

БОЛЕЗНЬ по ИМЕНИ ЧЕЛОВЕК: ЮНГИАНСКИЙ ПОДХОД к ХРИСТИАНСТВУ

Джон П. Даурли



Джон П. Даурли

БОЛЕЗНЬ
по ИМЕНИ ЧЕЛОВЕК:
ЮНГИАНСКИЙ ПОДХОД
к ХРИСТИАНСТВУ

John P. Dourley

The ILLNESS that WE are:
a JUNGIAN CRITIQUE
of CHRISTIANITY

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ
ГІОРІОІЄЩІ

Москва

УДК 159.9
ББК 88.5
Д21

Перевод с английского В. Зеленского

*Authorised translation from the English language edition
published by Inner City Books*

Даурли Дж.

Д21 Болезнь по имени Человек: юнгианский подход к христианству. — М. : ИД «Городец», 2017. — 120 с.

Автор предлагает читателю развернутую панораму юнгианской апологетики христианства.

Проводя параллели между христианскими представлениями о переживании божественного, происходящего по Юнгу из природной архетипической деятельности психического, и концептом индивидуации в аналитической психологии, он предлагает новое расширенное прочтение религиозного мифа, предоставляя возможность религиозному символизму обнаружить свой мощный потенциал преобразования, нацеленный на уровне психики и духовности, восстанавливая целостность души здесь и сейчас.

Символы христианства, беря свои основания в коллективном бессознательном, таким образом понимаются уже не как отвлеченная историческая абстракция, но как значимые элементы духовного опыта.

Книга будет интересна не только практикующим аналитикам и студентам-психологам, но и всем читателям, интересующимся психологическими основаниями религиозного сознания.

© Inner City Books, 1983
© Зеленский В. В., перевод, 1996
© ИД «Городец», 2017

ISBN 978-5-906815-64-4

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^[1]

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 принятие 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.

Христиане, желающие использовать прозрения Юнга для оживления собственной традиции, по достоинству оценивают то высокое значение, какое придает он целостности — целостности, а не совершенству, как цели развития личности — так же как и его чуткое понимание внутренней жизни, которым проникнута его мысль. Им нравится прозревать в этом стремлении к целостности отблеск Божьего замысла о человеке. Они верно понимают, что интеллектуально-богословская разработка антропологии, которая полагает встречу человека с Богом в пределах человеческой психики, приведет всех ищущих живого духовного опыта к более сильному и непосредственному переживанию Бога как целительной силы, укорененной в глубинах самой жизни. А если внутреннее бытие 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 человечеству и определенных Юнгом как коллективное бессознательное, но такое бессознательное, с которым человек в процессе духовной жизни продолжает сохранять связь.

Переживание общечеловеческого на этом уровне обостряет понимание всякой символики и, что существенно, той реальности, из которой возникают символы и на которую они указывают. Далее, развившаяся чувствительность к символическому переживанию как таковому приведет к более полному переживанию символов собственно христианских.

При усвоении такого взгляда христианские символы уже не могут пониматься как посторонние, пришедшие извне сообщения из высших сфер и реальностей или как исторические 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 преобразенным ими. Именно тогда религиозные символы и мифы обнаружат свой мощный потенциал преобразования, нацеленный на уровни 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 эго^[2]. 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 религиозных 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 Еноха, 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 вариантов.

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 настоящем 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 значительное) стремления человеческой психики выразить свое религиозное начало. Оно могло бы смиренно признать свою ущербность и начать поиски недостающей целостности 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, если 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.

СВЯЩЕННЫЙ БРЕД

Я спрашиваю себя со всей серьезностью, не оказались ли 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^[4]

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

Очень современная отрасль психологии — «аналитическая», или «комплексная», — видит возможность существования в бессознательном таких процессов, которые в силу своего символизма компенсируют недостатки и надломы сознательного восприятия. Когда эти бессознательные компенсации при помощи аналитической

техники делаются сознательными, они производят в сознательном восприятии 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, что и целительная сила души, и природа этого источника такова, что обязывает всякого настоящего практика — врача и верующего — сотрудничать друг с другом, — ведь, в конце концов, они черпают из одного колодца, сокрытого в глубинах человеческой психики. Критика Юнгом обоих видов терапии — медицинской и религиозной — во многом основывалась на убеждении, что современное врачебное 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 рассматривать себя в рационалистическом качестве исключительно как посредницу для благодати и божественного глагола, религия тоже превратилась в определенную технологию — Слово Божье свелось к многословию рациональных категорий, применяемых в богословских толкованиях. Благодать заняла место в ряду других форм продуктивности. Религия стала глуха к символическому языку целительных 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 Греции^[6].

