, несомненно, можно эмпирически проверить в сфере индивидуальной психологии. Она служит одним из выражений архетипа троицы, который обеспечивает структуру и смысл для динамических, временных событий человеческой жизни в противоположность статическому, вечному аспекту.

В человечестве существует неискоренимая тенденция постигать божество в триединой природе. Христианская Троица дает лишь один из многих примеров этой тенденции. В своем эссе Юнг описывает вавилонскую и египетскую троицы. Кроме того, существуют греческая троица — Зевс, Посейдон и Аид (Гадес) — и различные воплощения триад материнских богинь. Судьба, сила, определяющая временную жизнь человека, воспринимается в виде тройного образа. Например, в Греции существовали три Мойры, три богини судьбы: Клото, которая прядет нить жизни, Лахесис, которая определяет участь человека, и Атропос, которая перерезает нить жизни. В тевтонской мифологии известны три нормы: Урд, Верланди и Шулд. Урд, старшая, относится к прошлому. Верланди — к настоящему и Шулд — к

будущему. Гермес чаще всего рассматривался как триединство. Бесчисленные святилища, воздвигаемые в его честь возле скрещения трех дорог, получили настолько широкое распространение, что привели к возникновению слова «тривиум» (трехпутье). Тривия — богиня трех дорог — эпитет, данный римлянами Гекате, Диане и Луне. Этот перечень примеров, который можно было бы существенно расширить, указывает на широкое распространение тенденции устанавливать связь между божеством и триединой природой. Каким образом это соотносится с нашим представлением о том, что психическое имеет четырехэлементную структуру? Триединые образы относятся к функциональным или динамическим божествам в противоположность структурным божествам. Другими словами, они персонифицируют психический динамизм на всех его стадиях. С этой точки зрения, троица могла бы олицетворять и всеобщность и четверицу, но это уже была бы всеобщность иного рода. В первом случае это была бы всеобщность различных динамических стадий эволюционного движения, а во втором это была бы всеобщность структурных элементов. Число три символизирует процесс, а число четыре — цель.

Герхард Адлер проводит различие между женскими и мужскими триадами. По этому поводу он говорит следующее: «Женская триада неизменно связана с инстинктивными событиями в их естественном развитии и росте, тогда как мужская опирается на динамическое противостояние между тезисом и антитезисом, которое находит свое разрешение на третьей стадии синтеза»*. Это утверждение, несомненно, вполне справедливо. Женские триады, по-видимому, имеют своим источником категории естественного, биологического — чуть ли не психического — процесса развития, например, рождения, созревания и смерти, тогда как мужские триады особым образом связаны с развитием психики или бессознательного. В последнем случае мы имеем не биологические категории, а такие духов-

* *Adler G. The Living Symbol. New York, Pantheon, 1961, p. 260.*

ные или психические категории, как тезис и антитезис или Бог и сатана. Тем не менее, несмотря на это ясное различие, в широком смысле и мужские и женские триады относятся к динамическому процессу развития во времени.

В предыдущих главах я наметил в общих чертах схему психического развития, чтобы объяснить взаимосвязи между эго и Самостью, существование которых мы наблюдали на различных уровнях сознательного развития. При этом я использовал трехэлементную схему, в которой три сущности были представлены в виде эго, Самости (не-эго) и соединительного звена (ось эго-Самость). Согласно этой гипотезе, развитие сознания осуществляется посредством трехчастного цикла, который непрерывно повторяется на протяжении всей жизни индивида. Повторяющийся цикл имеет следующие три части: 1) идентификация эго с Самостью, 2) отчуждение эго от Самости и 3) восстановление связи эго с Самостью посредством оси эго-Самость. Эти три части можно назвать стадией Самости, стадией эго и стадией оси эго-Самость. Эти три стадии точно соответствуют трем элементам христианской Троицы: эпоха Отца (Самость), эпоха Сына (эго) и эпоха Святого Духа (ось эго-Самость). Здесь представлен еще один пример трехэлементной схемы для выражения всего процесса развития во времени.

Средневековая идея, что человек состоит из тела, души и духа, также отражает трехэлементную структуру всеобщности. По теории алхимиков, все металлы состоят из трех первичных принципов — ртути, серы и соли. Парацельс объединил эти две концепции, когда писал:

«Итак, для того, чтобы правильно понимать эти три различные субстанции, а именно — дух, душу и тело, необходимо знать, что они обозначают не что иное, как три принципа — ртуть, серу и соль, в основе которых возникают все семь металлов. Ибо ртуть есть дух, сера — душа, а соль — тело»*.

* Waite, A. E., transl., *The Hermetic and Alchemical Writings of Paracelsus*, reprinted by UniversityBooks, New Kude Park, N. Y., 1967, vol. 1, p. 125.

Этот же образ нашел отражение в одном из современных сновидений: «Для успешного завершения предприятия необходимо объединить три вещи. Необходимо иметь красный острый перец, перечницу и Р. Н. (инициативный, деятельный человек) должен произнести слово „перец"». Сновидение показывает, что предприятие достигнет успешного завершения только тогда, когда произойдет объединение тела, души и духа. Перец олицетворяет горячую «субстанцию души», перечница — тело, конкретный контекст для реализации, а произнесение слова — спонтанный творческий акт духа.

2. Трансформация и развитие

Тема трансформации, смерти и возрождения, составляющих динамическую реализацию развития, также связана с числом три. Три дня составляют символическую продолжительность ночного плавания по морю, например, Христа, Ионы. Христос был распят между двумя злодеями. Это было тройное распятие. Точно так же и Митра обычно изображается между двумя дадофорами или факельщиками, один из которых держит факел поднятым, а другой — опущенным. Тема «пути», в которой срединный путь возникает из диалектики противоположностей, также отражает символизм троицы. В этой связи мне приходит на ум высказывание Лао Цзы: «Один порождает два, два порождает три, а три порождает все вещи» (Дао Дэ Цзин).

Взаимосвязь между образом «пути» и символизмом троицы иллюстрируется в очень интересном исследовании, опубликованном Адлером. Спустя три месяца после начала анализа пациентке приснился следующий сон: «Я услышала голос, сказавший очень ясно: «Через три дня»*. Спустя три дня после этого сновидения пациентку посетила яркая динамичная фантазия, которую она описала следующим образом:

* Adler, G., op. cit., p. 140.

«Я способна рассматривать свое бессознательное не как нечто чуждое, а как нечто, созданное из того же вещества, что и я; поэтому между мной, всеми живыми существами и им существует путь, неразрывная связь. Я способна почувствовать, каким образом это связано с моей невротической проблемой: у меня было непосредственное восприятие чего-то такого, что не имеет и не может иметь связи с остальными моими переживаниями; поэтому мир лишился смысла, и в нем буквально стало невозможно жить. Теперь мир вновь обрел смысл»*.

Спустя пять дней после этой фантазии пациентка увидела изображение «трех взаимопересекающихся кругов (увиденных в трех измерениях) с вертикальными и горизонтальными полосами, проходящими через точки пересечения»**.

Упомянутые три бессознательных образа, возникших на протяжении восьми дней, ясно указывают на существование связи между числом три и темой дороги или пути. Как отмечает Адлер, фраза «через три дня» относится к ночному плаванью по морю. Это подтвердили дальнейшие события. Видение трех кругов подчеркивает особое значение числа три. Весьма интересным представляется описание фантазии о дороге. Здесь пациентка осознает связующее звено между собой, эго и не-эго. Я бы предпочел рассматривать дорогу, доставляющую ощущение единства и примирения, как олицетворение оси эго-Самость. Это открытие осуществляется с помощью процесса, включающего в себя три элемента — эго, не-эго и связующее звено между ними; отсюда вытекает особая роль числа три.

В сказках мы находим немало тройственных символов. Важные действия, которые приводят к трансформации или к достижению цели, нередко необходимо повторять три раза. Во многих случаях сказка дает понять, что действие номер один основано на одной стороне пары противополо-

* Там же, р. 144.

* Там же, р. 155.

ложностей, действие номер два основано на другой стороне пары противоположностей, а действие номер три олицетворяет синтез или примирение обеих противоположностей. В качестве примера нам достаточно упомянуть сказку братьев Гримм «Живая вода», в которой принцесса ожидает суженого, который должен подойти к ее калитке прямо по дорожке, выложенной золотыми плитками. Три брата стараются добраться до принцессы. Первый брат, не желая повредить золотое покрытие дорожки, скачет на коне справа от нее, и его отказываются принять. Второй брат, также не желая повредить золотое покрытие дорожки, скачет на коне слева от нее, и его также отказываются принять. Третий брат, поглощенный мыслями о том, как быстрее добраться к принцессе, даже не видит золотого покрытия и скачет на коне прямо по дорожке. Он получает разрешение предстать перед принцессой и женится на ней.

Приведенные примеры показывают, что в определенной части психической жизни всеобщность находит символическое выражение посредством троицы, а не четверицы. Эту особенность отражает эволюционный, временной процесс реализации. Хотя цель и состоит из четырех элементов, процесс ее достижения включает в себя три стадии. Таким образом, тройка и четверка символизируют два различных аспекта жизни. Четверка отражает структурную целостность, завершенность, нечто статическое и вечное. С другой стороны, тройка олицетворяет всеобщность цикла роста и динамического изменения — конфликт, его разрешение и возобновление конфликта. Итак, в соответствии с триединой формулой, тезис и антитезис четверки должны разрешиться в новом синтезе.

В своих исследованиях Юнг неоднократно возвращается к вопросу, который задавали алхимики: «Здесь имеет место тройка, но где находится четвертый элемент?» Это колебание между тройкой и четверкой нашло удовлетворительное объяснение в теории четырех функций и стремления к целостности. Тем не менее антагонизм между тройкой и четверкой может иметь и иной смысл. Он

может быть связан с необходимым конфликтом в человеке между завершенностью статической, вечной четверицы и динамической изменчивостью и жизнеспособностью троицы. Символизм четверицы и мандалы, включающий в себя теменос и магический круг, определенно указывает на тему сдерживания. К этому следует прибавить, что четные числа по традиции считаются женскими, а нечетные — мужскими. Отсюда следует, что четверка преимущественно отражает материнский архетип или женский принцип с акцентом на статической опоре и сдерживании, тогда как троица олицетворяет отцовский архетип или мужской принцип, который придает особое значение движению, активности, инициативе. Если это утверждение справедливо, тогда для объединения противоположностей тройки и четверки необходим иной образ всеобщности.

Если троица способна нести такую же, хотя и иную смысловую нагрузку, как четверица, тогда она должна появляться в эмпирических психологических материалах с такой же частотой и силой, как и четверица. Обратившись к коллекции мандал, опубликованных Юнгом*, я с удивлением обнаружил, что на изображениях, предназначенных для демонстрации четверицы, весьма часто встречаются трехэлементные образы. В этом отношении представляет интерес мандала, репродукцию которой опубликовал Юнг под названием «Тибетское колесо жизни». Бог смерти Яма держит в лапах колесо, основу которого составляет трехэлементная схема. В центре колеса помещается изображение трех животных: петуха, змеи и свиньи. Колесо имеет шесть спиц и двенадцать внешних делений. Об этой мандале Юнг говорит следующее: «Примечательно, что несовершенное состояние существования выражается с помощью трехэлементной системы, а совершенное (духовное) состояние — с помощью четырехэлементной системы. Поэтому отношение между совершенным и несовершенным состоянием соответст-

* *Jung C. G. The Archetypes and the Collective Unconscious, CW 9i.*

вует пропорции 3:4»*. К этому я бы добавил, что совершенное состояние характеризуется статичностью, неизменностью и трансцендентальностью. Оно соответствует образу бога, который не принимает участия в конфликте и потоке истории и не претерпевает развития.

Приступив к исследованию материалов бессознательного с учетом троицы, можно заметить, что они часто содержат триединые символы. Например, человеку, посещавшему психоаналитические консультации в течение многих лет по поводу постоянного уроборического сдерживания, приснился сон, в котором круглый предмет делился на треугольные части, подобно тому, как мы делим пирог на части. Две геометрические фигуры, круг и треугольник, по-видимому, занимали видное место в сновидении и произвели сильное впечатление на сновидца. Сновидение вызвало у сновидца ощущение значимости. Круг ассоциировался с юнговской концепцией мандалы, целостности, предмета желаний. Треугольник вызвал у сновидца ассоциацию с триединым образом Бога. Для исследования это сновидения нам необходимо прибегнуть к некоторым из тех концептуальных обобщений, которые я стараюсь здесь охарактеризовать. В сновидении круг расчленяется на треугольники, после чего изображение круга противопоставляется изображению треугольника. По моему мнению, это сновидение соотносится с разрушением первоначального состояния уроборической целостности, которую я назвал идентичностью эго и Самости, с помощью триединого динамического процесса, представленного треугольником. В сновидении совершенное, круглое состояние сопоставляется с трехэлементным, треугольным состоянием. Это означает, что установка, акцентирующая статическую завершенность, должна быть дополнена триединым динамическим принципом. Триединый временной процесс разрушает статическое, неизменное состояние и подчиняет его развитию событий во времени, которое предполагает по-

* Там же, пар. 644.

вторение и разрешение конфликтов в соответствии с формулой «тезис, антитезис и синтез».

Другой пациентке приснился следующий сон: «Ей приснилось, что она в качестве ученицы находится в классе. Она уверена, что выучила свой урок. Когда ее попросили прочесть на память свое задание, она начинает читать по памяти таблицу умножения: четыре умножить на один, четыре умножить на два и т. д. Учительница прерывает ее, говоря, что это не было задано. Задание состоит в умножении трехзначных чисел на четыре. Чувство уверенности покидает сновидицу, и тогда она понимает, что еще не умеет умножать трехзначные числа в уме, и в замешательстве садится на место». Число четыре вызвало у нее ассоциацию с четверицей психической целостности, с мандалой. По поводу трехзначности чисел она сказала, что они утроили трудность умножения и напомнили ей о христианской Троице. Это сновидение имеет непосредственное отношение к предмету нашего исследования. В домашнее задание не входило изучение простой одномерности четверицы. Тriaдная постановка проблемы существенно усложнила и затруднила решение проблемы четверицы. Качество четверицы или психической всеобщности должно быть актуализировано с помощью тройного процесса реализации во времени. Индивид должен подчиниться неприятным требованиям диалектики процесса психологического развития. Четверица должна быть дополнена троицей.

