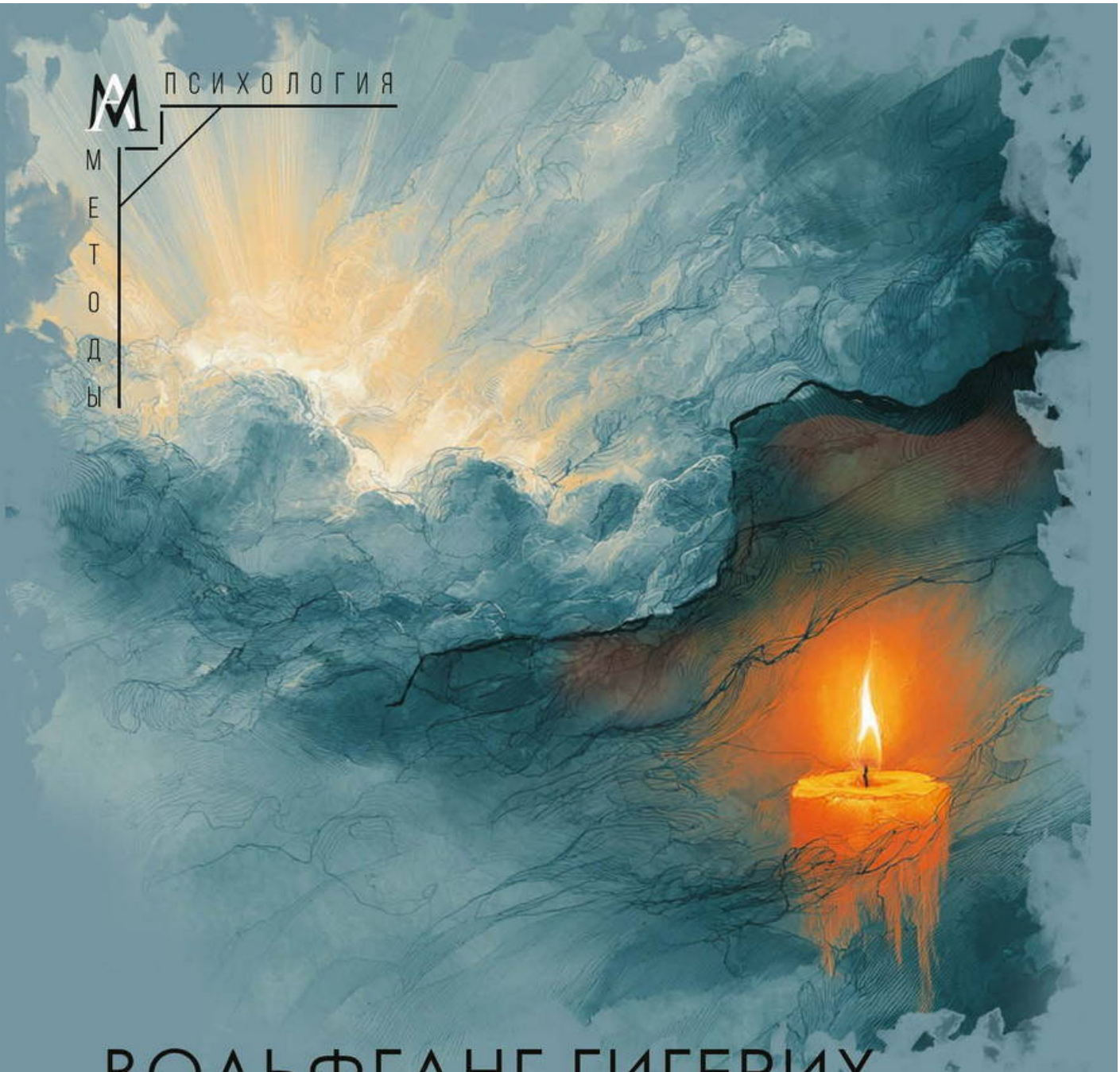
ПСИХОЛОГИЯ

МЕТОДЫ



ВОЛЬФГАНГ ГИГЕРИХ
ГРЕГ МОГЕНСОН

ЮНГИАНСКИЙ АНАЛИЗ

ПОСЛЕ СМЕРТИ БОГА

Методы психологии

Вольфганг Гигерих

Юнгианский анализ после смерти Бога

«АЛЬМА МАТЕР»

2020, 2021

УДК 159.964:291.12/13
ББК 88.1стд1-736+86.201

Гигерих В.