Вполне вероятно, что юнговскому анализу разрыва церковного христианства с духовными основами жизни временами недостает богословской ясности. Многие богословы, 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 синонимы, 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 не называли, но именно благодаря своему символическому и мифическому облику 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 целом. 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 невротозов 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 непосредственного переживания Бога в протестантизме. В особенности это важно 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')... 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 большим^[9].

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 подсунившее ему бесцветное общение с абсолютно трансцендентным Богом, чья тайна оказалась полностью скрытой за рациональными категориями, с помощью которых толкуется откровение^[10]. 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 целом. 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 конфликты 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 или 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 operato* ('действуя, воздействую'), 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 католичество^[13].

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 человечества и становятся мертвыми суррогатами жизнетворного 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 предьявить»^[14].

Психологические последствия подобных патологических концепций веры весьма разнообразны. Например, на этой почве может возрасти 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 ведению^[15].

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 откровению — тем более истинному, чем более оно недоступно для понимания.

Великая трагедия веры как священного бреда состоит в том, что она требует отказа от себя в качестве условия психического взросления. Это часто приводит к такой ситуации, когда внутренне зрелая личность, отчаянно пытающаяся обрести глубинный смысл своей жизни, в своем стремлении достичь психических глубин, вынуждена блуждать в потемках, рассеять которые — задача любой здоровой религиозной традиции.

Слишком много встречалось Юнгу людей, пострадавших от своего религиозного прошлого, чтобы он со всей очевидностью не понял, насколько современным христианским богословам и апологетам удручающе неведом тот факт, что именно бессознательное является обиталищем религиозного чувства и, следовательно, потенциальным источником здоровья. Вследствие этого они не способны оценить и передать другим символическую и житнетворную суть своего собственного вероучения. Очевидно раздосадованный подобным положением дел, Юнг писал:

«Даже умные люди перестали понимать смысл и цель истины, выраженной символически, а глашатаи веры не способны предложить объяснения, соответствующего духу современности»^[16].

Он призывает этих «глашатаев» познать, наконец, почему все-таки человечество находит смысл в символическом дискурсе:

Сугубая апелляция к вере есть безнадежная *petitio principii* ('ошибка в доказательстве'), поскольку именно вопиющая невероятность выраженной символически истины 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 понадобилась столь невероятная вещь, как священные сказания, и что означает, когда совершенно иная духовная реальность 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». 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 (исписал немало бумаги) уделял много времени поиску оправдания религии вообще и христианству, в частности, оправдания, которое позволило бы увязать, если не целиком срастить, религиозный опыт в его традиционной

трактовке и современное понимание динамики психических энергий. 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 осветлить 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.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Глава 1.</i>	Двойственность Юнга по отношению к христианству ...	5
<i>Глава 2.</i>	Священный бред	11
<i>Глава 3.</i>	Систематическая слепота	20
<i>Глава 4.</i>	Как был проигран Запад.....	24
<i>Глава 5.</i>	Теопатология и хриstopатология	49
<i>Глава 6.</i>	Окончательный выбор: вера мандалы в противоположность вере холокоста	68
<i>Глава 7.</i>	Об овцах и пастырях: пастырская психология и психология пастырей	82
<i>Глава 8.</i>	Гностическое христианство	92
<i>Примечания</i>		100

Джон П. Даурли

Болезнь по имени Человек:
юнгианский подход к христианству

Перевод с английского
В. В. Зеленского

Оригинал-макет подготовлен
ИД «Городец»

Подписано в печать 17.05.2017. Формат 60x90 1/16
Усл. печ. л. 7,5. Тираж 1000 экз. Заказ

«Издательский дом „Городец“»
105082, г. Москва, Переведеновский пер., д. 17, к. 1,
www.gorodets.ru, e-mail: info@gorodets.ru,
тел.: +7 (985) 8000 366

Для заметок



Автор предлагает читателю развернутую панораму юнгианской апологетики христианства.

Проводя параллели между христианскими представлениями о переживании божественного, происходящего по Юнгу из природной архетипической деятельности психического, и концептом индивидуации в аналитической психологии, он предлагает новое расширенное прочтение религиозного мифа, предоставляя возможность религиозному символизму обнаружить свой мощный потенциал преображения, нацеленный на уровни психики и духовности, восстанавливая целостность души здесь и сейчас.

Символы христианства, беря свои основания в коллективном бессознательном, таким образом понимаются уже не как отвлеченная историческая абстракция, но как значимые элементы духовного опыта.

Книга будет интересна не только практикующим аналитикам и студентам-психологам, но и всем читателям, интересующимся психологическими основаниями религиозного сознания.



www.gorodets.ru

ISBN: 978-5-906815-64-4



9 785906 815644



СОЮЗ ОХРАНЫ
ПСИХИЧЕСКОГО ЗДОРОВЬЯ