Приведем еще один пример из ранее упомянутого исследования Адлера. Сновидение имело место за несколько лет до начала анализа и, как считалось, положило начало процессу индивидуации. Оно произвело сильное впечатление на сновидицу и было записано в следующем виде: «Я увидела немного заштрихованное пятно овальной формы, жезл, изготовленный из желтовато-белого металла; на одном конце жезла находилась монограмма из чисел «1,2 и 4» (наложенных друг на друга)»*. Монограмма из чисел вызвала у сновидицы весьма знаменательные ассоциации. Жезл напомнил ей ключ или волшебную палочку, которая

ассоциировалась со штандартом, который принято было носить перед римскими императорами. В частности, она вспомнила сон, который приснился Константину накануне битвы. Во сне он увидел крестное знамение на небе и услышал голос, сказавший: «In hoc signo vinces» («Это знамение победы»). По поводу этого сновидения Адлер пишет следующее:

«Что касается ряда чисел „1, 2, 4“, то можно сказать, что он представляет развитие символа мандалы, психической всеобщности. Число 1 символизирует первоначальную, предсознательную всеобщность; число 2 отражает разделение этой предсознательной всеобщности на две полярности, создающее две противоположности... Дальнейшее подразделение, соответствующее синтезу, который возникает на основе тезиса и антитезиса, дает четыре части круга и вместе со своим центром символизирует мандалу... Таким образом, последовательность трех чисел представляет естественный рост, формулу мандалы»**.

Затем Адлер приводит высказывание Юнга: «Этот невыразимый, вызванный двойственностью конфликт... разрешается в четвертом принципе, который восстанавливает единство первого принципа в его полном развитии. Ритм строится из трех тактов, но в результате получается четверица»*. В дальнейшем Адлер вносит путаницу в эту интерпретацию, сочтя необходимым объяснить то, что он называет «поразительное отсутствие числа 3». Он истолковывает отсутствие числа 3 как отражение компенсации идентификации пациентки с патриархальным миром. По моему мнению, второе толкование имеет сомнительный характер и, если оно справедливо, доказывает несостоятельность первого толкования. Число 3 уже присутствует в последовательности «1, 2, 4», если рассматривать его как совокупность, поскольку данная последовательность имеет три члена. Если рассматривать этот ряд как геометрическую последовательность, а не арифметическую, тогда от-

* Adler, p. 26.

** Adler, p. 29f.

существование или исчезновение числа 3 вполне оправдано. Если я правильно понимаю символизм, подстановка последовательности «1, 2, 4» из сновидения вместо последовательности «1, 2, 3, 4» уничтожает саму суть символического смысла, который, как мне кажется, состоит в объединении трехэтапного процесса с четырехэлементной целью.

Юнг дает нам еще один пример слияния образов четверицы и троицы. Я имею в виду видение мандалы, описание которого приведено в «Психологии и алхимии»*.

«Сновидец видит вертикальный и горизонтальный круг с общим центром. Это мировые часы. Они стоят на черной птице. Вертикальный круг представляет собой синий диск с белым краем, разделенным на 32 части. На нем вращается стрелка. Горизонтальный круг имеет четыре цвета. На нем стоят четыре крошечных человечка с маятниками. Вокруг него выложено золотое кольцо. Часы имеют три ритма или хода:

1) Малый ход: вертикальная стрелка совершает один полный поворот.

2) Средний ход: вертикальная стрелка совершает один полный оборот. В то же время горизонтальный круг перемещается на 1/32.

3) Большой ход: 32 средних хода равны одному повороту золотого кольца».

В этом видении содержится замечательное изображение мандалы с акцентом на четверице: четыре цвета, четыре крошечных человечка. В то же время здесь упоминаются три ритма или хода. В 1944 году впервые вышла в свет «Психология и алхимия», в которой Юнг обращает особое внимание на четырехэлементный состав образа, и лишь вскользь упоминает о трех ритмах: «Я не знаю, с чем связаны три ритма. Но я совершенно уверен, что эта связь вполне оправдана... Мы не ошибемся, если предположим, что наша мандала стремится обеспечить максимальное объединение противоположностей, включая

* Там же.

** пар. 307.

противоположность между мужской троицей и женской четверицей...»*

В своем комментарии к упомянутому видению в «Психологии и религии», впервые опубликованной на английском языке в 1938 году, Юнг говорит о триедином ритме следующее:

«Если обратиться к древней пифагорейской идее, что душа представляет собой квадрат, тогда мандала выражает божество посредством триединого ритма, а душу посредством ее статической четверицы, т. е. круга, разделенного на четыре цвета. Таким образом, ее сокровенный смысл состоит в *соединении души с Богом*»**.

Далее Юнг отмечает:

«...четверица составляет необходимое условие божественного рождения и, следовательно, внутренней жизни троицы. Поэтому круг и четверица, с одной стороны, и триединый ритм, с другой, настолько глубоко проникают друг в друга, что каждый из них содержится в другом»***.

Из приведенных цитат явствует, что Юнг не считает четверицу вполне подходящим символом для выражения всеобщности. Предпочтение необходимо отдать объединению четверицы с троицей в более полной системе.

Если при встрече с тройкой будет уместным спросить, «где четверка», тогда при встрече с четверкой будет в равной мере уместным спросить «где тройка». Поглощенный мыслями о четверице человек нередко замечает в образах только четверку, тогда как образы в действительности объединяют в себе как четверку, так и тройку. Например, число двенадцать включает в себя тройку и четверку в качестве множителей. Точно так же число семь объединяет тройку и четверку, составляя их сумму.

Архетип троицы, по-видимому, символизирует индивидуацию как процесс, тогда как четверица символизиру-

* Там же, пар. 310 и далее.

** *Jung C. G. Psychology and Religion: West and East. CW 11, par. 124.*

*** Там же, par. 125.

ет цель индивидуации или реализованное состояние. Тройка составляет число для обозначения качественности эго; четверка составляет число для обозначения целостности, Самости. Но поскольку индивидуация никогда в действительности не завершается, каждое временное состояние завершенности или целостности должно вновь удовлетворять требованиям диалектики троицы, чтобы жизнь продолжалась.

В. В. Зеленский

Юнг и Религия

Господи, душа сбылась —
Умысел Твой самый тайный.

Марина Цветаева

ВВЕДЕНИЕ

Российское общество находится на пути перехода из одного вида общественного устройства в другое. В этих условиях ориентация человека в происходящем затруднена, а многие формы его адаптации к социальной среде и самому себе нарушены. Подобная ситуация ставит множество социальных, религиозных и психологических вопросов. В связи с этим, в частности, возрастает и потребность в различных видах психологической помощи, ориентированной на стабилизацию сознательной самоидентификации, на рост сознания и избавление от изживших себя идеологий, мифов и стереотипов. Человеку нужно помочь адекватно осознать происходящее, но гуманитарные дисциплины и психология, в частности, пока такой функции не выполняют. Важным остается и участие православной Церкви равно как и различных теологических и конфессиональных структур и организаций в самоопределении человека и гражданина. Сформировавшись в глубокой древности, религия в самых разнообразных ее формах продолжает жить и функционировать в современном обществе, являясь существенным фактором в общем механизме

самоорганизации. Разумеется, ее формы так или иначе меняются, но характер и стереотипы религиозного мышления остаются прежними. И здесь особую актуальность приобретает, в частности, проблема установления границ, в рамках которых религия как *социальная институция* выполняет позитивные функции, а за их пределами становится общественным тормозом и при определенных условиях может представлять даже угрозу для существования социума. Одним из примеров такой угрозы можно считать размножившиеся в последнее время различные тоталитарные секты. Иначе говоря, важно всякий раз устанавливать границы между Богом и Кесарем.

Представляется, что в этом контексте глубинно-психологическая оценка роли религии в жизни общества приобретает особую актуальность. Тем более, что соответствующей литературы на данную тему на русском языке почти нет.

В наше время все большее число людей начинают осознавать тот замечательный синтез человеческих знаний, который удалось осуществить К. Г. Юнгу, основателю так называемой аналитической психологии — одного из направлений глубинной психологии. Юнг начал свою профессиональную деятельность в качестве психиатра и психотерапевта. В процессе этой работы он открыл в своих пациентах и в самом себе психическую реальность и феноменологию ее проявлений в тех сферах жизнедеятельности и на такой глубине, где прежде систематические наблюдения не велись. На основе своих наблюдений он обнаружил проявления этой феноменологии в таких областях человеческой культуры, как миф, религия, философия, искусство и литература. Добравшись до истоков различных религий и культур, Юнг выявил основу для формирования нового, органического синкретизма человеческих знаний и опыта. Универсальность и всеобъемлемость новой точки зрения неизбежно должна была привести человека к кардинальным изменениям в его представлениях о себе и мире.

ФРЕЙД, ЮНГ И РЕЛИГИЯ

Следует учесть, что поскольку интеллектуальная жизнь Юнга протекала в относительной независимости и не может рассматриваться как та или иная реакция на фрейдовские изыскания, сравнения между ними обычно полезны скорее в историческом смысле, нежели в психологическом или теоретическом отношении. Однако, когда речь заходит о религии, различие между точками зрения двух мэтров оказывается весьма поучительным, поскольку в значительной степени объясняет, почему идеи Юнга находят все больший отклик в современном мире, чья вера в рациональность была столь сильно поколеблена.

В отношении религии, Фрейд не выходил далеко за рамки своих понятий вытеснения и сублимации, видя в различных религиозных Системах вытесненные и трансформированные инцестуозные эдипальные влечения. Религия, поэтому, является своего рода защитной фантазией, воссоздающей семейную ситуацию, в форме богов, чтобы подчинить неприемлемые влечения и импульсы, признав их в более допустимой форме. Название работы Фрейда, посвященной религии, *Будущее одной Иллюзии*, больше напоминает оксюморон, а сама работа весьма открыто постулирует взгляд Фрейда на религию как на иллюзорный результат вытеснения и сублимации. Религия в этом смысле может быть пригодна в развивающейся цивилизации, оставаясь, при этом, фантастическим и иррациональным продуктом, или, что и подразумевает Фрейд, иллюзией без будущего.

Юнг, со своей стороны, указывал в отношении к религии на ряд примечательных моментов. Первое, в истории человечества не было ни одной цивилизации, не представленной той или иной религией, корпусом определенных верований и священных ритуалов. Тем самым, Юнг постулировал наличие религиозного инстинкта внутри человеческих существ, врожденного или унаследованного влечения к соединению с Чем-то или с Кем-то, пребывающим вне рамок человеческого, с некой Верховной силой.

Во вторых, в глазах Юнга, иррациональность религиозных верований не уменьшает присущую им значимость в качестве неопровержимых психических фактов. Юнг отметил огромное всепроникающее влияние религиозных верований на индивидов и на целые кланы и общества, ту основополагающую важность религиозных чувств, представлений и действий, способных, при определенных условиях, оказаться обесцененными и отстраненными от участия в жизненном процессе по причине приписываемой им иллюзорности и иррациональности.

Воздержание от религиозной веры с помощью рационального размышления и достижений современных технологий, лишь подтверждает мысль Юнга о том, что многое в человеческом опыте действительно является иррациональным, трудно выразимым и символическим. Юнг верил, что психология, как дисциплина, способна к рациональной и научной работе с иррациональными данными, *только если* эти данные, — религия в нашем случае, — не рассматриваются редуктивно, а воспринимаются в целом и вполне серьезно.

СТРАНИЦЫ БИОГРАФИИ

Рассуждая о религиозных воззрениях Юнга, следует учитывать его собственную историю жизни.

Карл Юнг родился 26 июля 1875 года в Кессвиле, кантон Тургау, на берегу живописного озера Констанц в семье пастора швейцарской реформаторской церкви; дед и прадед со стороны отца были врачами. С детства Юнг был погружен в религиозные и духовные вопросы. Кроме Библии отец давал ему уроки латыни, а мать учила молитвам и читала книжку об экзотических религиях с завораживающими рисунками индийских богов*. В своей автобиографии Юнг вспоминает два сильных детских переживания,

* См.: В, Зеленский. Аналитическая психология. Словарь. СПб. 1996. С. 7.

повлиявших впоследствии на его отношение к религии. Одно связано со сновидением, привидевшимся ему между тремя и четырьмя годами, которое Юнг описывает в своей автобиографической книге*:

«Я находился на большом лугу [вблизи дома священника]. Внезапно я заметил темную прямоугольную, выложенную изнутри камнями, яму. Никогда прежде я не видел ничего подобного. Я подбежал и с любопытством заглянул вниз. Я увидел каменные ступни. В страхе и неуверенности я спустился. В самом низу за зеленым занавесом находился вход с круглой аркой. Занавес был большой и тяжелый, ручной работы, похожий на парчовый, и выглядел очень роскошно. Любопытство подталкивало узнать, что за ним, я отстранил занавес и увидел перед собой в тусклом свете прямоугольную палату, метров в десять длиной, с каменным сводчатым потолком. Пол тоже был выложен каменными плитами, а в центре лежал большой красный ковер. Там, на возвышении, стоял золотой трон, удивительно богато украшенный. Я не уверен, но возможно, что на сидении лежала красная подушка. Это был величественный трон, в самом деле, — сказочный королевский трон. Что-то стояло на нем, сначала я подумал, что это ствол дерева (что-то около 4—5 метров высотой и полметра в толщину). Это была огромная масса, доходившая почти до потолка и сделана она была из странного сплава — кожи и голого мяса, на вершине находилось что-то вроде круглой головы без лица и волос. На самой макушке был один глаз, устремленный неподвижно вверх. В комнате было довольно светло, хотя не было ни окон, ни какого-нибудь другого видимого источника света. От головы, однако, полукругом исходило яркое свечение. То, что стояло на троне, не двигалось, и все же у меня было чувство, что оно может в любой момент сползти с трона и, как червяк, поползти ко мне. Я был парализован ужа-

* К. Г. Юнг. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев. 1994. С. 24. В дальнейшем: ВСП с указанием соответствующей страницы.

сом. В этот момент я услышал снаружи, сверху, голос своей матери. Она воскликнула: "Ты только посмотри на него. Это же людоед!". Это лишь увеличило мой ужас, и я проснулся в испарине, напуганный до смерти. Много ночей после этого я боялся засыпать, потому что боялся увидеть еще один такой же сон».