Юнгианский анализ после смерти Бога / В. Гигерих — «АЛЬМА МАТЕР», 2020, 2021 — (Методы психологии)

ISBN 978-5-00264-033-1

Книга посвящена важнейшему для психоаналитической практики вопросу - как в эпоху постсекулярности религиозные убеждения влияют на терапевтический процесс. Юнг считал поиск Божественного одним из высших проявлений человеческой души. Впрочем, пытаясь интегрировать духовный опыт в свое учение о бессознательном, Юнг - как показывают авторы - не избежал путаницы, что закономерно отразилось на всем последующем развитии аналитической психологии. Книга будет полезна как психоаналитикам, так и психотерапевтам других школ, а также религиоведам, культурологам, философам и всем, кто интересуется тайнами души человека. В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

УДК 159.964:291.12/13
ББК 88.1стд1-736+86.201

ISBN 978-5-00264-033-1

© Гигерих В., 2020, 2021
© АЛЬМА МАТЕР, 2020, 2021

Содержание

Предисловие переводчика 6
Грег Могенсон 8
Часть 1 8
Вопрос о Боге 8
Психологизируя Бога 9
Психология вместо религии? 11
Переворачивая отношение 13
Малодушная застенчивость 15
Caveat redemptor 16
Часть 2 17
«Бог не должен умереть!» – или должен? Придется? 17
Конец ознакомительного фрагмента. 19

Вольфганг Гигерих, Грег Могенсон
Юнгианский анализ после смерти Бога

© Giegerich W., «God must not die!», 2020
© Mogenson G., «Jungian analysis post mortem dei», 2021
© Фролов В. И., составление, перевод, 2026
© Издательская группа «Альма Матер», 2026

* * *

Предисловие переводчика

Книгу, которую читатель держит в руках, можно отнести к юнгианской литературе, но в самом широком смысле. Это не практическое руководство по тем или иным аспектам аналитической психотерапии, не очередное исследование по юнгианской интерпретации сказок и мифов. Нет, авторы поставили перед собой специфическую, но очень важную задачу – понять, *как* религиозные убеждения аналитика и пациента в постсекулярном контексте должны/могут влиять на терапевтический процесс.

Две работы, входящие в настоящий том, издаются вместе впервые. Однако очерк Грега Могенсона изначально задумывался как комментарий, отклик на статью Вольфганга Гигериха. Авторы – авторитетные психологи, аналитики. В отечественных юнгианских кругах они известны по многочисленным статьям, в разное время публиковавшимся в специальных журналах. При этом исследования и работы этих авторов не укладываются в рамки того или иного течения современного постъюнгианства. Более того, их можно считать создателями собственного методологического проекта аналитической и – шире – глубинной психологии, который получил название «наука о внутреннем» (the discipline of interiority). В одном из своих капитальных трудов «Логическая жизнь души» Гигерих пишет: «Психология есть наука о внутреннем. Но это внутреннее – оно не во мне, не в тебе, не в ком-либо еще и не в глубинах чего-то, что пребывает где-то там, снаружи. Оно – в собственной (самой психологии) идее *себя*. Психологии надлежит неотступно *мыслить* о самой себе и в глубинах этой мысли отражать любой предмет, о котором идет речь»[1]. Могенсон же остроумно предлагает в этом смысле описывать психологию как «безархимедную». Потому что «внутреннее», в понимании авторов и в согласии со взглядами Юнга на методологические основы психологии, не имеет той точки опоры, о которой говорил Архимед и которая есть у естественных наук. В психологии нет объективного наблюдателя, психология – это душа, которая узнает себя[2].