Долгое время, как пишет далее Юнг, этот сон преследовал его. Лишь спустя десятилетия он понял, что это был образ ритуального фаллоса. Второе переживание имело место, когда Юнгу исполнилось двенадцать лет. Он вышел днем из базельской гимназии, в которой тогда учился, и обратил внимание на солнце, искрившееся на крыше соседнего собора. Мальчик задумался о красоте мира, величии церкви, величии Бога, сидящего высоко на небе на золотом троне. Внезапно его охватил ужас, а мысли повлекли туда, куда он не осмеливался следовать, поскольку чувствовал в них что-то святотатственное. Несколько дней он отчаянно боролся, подавляя запретные мысли. Но, наконец, решился «досмотреть» собственный образ: он снова увидел прекрасный базельский собор и Бога, сидящего на великолепном троне высоко в небе, и вдруг он увидел огромный кусок кала, падающий из-под божьего трона прямо на крышу собора, разбивая ее и сокрушая стены всего собора. Можно лишь вообразить пугающую силу этого видения для мальчика из пасторской благочестивой семьи.

Но так или иначе, в результате такой визуализации Юнг почувствовал огромное облегчение, и вместо ожидаемого проклятия испытал чувство благодати.

«Я плакал от счастья и благодарности. Мудрость и доброта Бога открылись мне сейчас, когда я подчинился Его неумолимой воле. Казалось, что я испытал просветление. Я понял многое, чего не понимал раньше, я понял то, чего так и не понял мой отец,— волю Бога. Он сопротивлялся ей из лучших побуждений и из глубочайшей веры. Поэтому он так никогда и не пережил чуда благодати, чуда, которое всех исцеляет и делает все понятным. Он принял библейские заповеди как путеводитель, он верил в Бо-

га, как предписывала Библия и как его учил его отец. Но он не знал живого Бога, который стоит, свободный и всемогущий, стоит над Библией и Церковью, который призывает людей стать столь же свободными.» (ВСП. С. 50)

Швейцария — страна, где с давних пор уживаются протестантские и католические конфессии, где друг с другом встречаются немецкая, французская и итальянская культуры. Юнг в этом смысле культурной встречи не только швейцарец, но еще и немец*. Отец Юнга, священник по профессии, был не лишен интереса к науке. Он имел степень доктора филологии (восточные языки) и, по мнению сына, испытывал сомнения по поводу христианской веры, но бежал от сомнений с подлинным «жертвоприношением интеллекта». Проблема соотношения знания и веры станет центральной в поздних трудах Карла Юнга, выбравшего путь знания, а не веры, предписываемой лютеранством. Вот еще один из фрагментов автобиографической книги: «Мне вспоминается подготовка к конфирмации, которую проводил мой собственный отец. Катехизис был невыразимо скучен. Я перелистал как-то эту книжечку, чтобы найти хоть что-то интересное, и мой взгляд упал на параграфы о троичности. Это заинтересовало меня, и я с нетерпением стал дожидаться, когда мы дойдем на уроках до данного раздела. Когда же пришел этот долгожданный час, мой отец сказал: "Данный раздел мы пропустим, я тут сам ничего не понимаю". Так была похоронена моя последняя надежда. Хотя я удивился честности моего отца, это не помешало мне с той поры смертельно скучать, слушая все толки о религии» (ВСП. С. 61). Со студенческих лет Юнг просто не посещал церковь, полагая духовно чуждым этот мир обедненного, «оголенного», как он выражался, христианства.

Дед со стороны матери, Самуэль Прейсверк, также был ориентирован на духовную деятельность. Он был доктором богословия и считался духовидцем. Воспоминания о нем в

* О родословных корнях Юнга см. в частности: *К. Г. Юнг. Аналитическая психология. Прошлое и настоящее*. М., 1995. С. 9—11.

семье были связаны с его общением с духами усопших. Например, в его кабинете всегда стоял стул для духа его первой жены, с которым он еженедельно беседовал. Мать Юнга, по ее же словам, в бытность ее ребенком часто стояла за спиной деда, писавшего проповеди, и отгоняла духов, имевших скверную привычку мешать работе. Так что семейная атмосфера способствовала позднему интересу Юнга ко всякого рода духовидению и расщеплению личности.

Взрослея, Юнг продолжал стремиться отыскать ту область знания, где наука и религия не опровергали бы друг друга, а наоборот, могли бы слиться в поисках первоисточка всех смыслов. На этом пути Юнг пришел к убеждению, что все коренится непосредственно в человеческой душе, и психология как опытная наука должна не только устанавливать те или иные факты, но и указывать современному человеку пути поиска целостного мировоззрения и смысла жизни.

РЕЛИГИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПЕРЕЖИВАНИЯ

Чтобы понять суждения Юнга относительно религии вообще и христианства в частности, очень важно провести различие между идеями относительно религии, — то есть, теологией—и религиозными переживаниями. Для Юнга теология представляет совокупность умозрительных теорий, в то время как религиозные переживания—бесспорный психический факт. Такие переживания, считал он, имеют различные формы, включая сны и видения, и часто привязаны к явлениям жизненного кризиса, таким, как конфликт, болезнь, потеря и утрата близкого человека. «Религия, — пишет Юнг — является особой установкой человеческого ума, которую мы можем определить в соответствии с изначальным использованием понятия «religio», то есть, внимательное рассмотрение, наблюдение за некими динамическими факторами, понятыми как «силы», духи, демоны, законы, идеи, идеалы — и все прочие названия, данные человеком подобным факторам, обнаружен-

ным им в своем мире в качестве могущественных, опасных; либо способных оказать такую помощь, что с ними нужно считаться; либо достаточно величественных, прекрасных, осмысленных, чтобы благоговейно любить их и преклоняться перед ними... Религия — это понятие, обозначающее особую установку сознания, измененного опытом нуминозного»*.

В другом месте Юнг говорит следующее: «Религия есть врожденная инстинктивная установка в человеке. В ней осуществляется наблюдение и уяснение неких невидимых и неконтролируемых человеком факторов. Проявления этой установки можно проследить во всей духовной истории. Ее целью является сохранение психического равновесия: естественный человек имеет столь же естественное знание о пересечениях своего сознания с неподвластными ему факторами»*.

Далее, Юнг уточняет, что особняком в этом контексте стоит понятие «вероучение», представляющее собой «кодифицированные и догматизированные формы первоначального религиозного опыта. Содержание опыта освящается и обычно застывает в жесткой, часто хорошо разработанной структуре» (Архетип и символ. С. 134).

Религиозная установка человека глубоко отлична от его веры, связываемой со специфическим вероучением и вероисповеданием. «Вероучение и вероисповедание — это выражение определенных коллективных убеждений, тогда как религиозное переживание отражает субъективное отношение к неким метафизическим, то есть внемирским факторам. Конфессиональная жизнь осуществляется в мирской среде и, таким образом, является внутримирским делом, в то время как смысл и предназначение религии лежит во взаимоотношении между индивидом и Богом (христианство, иудаизм, ислам), либо на пути спасения и освобождения (буддизм). Из этого проистекает теперешняя

* К. Г. Юнг. Архетип и символ. С. 133—134.

** «Современность и будущее», в: В. Одайник. «Психология политики». 1995.

этика, которая — вне индивидуальной ответственности перед Богом — означает лишь конвенциональную мораль. Являясь не более, чем компромиссом с мирской действительностью, вероучения склоняются ко всевозрастающей кодификации своих воззрений и обычаев. Тем самым, они настолько овеществляются, что на задний план отходит их подлинно религиозная сущность, а именно, живое отношение, непосредственная встреча с внемирским»*.

Юнг полагал, что невроз во второй половине жизни редко вылечивается без развития религиозной установки, побуждаемой спонтанным духовным откровением. «Дух этот есть автономное психическое событие, затишье после бури, умиротворяющий свет, проливающийся во мраке человеческого разума, и потаенный упорядочивающий принцип царящего в нашей душе хаоса. Святой Дух-Утешитель, как и Отец, это тихое, вечное и бездонное Единое, в котором любовь Божья и страх Божий сплавлены в бессловесное единство. И именно в этом единстве воссоздается первоизначальный смысл все еще бессмысленного отцовского мира, проникая в пространство человеческого опыта и рефлексии («Ответ Иову». С. 79).

Утверждая психологическую точку зрения, Юнг стремился прояснить, что под религией он понимает не свод законов, заповедей, вероучение или догму.

«Бог есть тайна, и все, что мы говорим о нем, говорится и веруется людьми. Мы создаем образы и идеи, но когда я говорю о Боге, я всегда имею в виду образ, который из него сделал человек. Но никто не знает, каков и как выглядит этот образ и может ли он быть Богом»**.

Сама же вера вообще выступает как личностное самоопределение человека по отношению к имеющемуся у него новому знанию. Психолог, считает Юнг, пока он остается ученым, исследователем, не должен принимать во внимание притязания того или иного вероучения на уни-

* C. G. Jung. Collected Works. (Далее: CW). V. 10, par. 507.

** C. G. Jung. Letters. 1957. Vol. 2. P. 383.

кальность и владение вечной истиной в последней инстанции. «Он должен исследовать прежде всего человеческую сторону религиозной проблемы, обратившись к первоначальному религиозному опыту, независимо от того, как этот опыт использован в разных верованиях»*.

ЧЛЕНСТВО В ЦЕРКВИ И РЕЛИГИЯ

Несмотря на различия, установленные Юнгом между церковью и религией, он отмечал связь институционализированного членства и религиозных взглядов. В «Тавистокских лекциях» он писал в 1935 году: «...за последние тридцать лет у меня побывало вряд ли больше, чем шесть человек действительно верующих католиков. Подавляющее большинство составляли протестанты и иудеи»*. Римские католики не нуждаются в услугах мирских психотерапевтов, потому что «католическая церковь с ее, в частности, строгой системой религиозных предписаний и наставлений сама является психотерапевтическим институтом. У меня было несколько пациентов, прошедших аналитический курс лечения, которые впоследствии сделались убежденными католиками... Я думаю, что существование подобных психотерапевтических институтов совершенно правильно. Ими нас обеспечила сама история...»**.

Не ограничиваясь лишь клиническими рассуждениями относительно своих отношений к церквям протестантов и католиков, Юнг эмпирическим путем удостоверился в том, что католики, находясь в духовном кризисе или стрессе, склонны обращаться к своему священнослужителю, в то время как протестанты в аналогичной ситуации скорее всего пойдут консультироваться к психотерапевту. В 1931 году он разослал вопросник участникам христианской студенческой конференции, на который получил от-

* К. Г. Юнг. Аналитическая психология: теория и практика. Тавистокские лекции. СПб. 1998. (Далее: АЛ). С. 177.

** Там же. С. 135.

*** Там же. С. 178.

веты от швейцарских, немецких и французских протестантов, и от некоторых римских католиков. Он обнаружил, что 57% протестантов предпочли психотерапевта в сравнении с 25% католиков; соответственно, только 8% протестантов предпочли священнослужителя, в то время как к этому были склонны 58% католиков. 35% протестантов и только 17% католиков не имели определенного мнения на этот счет (CW 11, par. 511).

Выражая сожаление по поводу того, что он «недостаточно средневековен» по складу своего мышления, чтобы принять католическую веру (АП. С. 177), Юнг рассматривал ритуал богослужения или эвхаристию, как средство, с помощью которого некоторые люди способны переживать процесс индивидуации, по крайней мере, в спроецированной форме: «Таинство Евхаристии превращает душу эмпирического человека, который является лишь частью самого себя, в целостность, символически выражаемую фигурой Христа. С этой точки зрения месса может быть названа ритуалом процесса индивидуации» (Ответ Иову. С. 321).

И хотя многие протестантские церкви отмечают Святое Причастие, основанное на богослужении (мессе), психологический эффект, производимый на прихожанина, явно отличается от католического; значительная часть, как сейчас выразились бы парапсихологи, энергетики утрачивается. Эта энергия, как указывает Юнг, исходит из убеждения, разделяемого большинством католиков, что в данном случае имеет место таинство пресуществления, — превращение хлеба и вина в тело и кровь Христа. В противоположность этому, многие протестанты рассматривают хлеб и вино, не как превращение, а скорее, как представительство тела и крови Христа. Поэтому, для них утверждение: «Это мое тело» (Лк, 22:19) звучит не более, чем метафора. Третья позиция, разделяемая многими лютеранами, сводится к *пресуществлению*: вере в то, что тело и кровь Христа сосуществуют совместно с хлебом и вином.

Отсутствие религиозного переживания, получаемого в церкви, равнозначно для Юнга утрате жизненного начала

в традиционном символизме, например, в Троице или в причастии. Для многих людей эти образы и обряды, связанные с ними, утратили свои функции в качестве подлинных символов. Современное время характерно возрастанием харизматических групп, таких, например, как «Белое братство» или групп, строящихся на принципах исцеления верой. Их существование в какой-то степени подтверждает мнение Юнга о постигаемой бесплодности мировых церквей, но они оказываются недостаточно жизнеспособны, чтобы стать альтернативой для всех освобождающихся от иллюзий членов церкви.

Юнг пытался преодолеть разрыв между людьми и символами, идя по пути понимания психологии традиционного христианства. Это не было попыткой — на чем он сам настаивал — «психологизировать» саму догму. Прежде всего, символы имеют архетипическую основу, которую «невозможно свести к чему-нибудь другому» (Ответ Иову. С. 8). Скажем, свидетельством архетипичности Троицы является появление триады в религиозной мифологии совершенно иных культур, — например, индуизм также предлагает триаду Брами, Вишну и Шива.

Когда люди осознают, что традиционная религия не несет больше жизненную силу в их жизнь, они чаще всего поворачиваются в сторону других потенциальных источников смысла. Они могут извлечь определенный смысл в погоне за материальным благополучием или найти себя в какой-либо идеологии, скажем, в политическом движении. По Юнгу, наилучший источник смысла — это переживание Самости, поскольку это переживание носит глубоко религиозный характер. Из того факта, что Самость является архетипом, некоторые сделали вывод, что Юнг свел значение Самости к архетипу и только к нему. Но Юнг настойчиво возражал против такого сведения. Кроме того, он указывал, что Самость есть Бого-образ, но не образ реального Бога. Идею Юнга о Бого-образе в пределах индивидуального психического многие теологи считают еретической, тогда как другие — Пауль Тиллих, например, — выражают мнения, схожие с юнговскими.

Хотя религиозные формообразования вовсе не то же самое, что религиозная установка, первые могут способствовать образованию последней. Юнг отвергал любые доктрины, включая и христианские конфессии, но сами христианские образы являлись для него центральными в индивидуационном процессе. Так, например, он рассматривал Христа как прототип индивидуирующей личности: «жизнь Христа стала священным символом потому, что она является психологическим прототипом единственного вида осмысленной жизни, а именно той жизни, которая устремлена к индивидуальному, то есть, абсолютному и безусловному осуществлению свойственного ей закона»*.

Наряду с христианскими богословами и теологами, Юнг рассматривал Христа как иной порядок бытия, отличный от Иисуса. На психологическом языке, — как иллюстрацию архетипа самости. Такой подход несет в себе определенную проблему, поскольку христианство представляет Христа как всеблагого. Юнг пишет:

«Под психологическим углом зрения [Христос] соответствует только одной половине архетипа. Другая половина выражена в Антихристе. Последний в равной степени является проявлением Самости, но только в своей темной ипостаси. Обе половины являются христианскими символами и имеют то же самое значение, что и образ Спасителя, распятого между двумя ворами»*.

Таким образом, для Юнга Христос становится адекватным символом Самости только в комбинации с Антихристом.

Другой взгляд на Христа как символа Самости отражен в распятии и воскресении. Иисус, индивидуирующее эго, распят на противоположности — крест является образом напряжения неба и земли или вертикали и горизонтали — и воскресен во всеобщую целостность психическо-

* Конфликты детской души. Канон. 1995. С. 202.

** К. Г. Юнг. AION. пар. 79.

го, Самости. Сравнимое переживание может проявиться психологически в жизни любого человека.

Фактически, все люди бьются над разрешением загадки смерти. Юнг рассматривал смерть как конец, в смысле «цели», наряду с завершением жизни:

«Мы настолько убеждены, что смерть просто конец процесса, что обычно нам и в голову не приходит воспринять смерть как цель и осуществление (завершение)...

Жизнь — это процесс энергетический. Как и любой энергетический процесс, он в принципе необратим и направлен в сторону цели. Такой целью является состояние покоя... С наступлением зрелости и зенита биологического существования жизненное устремление в сторону цели не прерывается. С той же самой силой и неотвратимостью, с какой она стремилось вверх до наступления среднего возраста, жизнь теперь начинает свой спуск. Цель больше не находится на вершине, а пребывает в долине, куда и начался спуск...

С середины жизни на пути вперед только тот остается живым, кто готов *умереть с жизнью*... Отрицание жизненного осуществления есть то же самое, что отказ принять жизненный конец. Оба означают нежелание жить, а нежелание жить идентично нежеланию умирать. Прибывающая и убывающая луна чертит тот же самый след» (CW 8, pars. 797-798, 80).

ЭГО И САМОСТЬ

Одним из самых перспективных достижений Юнга в психологии вообще и в психологии религии, в частности, является введение им представления о коллективном бессознательном, как центральном источнике энергии жизни. Согласно Юнгу, индивидуальная психика является не только продуктом личного опыта, но и обладает внеличностным или трансличностным измерением, которое выступает среди прочего и как хранилище моделей и образ-

цов — архетипов — всех мировых религий и мифологий*. Современный человек испытывает острую потребность в обретении сверхличностного смысла своего существования. Поэтому его психическое здоровье в значительной мере зависит от сознательного диалога между эго и архетипическими символами, как представителями коллективного бессознательного или архетипической психики. Далее Юнг открыл, что архетипическая психика обладает структурирующим или упорядочивающим принципом, который позволяет объединять различные архетипические содержания. Этот центральный архетип или архетип целостности получил у Юнга название Самости.

Это психическая всеобщность индивида. Юнг говорил: «Все, что человек считает большей всеобщностью, чем он сам, может стать символом Самости».

-^ Самость является упорядочивающим и объединяющим центром всеобщего психического начала (сознательного и бессознательного) аналогично тому, как эго является центром сознательной личности. Иными словами, эго является центром *субъективной* идентичности, а Самость — центром *объективной* идентичности. Таким образом, Самость является высшим психическим авторитетом, которому подчиняется эго. В упрощенном виде Самость можно описать как внутреннее эмпирическое божество. Она же выступает и как психологический носитель Бого-образа.

Юнг полагал, что Самость действует в роли руководящего принципа личности, отражающего потенциальную целостность индивида, побуждая жизнь к большей состоятельности и подтверждению смысла. Почти все, что свя-

* Рассматривая всю историю человечества, можно заметить, что «вмешательство» со стороны бессознательного в дела эго можно распределить по определенным паттернам и мотивам. Такие паттерны Юнг назвал «архетипами». Он говорил не о «врожденных идеях» в психике, а скорее о «драмах», которые формировались и воображались в конкретной культуре и биографии индивида. См.: К. Г. Юнг. Архетипы и коллективное бессознательное. В: Архетип и символ. М., 1991. *Jung, C. G. Archetypes and the Collective Unconscious, CW 9i, par 1-147.*

зывает человека с этими атрибутами, может использоваться как символ Самости, но некоторые освященные временем фундаментальные формы, такие, как крест и мандала, признаются коллективным выражением высших религиозных ценностей человека; крест символизирует напряжение между крайними противоположностями, а мандала представляет разрешение этого противостояния. Психологически, Юнг приписывал трансцендентной функции задачу связи человека и Бога (личности и ее конечного потенциала) через образование символов.

С Самостью также связан и ряд представлений, к числу которых относятся целостность, совокупность, единство противоположностей, творческий момент встречи Бога с человеком, вечность как противоположность потоку времени, нетленность, парадоксальное соединение неорганического с органическим, защитные структуры, способные извлекать порядок из хаоса, превращение энергии в эликсир жизни и др. Все эти области рассмотрения имеют непосредственное отношение к Самости, центральному источнику жизненной энергии и нашего бытия, источнику, который в упрощенном виде можно описать как Бога. Бесчисленные созданные руками человека изображения различных божеств наглядное тому подтверждение. Таким образом, по мысли Юнга, в теистических религиях любое воплощение самопроявляющегося Бога действует на человека этой религии как символ Самости. В христианстве символом Самости является Иисус Христос; в иудаизме — Мессия; в буддизме — Будда или природа Будды*.

Поскольку существуют два независимых центра психической жизни, связь между ними приобретает существенное значение. Отношение эго к Самости носит весьма проблематичный характер и имеет близкое сходство с от-

* Проявление Самости в символизме мандалы подробно рассмотрено в очерке Юнга «Concerning Mandala Symbolism»⁴ опубликованном в его работе *The Archetypes and the Collective Unconscious*, CW 9i, Par. 627 ff. См. также «Мандала» в: *К. Г. Юнг. Структура психики и процесс индивидуации*. М., 1996. С. 220.

ношением человека к своему Создателю, которое нашло отражение в религиозном мифе. Действительно, миф можно рассматривать как символическое выражение взаимосвязи между эго и Самостью. Многие особенности психологического развития можно понять благодаря изменчивой взаимосвязи между эго и Самостью на различных этапах психического роста.

ИНДИВИДУАЦИЯ И РЕЛИГИЯ

Важность религии в системе юнговской психологии отражена и в том, что Юнг рассматривает приобретение религиозной установки, как существенно важный момент в процессе индивидуации, в течение которого эго постепенно осознает свое происхождение от архетипической психики и свою зависимость от ее. Иначе говоря, осознание «реальности психического», которое придает зримые очертания новому представлению о мире может быть достигнуто индивидом только в процессе трудной работы над своим личным развитием. Фактически, индивидуация или восамление и религиозная установка — это одно и то же, поскольку обе требуют от эго подчинения Самости.

Юнг изначально ввел понятие индивидуации в аналитическую психологию для обозначения процесса психологической *дифференциации*, осуществляемой с целью развития индивидуальной личности.

«Индивидуация есть процесс образования и обособления единичных существ — говоря особо, она есть развитие психологического индивида, как существа отличного от общей, коллективной психологии... Индивидуация является естественно-необходимой, поскольку задержка индивидуации, посредством преимущественной или исключительной нормировки по коллективным масштабам, означает нанесение ущерба индивидуальной жизнедеятельности. Но индивидуальность уже дана физически и физиологически и, соответственно этому, она выражается и психологически. Поэтому, существенно задерживать раз-

витие индивидуальности значит искусственно калечить ее. Ясно без дальнейших рассуждений, что социальная группа, состоящая из искалеченных индивидов, не может быть установлением здоровым, жизнеспособным и долговечным — ибо только то общество может считаться живучим и долговечным, которое умеет сохранять свою внутреннюю связь и свои коллективные ценности при возможно большей свободе индивида. А так как индивид есть не только единичное существо, но предполагает и коллективное отношение к своему существованию, то процесс индивидуации ведет не к разъединению, а к более интенсивной и более общей коллективной связанности»*.

Соответственно, следование процессу индивидуации и составляет предмет веры. Вера в этом смысле выступает как личностное самоопределение человека по отношению к имеющемуся у него новому знанию. Иначе говоря, вера — это принятие своей Самости. Вера собирает и выявляет в человеке человеческое, ибо она всегда — событие личностное, совершающееся тогда и так, что *данного* человека не может подменить никто другой, и где данный человек не является вещью среди других вещей, местом приложения всевозможных законов природы, общества, мышления, где он не является исполнителем одной из своих социальных ролей или функций. Попросту говоря, человек в вере — не нумерован.

Юнг рассматривал нашу долгую эволюцию как историю развития сознания. В Европе ключевая роль принадлежала и продолжает принадлежать христианству. Изначально вопрос был сформулирован следующим образом: что «нового» в Новом Завете? Каковы особенности учения Иисуса? Многие историки утверждали, что в той или иной форме все уже было высказано великими мудрецами в Талмуде. Все ли? Одним из главных положений в Новом Завете выдвигается радикальная позиция в отношении всепрощения. Во всяком случае, как указывают специалисты,

* К. Г. Юнг. Психологические типы. СПб., 1995. Пар. 724—726.

наставление: «Возлюбите врагов ваших» отсутствует в более древних писаниях. На чем же психологически строится идеология всепрощения? На возможности индивидуации как личностном становлении.

В своем эссе «Символизм Преобразования в Мессе» Юнг писал, что богослужение правомерно называть ритуалом процесса индивидуации. Он говорил, что месса является конечным продуктом длительного развития, которое, «по мере расширения и углубления сознания, постепенно сделало изолированные переживания особо одаренных индивидов общим достоянием более многочисленной группы». То, что ранее было прерогативой фараонов, а позднее, таинственных религиозных культов Греции, изначально представляло собой нечто, не подлежащее обсуждению, но постепенно стало перерастать в коллективное переживание. Лежащий в основе этого психический процесс не описывался как таковой; он драматизировался в форме «мистерий» и «святых таинств», которые подкреплялись соответствующими религиозными учениями, размышлениями и актами жертвоприношения. Весь процесс работал таким образом, чтобы иницилируемый ощутил тесную связь с мифическими событиями. Расширение сознания, снятие некоторых проекций, осознание тени, укрепление эго и соответствующее принятие на себя ответственности за сделанный выбор перестали быть простыми переживаниями высших классов или тех, кто мог себе позволить потратить время и средства на поездку к месту инициации. Христианство старалось приобщить максимальное число людей к переживанию таинства. Поэтому, как только позволили обстоятельства, празднование таинств превратилось в общественное действие. (До эдикта императора Константина, провозглашенного в 312 г. н. э., христианство в Римской империи было вне закона). Юнг говорил, что, в результате, человек «неизбежно должен был осознать свое собственное изменение и необходимость для этого таких психологических условий, как исповедь и покаяние» (Ответ Иову, М., 1995. с. 347).

РЕЛИГИОЗНОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ И ПСИХИЧЕСКАЯ ИНФЛЯЦИЯ

Слово «инфляция» можно определить как преувеличение, наполнение воздухом, нереально большое и неправдоподобно важное, пребывающее за пределами своих собственных размеров; отсюда такие значения, как тщеславный, самовлюбленный, гордый и самонадеянный. В данном случае термин «психическая инфляция» используется для описания психологической установки и состояния, которое сопровождает идентификацию эго с Самостью. В этом состоянии нечто малое а именно эго присваивает себе качества чего-то большого (Самости) и в результате настолько увеличивается, что выходит за пределы своих размеров.

Мы рождаемся в состоянии инфляции. В младенческие годы не существует ни эго, ни сознания. Все находится в сфере бессознательного. Латентное эго пребывает в состоянии полной идентификации с Самостью. Если Самость рождается, то эго создается. Но поначалу все есть Самость. Поскольку Самость составляет центр и всю совокупность психической жизни, эго, находясь в состоянии полной идентификации с Самостью, воспринимает себя как божество. Разумеется, сам младенец так не думает. Он пока вообще не способен думать. Вся его психическая жизнь и переживания группируются вокруг априорного допущения существования божества. Это первоначальное состояние бессознательной целостности и совершенства служит причиной нашей ностальгии по своим истокам, как личным, так и историческим.

В доисторические времена и в древнюю эпоху люди пребывали в единении с богами. Это время олицетворяет состояние еще не рожденного эго. Эго еще не рассталось с чревом бессознательного и поэтому участвует в божественной полноте и всеобщности.

Именно, о таких перволюдях пишет Платон. Согласно его воображению, первочеловек был круглым и своим

видом походил на мандалу. По этому поводу в своих «Диалогах» Платон пишет следующее:

«Первозданный человек был округл, и очертаниями своих боков и спины походил на круг... Ужасны были сила и могущество первозданных людей, помыслы их сердец были велики; они напали на богов... и чуть было не подчинили их своей власти... но боги не могли смириться с их дерзостью»*.

В этом фрагменте в установке ясно очерчена инфляционная самонадеянность. В начальный период существования округлость равнозначна мнению человека, что он завершен и целостен и поэтому является богом, который может творить что угодно.

С точки зрения более зрелого возраста, тесная связь детского эго с божеством отражает состояние инфляции. Многие из последующих психологических проблем обусловлены последствиями такой идентификации с божеством. Возьмем в качестве примера психологию ребенка в первые пять лет его жизни. С одной стороны, это время свежести восприятия и реагирования; ребенок непосредственно соприкасается с архетипическими реальностями жизни. Это стадия самобытной поэзии, когда в каждом самом обычном событии таятся величественные, пугающие внеличностные силы. Но, с другой стороны, ребенок способен вести себя как эгоистическое, жестокое и алчное животное. Фрейд охарактеризовал состояние детства как полиморфное извращение. Это довольно нелестная характеристика, но, по меньшей мере, отчасти, она справедлива. Детство невинно, но оно и безответственно. Поэтому детство характеризуется не только неоднозначностью тесной связи с архетипической психикой и ее сверхличностной энергией, но и бессознательной идентификацией и нереалистической соотнесенностью с архетипической психикой.