Итак, именно с этих позиций авторы пытаются проанализировать сказанное и написанное Юнгом о религии и Боге. Во что верил Юнг? Был ли он религиозным человеком в традиционном смысле или провозвестником новой религии? Ставил ли четкий знак равенства между Богом и бессознательным? Самые главные мысли Юнга об этом находим в его книге «Ответ Иову» (и именно ее подробнее всего анализируют авторы): «Душа есть автономный фактор, а религиозные высказывания суть исповедания души, зиждущиеся в конечном счете на бессознательных, т. е. трансцендентальных процессах»[3]. Юнгу было важно сделать любые религиозные утверждения, а в конечном счете и религию в целом (как неотъемлемую часть человеческой культуры) предметом аналитического рассмотрения. «Искупление, в психологическом смысле, и веры, и неверия заключалось для Юнга в постницшеанском преобразовании веры в “секулярную религию”»[4], и аналитическая психология в этой трансформации призвана сыграть немаловажную роль. При этом Юнг ни в коем случае не пытался создать какой-то свой культ, собственное вероучение. В письмах к знакомым и коллегам он настаивает на том, что чувствует себя частью христианской традиции, а его деятельность вплетена в ее историческое развитие.

Стержневым понятием – как для Юнга, так и для авторов книги – оказывается богословская идея «вочеловечивания» Иисуса Христа. Что оно значило для Юнга? А что может означать в рамках психологии как «науки о внутреннем»? Возможно, именно сейчас, после «смерти

---

[1] *Giegerich W.* The Soul's Logical Life. Peter Lang, 2007. P. 97.

[2] Данная формулировка взята из личного общения с Г. Могенсоном.

[3] *Юнг К. Г.* Ответ Иову. М.: Канон+, 2006. С. 111.

[4] *Bishop P.* Jung's answer to Job: a commentary. Routledge, 2002. P. 18.

Бога», настал тот момент, когда человеку предстает родиться, наконец, «по образу и подобию» и встать на путь индивидуации, окончательно перестав уповать на все внешнее.

Вспоминается остроумная мысль В. П. Руднева: «Иисус Христос дал людям психологию»; «человек с психологией – это такой человек, для которого внешнее существует только тогда, когда оно пропущено через внутреннее»[5].

⁂

В первой работе авторские примечания даются постранично. Во второй постранично даны библиографические ссылки и примечания переводчика. Авторские примечания обозначены римскими цифрами и даны в конце. Гигерих также часто видоизменяет переводы с немецкого (в том числе из Юнга) на английский, немного меняя смысловые и логические акценты. В этих случаях сохраняется авторская помета «перевод немного мною изменен. – *В. Г.*».

[5] *Руднев В. П.* Иисус Христос и философия обыденного языка. М.: Аграф, 2013. С. 5.

Грег Могенсон
Юнгианский анализ post mortem Dei[6]

Часть 1

Лучше для вас, чтобы Я пошел; ибо, если Я не пойду, Утешитель не придет к вам; а если пойду, то пошлю Его к вам.
Ин. 16:7

Вопрос о Боге

По ходу сеансов порой случалось так, что пациенты спрашивали меня, верю ли я в Бога. Вспоминая эти случаи, я могу сформулировать определенную закономерность: это всегда происходило в самых, казалось бы, неожиданных ситуациях. Всякий раз я был удивлен, что именно этот пациент задает мне такой вопрос. За все время нашей совместной работы не было ни намека на религиозный интерес, не говоря уже о какой-либо склонности *мыслить* религиозными категориями. Напротив, сеанс за сеансом, неделя за неделей упорно шли разговоры о каких-то личных невзгодах. Расстроенный брак, завистливый коллега, очередное оскорбление или обида – как бы подробно ни обсуждались эти темы, всегда находилось, что еще сказать, и к черту всю эту трансцендентность. Так и казалось, пока однажды меня не спрашивали: «Верите ли вы в Бога?»

Учитывая знаменитый ответ К. Г. Юнга на тот же вопрос, может показаться, что любой член его артели также с готовностью отзовется утвердительно. Здесь я ссылаюсь на интервью, данное Юнгом телекомпании Би-би-си в 1959 году в рамках цикла передач «Лицом к лицу». Услышав обращенный к нему вопрос, верит ли он в Бога, 85-летний психолог смутился. Существование Бога для него не было вопросом веры. Он, как известно, ответил: «Я *знаю*. Мне не нужно верить. Я знаю»[7].

Чрезвычайно ценное утверждение. Запечатленное на пленке, оно стало частью нашего духовного наследия. При этом, если бы это интервью транслировалось сегодня, какой-нибудь Великий Инквизитор Корректности потребовал бы добавить: «Мнение, высказанное в этой программе, не отражает теоретические и практические принципы современного юнгианского анализа».