У детей, как и у первобытной личности, эго идентифицируется с архетипической психикой и внешним миром. У

* Платон. Пир. Сочинения. Т. 2. М., 1970. С. 116—117.

первобытных личностей абсолютно отсутствует различие между внутренним и внешним. Первобытные личности привлекают цивилизованное сознание своей связью с природой и гармонической включенностью в жизненный процесс. Но первобытные люди являются дикарями, они подвержены тем же ошибкам инфляции, что и дети. Образ первозданной личности вызывает чувство острой тоски у современного человека, отчужденного от истоков смысла жизни. Этим объясняется привлекательность концепции «благородного дикаря» у Руссо и в более поздних работах, отражающих ностальгию современного сознания по утраченной мистической связи с природой. Это одна сторона, но существует и другая, негативная сторона. Реальная жизнь первобытного человека во многом унижительна и проникнута чувством страха. Мы и на мгновение не захотели бы оказаться в такой реальности. Так что лишь первобытный символизм и составляет предмет нашей ностальгии.

Оглядываясь на наши психологические истоки, мы обнаруживаем в них двойственный смысл: во-первых, мы видим в них состояние блаженства, целостности, единства с природой и богами; во-вторых, по нашим сознательным, человеческим меркам, соотнесенным с пространственно-временной реальностью, наши психологические истоки отражают состояние инфляции: безответственности, необузданной похоти, высокомерия и грубой чувственности. Для взрослого человека основная проблема заключается в том, как достигнуть единства с природой и богами, с которых начинается жизнь ребенка, без того, чтобы впасть в инфляцию отождествления с ними.

Развиваясь и переходя во взрослое состояние жизни, мы постоянно сталкиваемся с реальностями, которые вступают в противоречие с бессознательными допущениями эго. Таким образом происходит развитие и отделение эго от своей бессознательной идентичности с Самостью. В то же время для сохранения целостности личности мы должны постоянно обеспечивать воссоединение эго с Самостью; в противном случае в процессе отделения эго от Са-

мости возникает реальная опасность разрушения важной связи между ними. При серьезном нарушении такой связи мы отчуждаемся от наших глубин и готовим почву для психического расстройства.

Первоначальное положение дел — восприятие себя как центра мироздания — нередко существует довольно долго и после детства. Самость и мир имеют одинаковое протяжение во времени и в пространстве. Вне сомнения, такое восприятие вещей заключает в себе зерно истины и характеризуется эффективностью; но эта точка зрения оказывает бесспорно пагубное влияние на первых стадиях психологического развития, когда эго старается выделиться из первичной целостности. В более поздние годы жизни понимание неразрывности внутреннего и внешнего мира способно оказать целительное воздействие на человека.

Проблема взаимоотношений между эго и Самостью очень часто возникает и в психотерапии. Скажем, пациент считает себя многообещающей личностью. У него много талантов и потенциальных возможностей. Он нередко жалуется на слишком широкий диапазон своих способностей и интересов. Избыток дарований — это его проклятье. Он мог бы сделать все, что угодно, но не может решиться на что-нибудь определенное. Проблема состоит в том, что у него много планов, но ни один из них не осуществляется. Чтобы достичь реального успеха, он должен отказаться от ряда других потенциальных возможностей. Должен отказаться от идентификации с первичной бессознательной целостностью и добровольно признать, что является реальным фрагментом вместо нереального целого. Чтобы стать кем-то в действительности, он должен отказаться от всего в потенции. Архетип вечного ребенка составляет один из образов Самости, но идентификация с ним означает, что индивид никогда не добьется реальных свершений.

Существует множество ярких примеров инфляции, которые можно было бы отнести к так называемой инфляции обыденной жизни. Мы можем определить состояние инфляции, когда видим, как кто-нибудь (в том числе и мы

сами) реализует в переживании одно из качеств божества, т. е. выходит за собственно человеческие пределы. Скажем, приступы гнева являются примерами состояния инфляции. В гневе доминирует стремление навязать свою волю окружающим. Это разновидность комплекса Иеговы. Стремление отомстить также отражает идентификацию с божеством.

Все виды властной мотивации являются симптомами инфляции. Когда мотив власти составляет основу поступка, тогда предполагается, что человек обладает всемогуществом. Но всемогущество составляет качество только Бога. Интеллектуальная ригидность, отождествляющая свою частную истину или мнение с всеобщей истиной, также свидетельствует о наличии инфляции. Здесь предполагается всеведение. Вожделение и все поступки, в основе которых лежит принцип чистого наслаждения, отражают состояние инфляции. Любое желание, рассматривающее свое удовлетворение как основную ценность, выходит за пределы реальности эго и, следовательно, присваивает себе качества сверхличностных сил.

РЕЛИГИОЗНОЕ ПЕРЕЖИВАНИЕ КАК ЕДИНСТВО ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ

К. Г. Юнг считал, что психическим переживаниям, которые приносят радость и придают смысл жизни, которые просто делают ее возможной в осмысленном виде, сопутствует «единство противоположностей», иначе юворя, примирение противоречивых возможностей. В данном контексте важно понять, каким образом, исходя из нашего общего представления о религиозных переживаниях, можно считать юнговский взгляд на единство противоположностей верным или, по меньшей мере, эвристически полезным. Еще Уильям Джемс в своей известной книге (1902) «Многообразие религиозного опыта» предположил, что сам факт существования большого количества определений для слова «религия» достаточен для осознания то-

го, что последнее не может соответствовать какому-то единому принципу или понятию, а, скорее всего, является термином собирательным. Джемс сделал вывод, что религия, в широком смысле, «заключается в вере в существование невидимого порядка и в то, что нашим верховным божеством является гармоническое подчинение этому порядку». Тогда, согласно Джемсу, можно утверждать, что религия представляет собой просто наш отклик на воспринимаемые нами реалии жизни. Несомненно, религия — это нечто большее, чем то, что происходит в церквях, синагогах и храмах, хотя часто она представляет собой организующий инструмент в руках государственной власти или других институтов, определяющих жизнь в том или ином обществе. С давних времен врачеватель и племенной вождь, если они и не совмещали эти профессии в одном лице, все же были союзниками, которые поддерживали свою культуру. Константин, первый христианский император Римской империи, был не первым и не последним правителем, который почувствовал, что единая вера в армии является важным фактором, ради которого стоило созвать первый христианский Собор в Никее в 325 г. н. э. Нетерпимость «диссидентов» из религиозного истеблишмента реформаторской (никоновской) России вынудила многих людей бежать из центральных районов и переселиться в дремучие северные леса (протопоп Аввакум) или в Сибирь. Именно этот аспект религии как орудия государственной политики заставил Карла Маркса назвать религию «опиумом для народа». Однако начиная с пророков древнего Израиля и кончая религиозными борцами времен «эпохи Брежнева», религия одновременно являлась инструментом, или орудием, социального протеста. Как для Моисея, так и для Мартина Лютера Кинга и священника Дудко, религия была объединяющим принципом, призывающим к освобождению от религиозного, расового или политического угнетения.

Религия — это нечто большее, чем некая разновидность веры. На начальном этапе сравнительного изучения рели-

гий такова была основная предпосылка, и»которой некоим ли исследователи. Отвечая на вопрос о i ушности религии, одни люди утверждают, что религия спя ниш с 0000М видом веры, например, с верой в жизнь после смерти или верой и верховное существо. Для других религия означает п ри 11 я тис некоего морального порядка и жизнь в соответствии с этим порядком. Однако такое внимание к морали характерно, в основном, для религий иудео-христианского толка, для которых она является важным исходным допущением. При таком подходе в фокусе внимания оказывается социальный порядок и необходимость правил, позволяющих людям мирно сосуществовать друг с другом. Несмотря на выводы социологических исследований роли религии, она представляет собой нечто большее, чем просто «клей», удерживающий общество от распада.

Новое направление религиозным исследованиям было дано Рудольфом Отто (1923) в его книге «Идея Святости» (The Idea of the Holy»), где основное внимание уделяется «иррациональному» как фактору, общему для всех религий. Отто назвал этот иррациональный фактор «нуминозным» («numinosum»), имея в виду некое динамичное явление или влияние, не вызываемое произвольным волевым актом. С нуминозным ассоциируются такие чувства, как благоговейный страх, очарованность. Тогда как, например, «почитание» в качестве религиозной установки представляет собой, по крайней мере частично, волевой акт. Отто стремился выявить непреднамеренное переживание.

В своих лекциях в 1937 году в Йейле (Психология и религия. В: Архетип и символ. С. 131—202) Юнг сказал: «Религия, как подсказывает смысл латинского слова, означает тщательное, скрупулезное наблюдение того, что Рудольф Отто удачно обозначил словом «нуминозное» (с. 133). Для Юнга религиозное переживание представляет собой нечто, происходящее с человеком, который в большей степени является жертвой такого переживания, чем его творцом. Таким образом, для Юнга религия всегда является личным психическим переживанием.

В то время как, согласно Юнгу, эго представляет собой центр сознания, оно — не есть центр психического. «Согласно моему представлению, — говорил Юнг, — психическое — это мир, в котором находится эго». Эго встречается с помехами, препятствующими его планам и намерениям. И здесь происходит встреча с "другим". Апостол Павел писал об этом в седьмой главе своего послания к римлянам — когда он обнаружил, что делает не то, что намеревался делать. У всех религий имеются способы описания подобной встречи эго с "другим", понимаемым в теистическом смысле или каким-то иным образом.

Юнг утверждал, что, с психологической точки зрения, мы должны понимать такие переживания «другого» как происходящие в бессознательном, вызываемые бессознательным или исходящие от него. Бессознательное — это просто то, что лежит вне сознания. В писаниях говорится, «Никто не видел Бога». В библейской традиции это значит, что Бог известен нам через свои откровения. В понимании Юнга, откровением можно считать переживание бессознательного или исходящее «от» него. Юнг говорил, что сущность религии, с психологической точки зрения, состоит в практическом рассмотрении процессов, влияющих на эго. Когда Юнг говорил о способности психики постигать Бога, он имел в виду не «идею». Юнг был готов согласиться с Фрейдом в том, что, по крайней мере для некоторых людей, «идея» Бога есть не более, чем проекция детской потребности в зависимости. Однако Юнг вышел за пределы «психопатологии» религии. Бог есть нечто «переживаемое», если человек способен к такому переживанию, если у него «есть уши, дабы услышать», как мог бы сказать Иисус Христос. Бог есть нечто, воздействующее на человека, при этом он не создан человеком. В своих работах Юнг обычно говорил о Бого-образе, а не просто о «Бог», ибо хотел пояснить, что всегда стремился ограничить свои высказывания переживаниями психического, то есть тем, что мы способны «знать». Юнг также обращал внимание на то, что говоря о влиянии на психику, он подразумевал нечто, оказывающее такое

влияние, но о самой природе источника влияния психологии сказать нечего. Следует иметь в виду, что Юнг неутверждал, будто индивид создает Бога. Он лишь предположил, что правильнее считать, будто некая сверхличностная функция психического создает Бого-образ.

Архетип Самости встречается в символах всеобщности и целостности. Это Бого-образ, переживаемый эго, и Юнг использовал оба термина попеременно. Как символ, Самость обязательно содержит единство противоположностей: мужское и женское, темное и светлое, доброе и злое. Называть Самость Бого-образом означает указывать на то, как эго воспринимает Самость — как нечто всемогущее, всезнающее, заслуживающее доверия и т. д. Однако называть Самость Бого-образом означает также предположение, по крайней мере неявное, что Бог теологов, Бог метафизический, обладает всеми перечисленными качествами. В своих позднейших работах Юнг писал, что если христианство монотеистично (а не дуалистично), то дело обстоит именно таким образом.

Согласно диагнозу, поставленному Юнгом, для психики характерно напряжение противоположностей, являющееся источником психической энергии. Правильность этого постулата вытекает из природы сознания, которое осуществляет выбор между тем и этим. Юнг отметил также наличие «толчка» в направлении целостности, или законченности. Как уже отмечалось ранее, такое развитие он назвал путем индивидуации. Интересно, что уже Фрейд отметил это движение в сторону целостности, в сторону преодоления расщепления, когда в своих поздних работах он говорил о присутствии в психике «инстинкта смерти». Если источником психической энергии является напряжение противоположностей, то полное устранение расщепления означало бы, несомненно, прекращение потока психической энергии, или «смерть».

Однако Юнг считал напряжение противоположностей основным признаком жизни; он полагал, что жизнь дает толчок в направлении преодоления противоречий, в сто-

рону переживания целостности. Субъективно преодоление расщепления представляет переживание своего рода смерти и возрождения. При встрече с Самостью эго сталкивается с «опытом смерти». Но одновременно для него открываются и возможности новой жизни.

ПСИХИЧЕСКОЕ РАСЩЕПЛЕНИЕ И ЕГО ИСЦЕЛЕНИЕ

Юнг пришел к выводу, что невроз порождается внутренним расщеплением, подобием войны с самим собой. Все, что усиливало расщепление, ухудшало состояние пациента, а все, что его ослабляло, способствовало исцелению. Проблема заключалась в ощущении человеком двух противоборствующих сил. Юнг говорил: «Конфликт может быть между чувственным и духовным человеком, или между эго и тенью». Аналогичным образом описывал переживание своего внутреннего разлада Апостол Павел: «Ибо не понимаю, что делаю, потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю». (К римлянам 7:15). Для Апостола Павла решение было религиозным переживанием. И Юнг тоже называл исцеление расщепления подобного рода религиозной проблемой. Юнг говорил, что если мы готовы применять христианскую добродетель всепрощения и любви к своим врагам в сфере социальных и национальных проблем, то нам следует быть готовым сделать то же самое внутренне, в лечении невроза. Юнг говорил, что современный индивид не желает больше слышать о вине и грехе. Скорее всего, он озабочен своей собственной настоятельной проблемой, состоящей в том, чтобы «примирить себя со своей природой, от всего сердца полюбить врага и назвать волка своим братом».

Религиозное переживание сопровождается исцелением от внутреннего расщепления, столь характерного для современного человека, страдающего от общего невроза. Юнг считал, что мы должны примириться с собой. Мы должны найти способ, позволяющий жить своей жизнью, оставаясь верными себе, своему внутреннему призыву, так же, как

Христос прожил свою жизнь и остался верен себе. Для Юнга это и было истинным смыслом «подражания Христу».

Если человек следует по пути принятия себя и прислушивается к бессознательному (последнее необходимо, если человек намерен узнать, кого он принимает, принимая себя), приходя, тем самым, к согласию с «другой стороной», то тогда, по мнению Юнга, от бессознательного поступает примиряющий символ, в котором и через который преодолеваются противоречия и наступает исцеление. Новый синтез подобен некоей третьей позиции. Предшествующее ощущение смещения рассеивается. Описывая это переживание, Юнг высказывает предположение, что человек приходит к выводу, что «он может принять конфликт внутри себя и способен преодолеть болезненное расщепление в себе на более высоком уровне». Возможно, Апостол Павел описывал сходное переживание, когда говорил, «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таких нет закона» (Послание к Галатам 5:22—23).

САМОСТЬ И ЕДИНСТВО ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ

По мнению Юнга, переживание Самости представляет собой переживание единства противоположностей и по своей сути является «религиозным переживанием». Сюда же Юнг, конечно, относил личные индивидуальные переживания объединяющего символа, характерные для сновидений. Юнг говорил, что хотя великие религии мира пользовались разными языками, они говорили о том же переживании, с которым встретился и он сам, и многие другие психологи. Он писал: «Все подтверждает существование компенсаторного упорядочивающего фактора, природа которого выходит за пределы сознания и независима от эго» (Ответ Иову. С. 345).

Этот упорядочивающий фактор, который, согласно Юнгу, не зависит от эго, сам включает единство противоположностей, и «встреча» с Самостью в психике индиви-

да переживается как примирение противоборствующих возможностей внутри человека или «единство противоположностей» — независимо от того, будет ли это осознанием принятия неприемлемости или осознанием единения и космической гармонии, несмотря на всю дисгармонию человеческого существования.

Встреча с Самостью является переживанием преодоления расщепления, что собственно, и приводит, в понимании Юнга, к единству противоположностей. Тем самым и достигается третья позиция, синтез, там, где ранее были тезис и антитезис. Такой синтез достигается посредством объединяющего символа. Именно поэтому Юнг говорил о символе как о трансцендентной функции. Спасение (в аналитическом смысле) означает исцеление. Как говорил Юнг, величайшими мировыми системами, исцеляющими психику, были великие мировые религии. Они представляют собой системы или социальные институты спасения. Не случайно, в примиряющем символе креста (в котором сходятся две линии, движущие в противоположном направлении) мы имеем символ, соединяющий две противоположности: грешное человечество, отвергшее Бога, и любящего Бога, прощающего людей и принимающего их обратно. Таково христианское повествование или христианский «миф», как его можно было бы еще назвать.

Для Юнга решающим религиозным переживанием — христианским, в частности — было переживание единства противоположностей, которое придает ему «нуминозность», ощущение чего-то «иного». Здесь важно понять, как функционировали некоторые величайшие мировые религиозные системы символов, помогая индивиду признать и принять себя, что и является основной задачей юнгианского анализа. Иначе говоря, уяснить суть языка религии.

РЕЛИГИЯ И АЛХИМИЯ

По мнению Юнга, наиболее загадочной иллюстрацией религиозного переживания как единства противопо-

ложностей служит широкая символика алхимии, исследованию которой он посвятил последние годы своей жизни. Юнг говорил, что алхимию можно сравнить с религиозным ритуалом. Отличие от церковных установлений состоит в том, что алхимии не были свойственны жестко регламентированные коллективные действия; для нее скорее характерна индивидуальная работа, требующая полной самоотдачи. Это была работа, направленная на примирение кажущихся несовместимыми противоположностей. Алхимики понимали противоположности не просто как естественное противостояние физических элементов, с которыми они имели дело, но и как вовлеченность в моральный конфликт. Алхимики продолжали жить в мире как психической, так и физической реальности. Процесс расщепления между духом и материей, подробно описанный Юнгом, тогда не зашел еще так далеко, чтобы алхимики забыли о наличии обоих аспектов природы. Напротив, работа алхимиков была сосредоточена на достижении такого единства и интеграции, которые, в их понимании, являлись направлением и целью развития природы. В эпилоге одной из своих последних книг, «*Mysterium Conjunctionis*», Юнг писал об алхимиках следующим образом: «Их цель заключалась в определении символа, который имел одновременно эмпирический и трансцендентальный аспект». Юнг полагал, что алхимия являет собой пример того, как люди иной эпохи пытались обнаружить «связи», соединить своими символами бессознательное и сознание, объединить Бога и человека. Для большинства людей нашего времени расщепление настолько глубоко, что они игнорируют одну сторону — психическую реальность. «Реальным» считается только физический аспект. В задачу процесса индивидуации входит повторное интегрирование противоположностей — интегрирование в сознание аспектов бессознательного. Символически можно было бы сказать, что единство противоположностей движется в направлении установления связей между «крайними противоположно-

стями», Богом и отдельной личностью. Именно поэтому, по мнению Юнга, сами алхимики считали свою работу «религиозным» делом.

ВЗГЛЯДЫ ЮНГА НА РЕЛИГИЮ

Незадолго до своей смерти Юнг попытался свести вместе религиозные переживания и идеи относительно религии. Общеизвестна, в частности, его реплика в ответ на вопрос журналиста в телевизионном интервью 1959 года «Лицом к лицу». Журналист спрашивает: «Теперь вы верите в Бога?» Юнг отвечает: «Трудно ответить. Я знаю. У меня нет необходимости верить. Я знаю». Многих тогда озадачило это заявление Юнга. Но еще раньше (в 1955 году) Юнг говорил в другом интервью: «Все, что я изучал, шаг за шагом вело меня к непоколебимому убеждению существования Бога. Я верю только в то, что знаю. И это включает верование, как таковое. Поэтому я не принимаю Его существование на веру — я знаю, что Он существует»*. В другом месте Юнг писал: «Я НЕ верю, но ЗНАЮ о силе подлинной личностной природы и непреодолимого воздействия. Я называю эту силу "Богом"»**.

ЯЗЫК РЕЛИГИИ

С точки зрения глубинной психологии перед христианством — желает оно того или нет — возникает ряд вопросов, в основе которых лежат следующие требования: (а) христиане, как и всякие верующие, должны признать, что религия нуждается в символическом языке, и (б) христианам необходимо дать оценку своей сокровищнице религиозных символов и определить их значение для современного человека. Ряд факторов свидетельствует о том, что организованное христианство пытается выполнить эти

* McGuire and Hull, 1977, p. 251.

** C. G. Jung. Letters, 1955. vol. 2. p. 274.

требования — хотя и встречает сопротивление со стороны тех, кто слишком болезненно реагирует на внесение каких-либо изменений. В последние годы среди различных ответвлений и конфессий христианства отмечался рост заинтересованности в обновлении церковного языка. В нашем случае сошлемся лишь на статью в «Литературной газете» от 10 февраля 1999 года известного философа и издателя Никиты Струве под названием «Церковь ждет своих реформаторов». В ней среди прочего автор указывает, что «церковь, являя собой облик общества и переживаемых им невзгод, должна непрерывно себя реформировать». И далее: «Церковь не есть неподвижная застывшая форма. Возвышаясь над временем, она в то же время призвана хранить верность традициям. Но рабское преклонение перед омертвелыми формами вчерашнего дня может принести ей вред, и только. Всякая попытка сакрализировать какую-то внешнюю устоявшуюся форму не только ошибочна, но и обречена».

Языком религии должен **быть** язык, который соотносит человека с бесконечным, с окончательным, с Богом. Проблема смысла, столь животрепещущая для нас сегодня, вполне решается лишь в связи с ощущением соотнесенности с чем-то «большим», чем мы сами. Недостаточно мира, построенного всего лишь по волеизъявлению эго. Мы стремимся к чему-то более значительному. Юнг писал: «Решающим для человека является вопрос, связан ли он с чем-то бесконечным, или нет? Таков определяющий вопрос его жизни». (ВСП, 325). Нам необходима уверенность в том, что представляющееся нам существенным действительно важно, то есть имеет бесконечное значение. Таков единственный путь, позволяющий нам избежать сосредоточенности на пустяках и всякого рода не имеющих реального значения целях. Может, например, случиться, что мы потребуем, чтобы мир гарантировал нам известность и признание за наш талант или красоту — за качества, которые мы считаем своей личной собственностью. Однако, говорит Юнг, чем меньше наша чувствительность к том^-

что существенно, тем менее мы удовлетворены своей жизнью. Мы ощущаем свою ограниченность вследствие ограниченности наших целей. Нашими спутниками становятся ревность и зависть. С другой стороны, если мы сможем почувствовать, что наши жизни связаны с бесконечным, то изменятся и наши желания и установки. Задачей любой религиозной традиции является содействие индивиду в установлении такой связи. Христианство может выполнить это, только используя язык религии.

В своих проповедях Христос использовал яркие живые образы, основанные на жизненном опыте своих слушателей. Для передачи христианского послания на протяжении многих веков Церковь, учитывая повсеместную неграмотность населения, пользовалась такими средствами, как песнопение, архитектура величественных соборов и церквей, искусство иконописи, цветных витражей, статуй, самых разнообразных изобразительных произведений того или иного времени.

Рассказы о великих христианах — мучениках и святых — прошлого, помогали вызывать тот отклик, который был необходим в ряде ситуаций. Однако с изобретением книгопечатания, за которым вскоре последовали раскол в православии и протестантская реформация в Западной церкви, внимание сместилось в сторону концепций и дефиниций — в направлении установления границ и пределов вероучений. Икононовские реформы в России и лютеранские традиции Северной Европы были направлены на выработку «конфессий», в процессе которой давались формулировки вероисповеданий или вероучений. Контрреформация католической Европы на протяжении десятилетий также занималась выработкой религиозных дефиниций и символов веры. Понятно, что церковнославянский язык сегодняшних дней значительно отличается от того, каким пользовались в XII веке наши предки. Отход от признания необходимости символического языка христианства достиг своей кульминации в XIX веке в связи с принятием в качестве исходной предпосылки при изучении Биб-

лии положений естественных наук — иными словами, механистического мировоззрения. Вспомним Базарова. Однако в то время когда даже теологи и исследователи Библии отказывались от традиционного «холистического» подхода к изучению гуманитарных наук (столь важного для искусства и литературы) в пользу поэтапного аналитического подхода (пригодного при изучении естественных наук), зарождавшаяся в начале нашего столетия глубинная психология требовала обратить внимание на факт психической реальности и необходимости языка символов для понимания человеческих переживаний. Юнг писал: «Вырабатываются концепции и формулируются понятия, образы становятся жизнью» (*Mysterium Coniunctionis*, с. 197). Он говорил, что мифы, символы и ритуалы всегда были языком религии, и если христианство хочет говорить с нами сегодня, то оно должно признать эту истину.

Мифы состоят из событий, которые непрерывно повторяются и могут наблюдаться постоянно. Как говорил Юнг, миф — это нечто, «происходящее» с нами. Нам требуется переживание «связи», чувство соотнесенности с чем-то большим, чем мы сами. Удовлетворить нас может только язык, выражающий такое переживание. Если христианство отказывается от этого языка, то оно не обращено более к человеческому сердцу. Можно сказать, что язык религии представляет собой набор формул, регистрирующих глубокое духовное переживание. Наше восприятие позволяет нам осознать реальность этого переживания, однако не следует пытаться анализировать язык, используемый для описания указанного переживания, применяя логику и термины, которые были определены философами.

Сегодня мы все глубже понимаем, что религия, по существу, есть наша реакция на жизнь как таковую. У всех есть проблемы, вопросы, по которым мы принимаем решения. Порой нам приходится выбирать. Некоторые проблемы для нас важнее других, тогда выбирать легко. Если мы прожили достаточно долго и установили некоторый порядок в своей жизни, то у нас выработалась определенная иерархия цен-

ностей. То, что располагается на вершине перечня наших приоритетов, функционирует, в некотором смысле, как «бог» — Бог библейских религий или наше «брюхо», по выражению апостола Павла. Для многих из нас что-то может быть окончательным, то есть располагаться выше всех иных предпочтений. Как писал Юнг, «Можно определить религиозное переживание как переживание наиболее значимое, независимо от его содержания»*.

Опасность заключается в том, что наивысшей ценностью мы можем посчитать нечто конечное, например, другого человека, телесные радости или же какое-либо событие или начинание (вождя, революцию, войну и т. д.). Такой «бог» рано или поздно изменяет нам или ускользает от нас, и тогда мы оказываемся в беде. В любом смысле наступает «потеря», «утрата». Высшей ценностью в нашем перечне должно быть нечто долговременное, то, что выше повседневности и вне ее. Любовь, истина, справедливость — таковы ценности, связанные с бесконечным, лежащие вне конечных границ человеческой жизни. Это также те ценности, которые нашли свое выражение в большей части великих религий — в политеистических религиях порой в виде самих богов или богинь, а в библейских религиях в виде атрибутов единого Бога. Каким образом может быть выражено бесконечное, то, что расположено «вне пределов»? Только с помощью языка символов. Как уже говорилось, символы способны служить мостом между двумя мирами.

С помощью языка символов можно выразить бесконечное или окончательное и сделать его для нас существующим в виде конечного или конкретного образа. Но, разумеется, последнее никак нельзя принимать в виде «только конкретного» образа. Скажем, никак нельзя понимать дословно упоминание о Христе, «сидящем одесную Отца». Речь здесь не идет о конкретном месте (стуле или скамье). Однако выражение «сидящий одесную Отца» глубоко отражает наше убеждение в огромной значимости Христа.

* Архетип и символ. М., 1991. С. 172.

Принятие этого символа веры «только конкретно» означало бы подтверждение нашей уверенности в порядке размещения сидящих в небесном тронном зале, но ничего не говорило бы о роли Христа в нашей жизни. Порой применяется выражение «только символ», и христиане временами ощущали, что если используемый язык называть «символическим», то выражается нечто «меньшее», чем их переживание. Однако имеет место прямо противоположное. Если мы видим образ «только конкретно», то выражается «меньше».

Тенденция использовать выражение «только символ» является следствием нашего материалистического («остаточного») подхода к реальности. Эта тенденция не позволяет распознавать то, что Юнг называл «психической реальностью». В наше время, с развитием психотерапии, мы начали понимать, что психические страдания, такие, как горе и необходимость «жесткого выбора», могут оказывать такое же губительное действие, как утрата ноги или перелом руки. Однако, как истинные наследники иудео-христианской культурной традиции, мы по-прежнему не желаем перенести признание психической реальности в область ценностей и смысла — в область религии. Такое нежелание частично обусловлено тем обстоятельством, что библейские религии исторически привязаны к особым (конкретным) выражениям, обозначающим окончательную истину в данное время, в данном месте. Однако сказанное не должно препятствовать возможности символической оценки рассматриваемых событий. Иными словами, правда мифа всегда может найти свое выражение в истории.

Если наше отношение с Богом должно выражаться символически, ибо только язык символов способен выразить бесконечное или окончательное, то как следует рассматривать конкретные случаи выражения этого отношения? Бог может присутствовать для своего народа в священном дереве и в священном храме, но если дерево уничтожено, здание разрушено, то значит ли это, что уничтожен и Бог? Разумеется, люди продолжают переживать

присутствие божественного, пережив его хотя бы однажды, и невозможно поставить эту реальность под сомнение. Бесконечное или окончательное может «присутствовать» в конкретном объекте, но конкретный объект нельзя приравнять к окончательному. Сделать это — значит предаться «идолопоклонству», значит относиться как к Богу к чему-то меньшему, чем Бог.

Руководители древнего Израиля вынуждены были столкнуться с этой проблемой после Вавилонского пленения. Был ли их Бог, Яхве, «больше», чем его Храм, который был разрушен? Можно ли было молиться своему Господу в чужой стране? Возможно, именно выживание после физического разрушения и является тем, что позволяет какой-то религии стать «великой религией», обращенной ко многим людям в течение длительного исторического периода. Символ обладает двойным аспектом объединяющего качества. Это нечто конкретно присутствующее, указывающее на что-то, расположенное вовне, и, однако, оно каким-то образом тоже участвует в том, на что указывает. Когда что-то не имеет, или утратило — для нас — описываемое качество «участия», оно перестает быть и символом. В этом случае миф и символ являются языком религии по необходимости. Многих христиан смущает слово «миф», что обусловлено его общепринятым применением. Они не возражают против того, что Христос в своих проповедях пользовался притчами — повествованиями особого рода — однако им представляется, что называть «мифом» такое повествование, посредством которого религиозная истина выражается во всем мире, значит умалять его «спасающее качество», которое они испытали на себе и поэтому «знают» о его истинности. Как и некоторые историки религии, Юнг признавал, что любая религиозная истина однозначно отражает действительность (представляет собой историческое переживание!) в понимании человека, которому она предоставляет спасение, но для того, чтобы он мог обобщенно обсуждать религиозные переживания, ему необходима терминология, позволяющая

излагать истории, обладающие подобной силой. Современные христиане стоят перед дилеммой: Каким образом мы можем одновременно иметь мифы (необходимые, если мы религиозны) и знать, что это мифы (если мы современны)? Мыслящему христианину известно, что взаимоотношения с Богом (о котором мы знаем, что он «вне», бесконечен, окончателен и т. д.) могут быть выражены только через язык символов или мифов. Однако многие опасаются, что назвав описание этих взаимоотношений «повествованием» или даже «мифом» они допустят сомнение в их истинности. Здесь необходимо пояснение.

Некоторые повествования правдивы (жизнь такова), а некоторые повествования не соответствуют истине (жизнь не такова). «Правда» рассказанной истории в религиозном смысле не зависит от ее исторической правдивости (от того, произошла ли она «действительно».) Религиозная истинность определенно не зависит от конкретных деталей «внешнего оформления» повествования — хотя для эффективности повествования оно играет существенную роль. (Тут уместно вспомнить о двух аспектах любого символа.) Для описания христианских переживаний весьма важны рассказы о событиях, и Христос использовал их, объясняя, какими могли бы быть наши отношения с Богом. Далее, верующий христианин «знает» (какие бы мысленные образы ни использовались для описания реальности переживаний), что у него есть внутренняя связь или взаимоотношение с божественным, изменившим его взгляд на жизнь. Весьма вероятно, что эти христиане не только используют известные им мысленные образы для описания реальности, но что именно таким путем их психика переживает указанные связи и взаимоотношения. Например, это может быть переживание «рождения свыше» (от Иоанна 3:7), исполнения Святого Духа (Деяния 2:4), примирения с Богом (Второе послание к Коринфянам 5:19), или переживание «Фаворского света». Взять любой из перечисленных мысленных образов с целью «только конкретного» изображения христианского переживания значит разру-

шить основной момент. Он описывает прочувствованную реальность. Он «правдив» в этом смысле и является частью нашего повествования.

Ранние христиане переживали реальность новых взаимоотношений с Богом, которые они описывали различным образом. Центром их переживаний был Христос, который был им известен либо «во плоти» (как говорил Апостол Павел), либо по встречам с воскресшим Христом или его Святым Духом. Через него действовал Бог. Несколькими годами позднее их воспоминания были собраны, как и zapomнившиеся высказывания Христа, и появились первые записи Нового Завета. Это был новый завет, новый договор, новая основа для взаимоотношений с Богом. Существовали рассказы, описывающие, каким образом могли появиться новые взаимоотношения, как они переживались и, с использованием мысленных образов того времени, давалось их объяснение.

У христиан возникали проблемы (в основном, друг с другом), когда они переставали обращать внимание на реальные основы и пытались устанавливать их пределы, иными словами, давать определения. Выбрать какое-то одно описание спасительного присутствия Бога в жизни индивида и отдать ему исключительное предпочтение (или противопоставить его какому-либо другому описанию исцеляющего присутствия Бога) означает ненужную детализацию. Это похоже на ситуацию, когда «за деревьями не видно леса».

Новый Завет являет собой смешение различного рода повествований и мысленных образов. Основное внимание уделяется тому, что совершено Богом: принесен новый завет, или договор, то есть создана новая основа для взаимоотношений. Такова провозглашенная «благая весть». Понятые символически (без учета историчности), все рассказанные истории и описанные образы провозглашают эту центральную истину. Когда христиан убедили подвергнуть проверке «на историчность» источник их знания «благой вести», это было большой победой «врагов» Церкви. Ска-

занное не означает, что основополагающие факты не были историческими, но они были переплетены в изложении, в котором больше внимания уделялось провозглашению, а не историчности, какой она нам представляется. Бесплезно пытаться примирить очевидные противоречия в некоторых рассказах из Библии. В действительности это не противоречия, если видеть в них их истинную сущность — попытки изобразить переживания народа во взаимоотношениях с Богом.

В наши дни для Юнга и его последователей назвать какую-то историю мифом означает сказать комплимент, признать ее рассказом, связанным с окончательным, божественным значением. Чтобы функционировать в качестве мифа, повествование должно выражать нашу встречу с реальностью. Основной христианский миф представляет собой рассказ о том, как Бог создал наш мир, и мир ему понравился. С течением времени, почти изначально, мир отделился от своего Создателя. Однако Бог так любил этот мир, что послал в него своего Сына, но не для того, чтобы осудить, а для того, чтобы спасти мир силой любви. В нашем состоянии отчужденности (греховности) мы убили Того, кого он послал. Однако любовь Бога не была растрачена напрасно. Повествование продолжается, и в нем рассказывается о том, что Бог показал силу любви, используя эту смерть для нашего спасения, подняв из гроба Того, кого он послал, заставив низойти на нас Святой Дух, предложив нам новую жизнь в качестве участников в его новом творении, Церкви, теле воскресшего Христа.

Мыслящий христианин узнает образную природу языка повествования. Говорить о том, что Бог «послал» своего сына, о том, что произведен «обмен» его жизни на наши грехи, значит использовать такие образы, которые нельзя рассматривать «только конкретно». Это повествование. Однако и правдивое изложение для христианина, который знает из своего личного опыта, что описанное в рассказе действительно произошло и все еще происходит, ибо в новой общности, объединенной новым договором,

он пережил примирение и внутреннее исцеление — новую жизнь.

В наши дни «повествование» начинает вновь обретать свою силу. Оно вновь приближает нас к смыслу — и даже придает значение нашей жизни. Юнг был одним из первых, кто написал в своей автобиографии о том, как он осмыслил свой собственный миф, свою собственную повесть. Фантастическая литература и вся трагическая эпопея с построением коммунизма в отдельно взятой стране помогли нам выбраться из сферы «только конкретного». Мы обнаружили богатый набор повествований об окончательном смысле, о постоянной борьбе между добром и злом на социальном и космическом уровне.

Христианство должно вновь научиться находить современный смысл в бесценном наследии, состоящем из многочисленных повествований. Во времена, предшествовавшие почти всеобщей грамотности, христианам было хорошо известно использование мысленных образов и языка символов. Проблема возникла, когда материалистически настроенное большинство стало говорить «только конкретно».

Юнг был особенно возмущен современными ему теологами, которые отказывались признать то, что он называл «основой религиозных переживаний». Несмотря на имеющиеся эмпирические данные, они продолжали игнорировать «психическую реальность». Так, один из теологов предположил, что ни одна «посторонняя сила» не может вмешиваться в человеческую жизнь. Это вызвало сильное раздражение Юнга, ибо он полагал, что глубинная психология демонстрировала такое вмешательство уже на протяжении полувека. Психика далеко не однородная структура.

Независимо от того, идет ли речь о «демонах» или «автономных комплексах», имеют место психические переживания. Юнг считал, что теологам следовало бы учитывать «эти психологические факты, а не заниматься их «демифологизацией», используя рациональные объяснения, на сто лет отстающие от современности.» Язык религии, в особенности язык христианства, глубоко интересовал Юн-

га и оставался основной сферой его интересов в позднейшие годы его жизни.

В своем эссе «Символизм трансформации в мессе» (см. Ответ Иову.) Юнг обратил внимание на то, каким образом основной ритуал христианства символически выражает необходимые этапы психического перерождения (трансформации) в процессе движения в направлении целостности. Помимо того, используя свой способ толкования сновидений, «амплификацию», Юнг создал метод, позволяющий находить подход к языку христианских символов и позволяющий дать его оценку. Скажем, среди протестантов имела место тенденция осуждать католическую церковь за ассимиляцию религиозных повествований различных культур, в среде которых она распространялась, равно как и некоторые ортодоксы судили православие за ассимиляцию многих языческих славянских культов после принятия крещения на Руси. Однако Юнг полагал, что такое внимание к языку символов имеет большое значение для живых религий. Юнг говорил, что повторное рождение мифа о фениксе и его толкование ранними Отцами Церкви применительно к Христу было не только примером жизненности самого мифа, но и примером жизненности христианства, способного интерпретировать и ассимилировать миф (*Mysterium Coniunctionis*, с. 350). Такое изменение толкования помогает связать настоящее с продолжающим жить в бессознательном наследием предков. В новейшее время христианство продемонстрировало жизнеспособность такого рода, получив широкое распространение, например, в Африке, особенно благодаря применению барабанов и африканской музыки в качестве составной части языка, используемого при богослужении. Религии являются мостами, соединяющими нас с прошлым, которое они делают для нас живым и современным. Если религиозная традиция должна оставаться живой и жизнеспособной, она обязана продолжать интерпретировать свою основную повесть, осмысливая ее с точки зрения современности. Духовная жизнеспособность религии-

озной традиции сохраняется, утверждал Юнг, «только в том случае, если каждая эпоха будет переводить миф на свой собственный язык и сделает его важным содержанием своего мировоззрения» (*Mysterium Coniunctionis*, с. 351, сноска 297). С другой стороны, необходимо, очевидно, придерживаться духовной реальности основного повествования. Пытаясь быть «научнообразными», христиане слишком часто выплескивали «ребенка» вместе с тем, что они считали грязной водой. Христианство Нового Завета не могло оставаться верным себе при чрезмерно рационалистическом и материалистическом мировоззрении, что, как полагал Юнг, произошло в его дни.

Мифы и ритуалы имеют те же два аспекта, которые мы считаем свойственными символической вообще. Во-первых, для всех мифов и ритуалов характерен их «местный» характер: ведь речь идет о «нашем» предке и т. д. Образ привязывает индивида к его семейной (клановой) истории и системе, исторически сложившимся чувствам, деятельности, ценностям и верованиям. Здесь символ функционирует как составная часть социального организма. Во-вторых, мифам и ритуалам свойственно уводить «за пределы». Преодолеваются время и пространство. Индивид отрывается от местных, исторических, конкретных условий и уводится в некое невыразимое переживание. На протяжении веков это и было «тайной» богослужения, силой Тайной Вечери. Каким бы словом ни обозначать это действие, христиане обрели свое сообщество — свой союз с Богом — в подобном ритуальном процессе. Символический язык мифа и ритуала служит мостом, соединяющим наш мир и мир иной.

ДОГМА В ПРОТИВОВЕС ОПЫТУ

Различие между догмой и непосредственным опытом соответствует различию между трансцендентным Богом, утверждаемым (гипотетически) теологами, и образом Бога, представленным в психике. Последний узнается через непосредственное внутреннее переживание, в то время,

как трансцендентный Бог должен быть принят на веру и не узнаваем эмпирически, то есть, непосредственно, не переживаем. Юнг утверждал, что по поводу присутствия Бога «вовне» он ничего сказать не может, но может утверждать со всей эмпирической достоверностью и клинической определенностью, что каждый человек имеет внутренний образ Бога.

В свою очередь, религиозная установка, следуя юнговской мысли, делается более общей, когда эго приходит к осознанию, что оно далеко не всемогуще, что жизнь выходит далеко за пределы, контролируемые эго и даже всей совокупности эго'в, и ее следует принять такой, какая она есть. Такая установка не приводит к отчаянию или смирению. Напротив, она делает возможным активное участие в жизни путем высвобождения энергии, которая ранее тратилась впустую на борьбу с реальной действительностью.

Важным аспектом религии и душевного здоровья, согласно Юнгу, является ощущение значимости жизни.

ПРОБЛЕМА ДОГМЫ

По мнению Юнга, между догмой и личным переживанием существует прямое соотношение, хотя и не слишком очевидное на первый взгляд. Юнг полагал, что догма, вероисповедание и ритуал — это откристаллизовавшиеся формы чьих-то религиозных переживаний, которые, как правило, вырабатывались и изменялись в течение столетий. Однако он считал, что в наше время под влиянием догмы и церковного ритуала наблюдается тенденция к ослаблению религиозного переживания именно потому, что догма и ритуал используются для символического выражения бессознательного. Они, так сказать, лишь «выпускают пар», не вовлекая его («пар») в процесс приготовления пищи. Используя язык символов, догма и ритуал выполняют функции каналов для отвода психической энергии. Они обеспечивают «связь» между архетипами бессознательного и сознанием, однако, как это ни парадоксально, они не позволяют

этой «связи» подниматься до такого личного переживания, которое полностью потрясло бы личность. Символы не переживаются сознательно. Когда религиозное переживание остается на уровне веры, пусть даже «требуемой веры», появляются сомнения, и переживание перестает соответствовать развивающемуся сознательному эго (и развивающемуся сознанию эпохи). По Юнгу, «Догма, как и мифология вообще, выражает важнейшую сущность внутреннего переживания и тем самым формулирует действующий принцип... коллективного бессознательного»*.

Сегодня авторитарные ответы делаются все более чуждыми нашему способу мышления. Само слово «догма» стало одиозным. Никто не хочет быть обвиненным в догматизме, предполагающем наличие жесткости и предрассудков. Юнг говорил, что догма утратила значение символа чего-то непознаваемого и одновременно действующего.

По мнению Юнга, цивилизирующие факторы западной культуры основаны на христианстве. В некоторых регионах Европы, в частности, в России, опыт христианства длится тысячу с небольшим лет, а ему предшествовали многие века языческого политеизма. Но от языческих времен нас отделяет лишь тонкая перегородка, всего «каких-нибудь» тридцать поколений. Для иллюстрации Юнг сообщает, что последняя колдунья была сожжена в Европе в год рождения его деда. Возможно, что в прежние века известный догматизм был необходим и полезен при эволюции сознания. Однако в процессе неуклонного роста и продвижения к более высоким уровням сознания личный опыт становится единственным возможным критерием для оценки степени догматической «нормы». На передний план вышла проблема связи с бессознательным. Для нас мост между догмой и внутренним переживанием индивида разрушен. Догма либо полностью отвергается, либо в нее просто «верят», не давая ей проникнуть в повседневную жизнь. Она более не формулирует истины внутренних переживаний. Юнг утвер-

* К. Г. Юнг. Aion. Рефл-Бук. 1997. Пар. 271.

ждал: «Она превратилась в догмат, требующий признания сам по себе и ради себя самого, без какой-либо опоры на опыт или переживание, которые демонстрировали бы его истинность» (AION, пар. 276).

Различные утверждения Юнга в отношении догмы сводятся к следующим положениям

1. Догма дает выражение архетипам бессознательного. Эти многовековой давности мотивы и паттерны человеческого опыта и мудрости заключены в догме.

2. Догма непонятна людям рационалистического века, поскольку рационализм зашел так далеко, что исключается всякая положительная оценка языка символов. За «истину» принимается только то, что буквально и материально; что же касается конкретных символов, то, используемые для выражения догмы, они порой уже не являются частью современной жизни. Например, символ «доброго пастыря» был частью повседневной жизни сельских жителей и даже главным именем одного из богов греческой религии до появления христианства; однако его смысл становится неясным в городской культуре, где очень немногие знакомы с качествами и атрибутами пастуха.

3. В третьих, Юнг говорил, что даже если символы функционируют для нас, то есть «захватывают нас глубоко» (и, следовательно, являются «религиозным переживанием»), они все же функционируют на более бессознательном уровне, чем того требует возрастающий уровень сознания. Сегодня, чтобы отдавать и посвящать свою повседневную жизнь продолжающемуся взаимодействию с живым Богом, людям необходима более «личная встреча» с ним. Выражаясь иначе, современный человек хочет «знать» — то есть испытать личное переживание — а не просто «„верить" в Господа Иисуса Христа».

4. Юнг думал, что «только некоторые» в состоянии выносить в качестве личного переживания напряжение единства противоположностей или заинтересованы в этом. Он полагал, что связанные с таким переживанием трудности Христа нашли свое отражение в рассказе о его искушении,

которое имело место непосредственно после его крещения и восприятия призыва Бога. Так же и Апостол Павел «ушел» на некоторое время после своего обращения на дороге в Дамаск — быть может для того, чтобы интегрировать свой огромный религиозный опыт. Жестокие гонения, которым он подвергал христиан, свидетельствуют, возможно, об обострении напряжения противоположностей в его психике, предшествовавшего его обращению. Юнг чувствовал, что не каждый готов испытать переживание единства противоположностей.

Таким образом, по мнению Юнга, догма могла приносить пользу, но она одновременно рассеивала и изменяла направление религиозных переживаний. Логично здесь предположить, что для Юнга настоящим противником была не догма, а «организованная религия», в том виде, в каком она была известна ему, сыну сельского пастора, и его пациентам. Она оказывала на человека его среды ограничивающее, запрещающее, разрушающее воздействие. Не удивительно, что в его понимании то, что он называл «вероисповеданиями», представляло собой нечто подобное психопатологии религии.

Глубокое уважение Юнга к истинам, выраженным в догме, с одной стороны, и столь же высокая оценка личного религиозного переживания нашли свое выражение в одном из писем, написанных в 1944 г. Юнг замечает, что хотя он мало знаком с католической доктриной, полученных им знаний достаточно, чтобы они стали его «неотъемлемой собственностью». И далее пишет, что он так много знает о протестантизме, что никогда не смог бы от него отжаться. (Letters, vol. 1, p. 346)

По мнению Юнга, у протестантов была более реальная возможность «сознательно» пережить главное событие жизни — индивидуацию. Преимущество католика состоит в том, что дорога к индивидуации обозначена в католицизме символами церковных догм. С другой стороны, католик вынужден идти этим путем бессознательно, поскольку стены догмы «защищают» его от давления, направ-

ленного в сторону сознательного осмысления. Тем не менее, католические догмы лучше выражают необходимое единение противоположностей (целостность), чем теологические теории протестантов. Последние, по мнению Юнга, только выражают и формулируют сознательные устремления. «Догма, напротив, с легкостью выражает живой процесс бессознательного в форме драмы покаяния, жертвоприношения и искупления». (Архетип и символ. С. 162)

По мнению Юнга, идеи в религии представляют собой продукт досознательного знания, которое всегда и везде выражается через символы. Это универсальные психические факты, поэтому они работают даже при условии, что интеллект не воспринимает их. Однако каждое продвижение разума уводило нас в сторону от истины, выраженной через символы. Юнг считал, что мы не можем перевести назад стрелки часов и заставить себя поверить «в то, что, как мы знаем, не соответствует истине»; однако мы могли бы задуматься об истинном смысле символов и сохранить, благодаря этому, какую-то часть достижений нашей цивилизации. Признание религиозных истин за их символический характер, то есть, за то, что они представляют собой на самом деле, открывает двери перед мудростью прошлого. Мы можем быть благодарны церкви как за их сохранение, так и за их догматическое развитие. Поэтому, говорил Юнг, он предпринял попытку подвергнуть старые догмы психологическому анализу. Это произошло не потому, что он считал себя умнее других, а, скорее, в силу того, что все, так высоко почитавшееся на протяжении многих веков, должно быть «достоверным утверждением, относящимся к тем вещам, которые нельзя увидеть собственными глазами или потрогать руками» (Ответ Иову. 1995. С. 107). Таким образом, для Юнга догма представляла собой нечто, что следовало ценить, и одновременно то, за пределы чего следовало выйти. По его мнению, в дальнейшем религиозное переживание делается более индивидуальным, оно будет христианским в широком смысле слова, но не церковным.

ОТВЕТ ИОВУ

Несмотря на твердое убеждение в существовании Бога, Юнг старательно стремился понять суть божественной природы. Это нашло свое выражение в одной из самых противоречивых юнговских книг: «Ответ Иову».

В ней прослеживается эволюция иудео-христианского Бога — этот первоначально гневный и стоящий «по ту сторону добра и зла» Бог постепенно в диалоге с человеком и через него приходит к сознанию и доброте. Непосредственно сам процесс начинается с вопроса Иова, «может ли человек оправдаться перед Богом?» — и заканчивается вочеловечением Бога, рождением Иисуса Христа. Бог становится носителем милосердия, справедливости, любви, тогда как его темный, гневный лик отходит в бессознательное. Но эта сторона божества не исчезает: правой рукой Бога является Христос, левой — Люцифер или Антихрист. Юнг откликается на библейскую историю Иова и приходит к неортодоксальным заключениям. Первым является ответ на весьма древнюю теологическую проблему: Что собой представляет источник зла? Как может всемогущий и всеблагий Бог позволить зло? Юнг отвечал, что Бог имеет темную сторону. Эта идея психологически важна в том смысле, что проясняет безграничность архетипической тени*.

Второе заключение сводится к тому, что Бог должен был стать человекоподобным для того, чтобы обрести сознание.

Юнг сам пишет о своей книге «Ответ Иову», что это «не научная работа, а личная стычка с традиционным христианским взглядом на мир... Она является отзвуком размышлений мирянина, который должен был отыскать от-

* В процессе работы над другой своей книгой «Метаморфозы и символы либидо» Юнг указывал в этой связи и на работы русского философа Дмитрия Мережковского, в частности, на его трилогию «Христос и Антихрист». Разумеется, параллели между гностическим богословием Юнга и идеями некоторых русских теологов и философов, таких, как Грот.Флоренский, Бердяев, Франк и др. определяются прежде всего общими источниками — гностицизмом, алхимией, немецкой философией (Шеллинг, Гете, Гегель) и т. д.

веты на многие вопросы религиозного характера и тем самым был вынужден отстаивать значение религиозных идей со своей отдельной не-конфессиональной точки зрения. Помимо всего прочего, эти вопросы были вызваны к жизни современными событиями: фальшью, несправедливостью, рабством, массовыми убийствами, поглотившими не только большую часть Европы, но продолжающих распространяться на обширных территориях по всему миру. Что может всеблагий и всемогущий Бог сказать по этому поводу? Этот вопрос, звучащий тысячекратно и составляет главный стержень всей книги» (CW 18, par. 1498a).

ТРОИЦА

Но есть еще и третье заключение, состоящее в том, что христианская троица не завершена; целостность предполагает четверицу или кватерность. Четвертый принцип постулировался Юнгом в разных формах,— как зло, земля, материя, тело и женское начало. Юнг рассматривал эти проявления четвертой ипостаси как разнообразные способы описания конкретной реальности, контрастирующей со всецело духовной (мужской) Троицей. Юнг приветствовал догму об Успении Божьей Матери, утвержденную в 1950 году папой Пием XII. Он рассматривал эту догму как добавление «четвертого, женского принципа в мужскую Троицу. В результате получилась кватерность, четверица, образовавшая реальный, а не просто постулируемый символ целостности и всеобщности». (CW 13, par. 127).

Касаясь проблемы добра и зла в ряде своих эссе, он отвергал идею, что зло есть не более, чем отсутствие добра (*privatio boni*). Он считал, что зло есть сила, существующая сама по себе. Это часть коллективной тени, проверяемой, к тому же, эмпирически, как в случае нацизма в Германии или коммунизма в России.

Здесь не случайно и то, что знание о противоположности природы добра и зла является метафорой появления сознания. Решающим индивидуационным фактором

выступает столкновение с темной стороной личности и мировым злом.

СОВЕСТЬ

Юнг выдвинул гипотезу о психологической связи между со-знанием и со-вестью. Действительно, происходя в обоих случаях от одного латинского слова «знание» (conscious переводится как «участие в знании») эти слова связаны этимологически. Русское «ведать» и «знать» также очень близки по своему значению. Одна из ближайших учениц и последовательница Юнга Якоби* вычленяет две формы совести, одна из которых схожа с юнговским оп-ределением сознания:

«Юнг сделал оригинальный далеко идущий вклад в психологическую разработку проблемы совести. Он ска-зал, что люди в своей основе выделяют два вида совести. Один вид соответствует коллективным предписаниям и за-прещениям общества, в котором эти люди живут. Если мы им не подчиняемся, в нас пробуждается совесть из-за стра-ха наказания и общественного порицания. Но есть также и другая форма совести, действующая индивидуально в ка-ждом человеческом существе в соответствии с законами творения. И она — хотя такое случается не всегда — может действовать не в согласии с общественными законами. Иногда между этими двумя формами возникают серьезные коллизии» (р. 86).

Здесь важно подчеркнуть наличие индивидуальной по-зиции безотносительно к общественным предписаниям. И это существенно важный элемент в юнговском определе-нии сознания.

ГРЕХ

Грех называют врагом совести. В аналитической пси-хологии грех равнозначен понятию тени, соответственно,

* *Jolande Jacobi. Masks of the Soul, 1976.*

и отношение к нему таково, что грех может быть ассимилирован эго, а то приводит к расширению и усилению сознания. Но, хотя «грех» и «тьма» идентичны для многих, название «тени» подразумевает возможность включения темной стороны в целях достижения целостности, в то время как «грех» предполагает отказ от темной стороны ради большего совершенства.

ЛИТЕРАТУРА

- К. Г. Юнг. Архетип и символ. М., Ренессанс. 1991
- К. Г. Юнг. Йога и Запад. Львов. 1994.
- К. Г. Юнг. Предисловие к книге Д. Т. Судзуки «Введение в дзен-буддизм». В: Что такое Дзен? Львов. 1994
- К. Г. Юнг. О психологии восточных религий и философий. М., Медиум. 1994
- К. Г. Юнг. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев. 1994. (То же в: Дух и жизнь. М., 1995)
- К. Г. Юнг. Аналитическая психология. Прошлое и настоящее. М., Канон. 1995.
- К. Г. Юнг. Конфликты детской души. М., Канон. 1995.
- К. Г. Юнг. Ответ Иову. М., Канон. 1995.
- К. Г. Юнг. «Современность и будущее». В: В. Одайник. Психология политики. СПб., 1996. С. 214—227.
- К. Г. Юнг. Структура психики и процесс индивидуации. М., Наука. 1996.
- К. Г. Юнг. AION. Рефл-Бук. 1997
- К. Г. Юнг. *Mysterium Coniunctionis*. Рефл-Бук. 1997
- К. Г. Юнг. Аналитическая психология: теория и практика. Тавистокские лекции. СПб. 1998.
- C. G. Jung. Letters. 2 vol.
- C. G. Jung. Collected Works, vol. 11. Psychology and Religion: West and East.
- У. Джемс. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992.
- В. В. Зеленский. Аналитическая психология. Словарь. СПб., 1996.
- J. Jacobi. Mask of the Soul. 1976.
- R. Otto. The Idea of the Holy. L., 1923.