Вопрос здесь этический. Как аналитики мы обеспокоены пагубными последствиями навязывания наших убеждений пациентам. Ведь каким сомнительным предприятием был бы анализ, если бы наши пациенты на пути к собственной аутентичности должны были бы становиться такими же, как мы, верить в то же, что и мы. Но при этом в аналитической психологии существует традиция ценить откровенность со стороны аналитика. В цикле лекций, прочитанных в Тэвистокской клинике в 1935 году, Юнг говорил об этом аудитории, состоявшей в основном из фрейдистов: «Я располагаюсь напротив пациента и разговариваю с ним так, как один психически нормальный человек разговаривал бы с другим: я ничего не скрываю и реагирую свободно»[8]. Если поместить эту сугубо техническую рекомендацию в один ряд с выше-

[6] *Mogenson G.* Jungian Analysis Post Mortem Dei. Dusk Owl Books, 2021.

[7] BBC Television: Face to Face. Broadcast October 22, 1959 // McGuire W. & Hull R.F.C. (eds.). C.G. Jung Speaking: Interviews and Encounters. Princeton: Princeton University Press, 1977. P. 428.

[8] *Юнг К.Г.* Тэвистокские лекции. М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1998. С. 158.

упомянутыми словами о Боге, то возникнет вопрос: если дело не в вере, а в знании, то является ли ответ аналитика на вопрос о Боге *неким предписанием*?

Юнг, очевидно, считал, что да. В другом интервью, тоже данном в преклонном возрасте, он авторитетно заявил, что знание, основанное на религиозном опыте, является самой сутью аналитического процесса:

> Сам того не ведая, человек всегда связан с Богом. То, что некоторые люди называют инстинктом или интуицией, есть не что иное, как Бог. Бог – это тот голос внутри нас, который говорит, что делать и чего не делать. Другими словами, наша совесть. <…> Я объясняю своим пациентам, что все, что происходит с ними против их воли, есть действие некоей высшей силы. Можно называть ее Богом или дьяволом, для меня это не имеет значения, лишь бы они понимали, что это высшая сила. Бог – не что иное, как эта высшая сила в нашей жизни. Мы можем ощущать Бога каждый день[9].

Важно подчеркнуть, что данное замечание не было неким богословским утверждением. Оно касалось скорее психологического мировоззрения и аналитической позиции Юнга. Выражая свою позицию психолога в отношении реальности психики, Юнг использовал божественные эпитеты. Психологическая реальность, по его мнению, была связана с тем, что он называл «имманентно-трансцендентальным» опытом. Возникая имманентно из внутренних субъективных глубин, она в то же время может быть названа трансцендентной, поскольку наши переживания как бы нам попадаются[10]. Именно этим, назовем это «объективным» или даже «божественным» характером психической реальности, можно объяснить употребление Юнгом терминов «Бог» и «бессознательное» в качестве синонимов. Как бессознательное может быть откровением, так и Бог, по Юнгу, является «одним из наиболее существенных и непосредственных переживаний», «он существует так же реально, как кирпич, что падает на голову…»[11].

Едва ли великий психолог мог выразиться еще категоричнее. И все же внимательному читателю такие заявления отнюдь не казались столь однозначными. Ведь даже после многократного прочтения можно было задаться вопросом, является ли Бог, о котором Юнг говорил в столь осязаемых и конкретных формулировках, реальностью того же порядка, что и Бог, к которому обращаются верующие. И вот, желая понять, какова же его позиция на самом деле, многие нещадно жгли его глаголом критики. Но пламя, которым некогда пытали еретиков, теперь потухло, остались лишь тлеющие угольки. Впрочем, может, этот уголек, даже угасая, разжег новое сознание?

Психологизируя Бога

«Меня так часто спрашивали, – писал Юнг в “Ответе Иову”, – верую ли я в существование Бога, что я в какой-то мере опасаюсь, как бы меня не сочло “психологистом” большее число людей, нежели я подозревал. Как раз то, что́ люди по большей части игнорируют или не желают понять, и заставляет меня считать психику реально существующей… Бог есть несо-

---

[9] *McGuire W.* & *Hull R.F.C.* (eds.). C.G. Jung Speaking. P. 249–250.

[10] Я имею в виду следующий фрагмент: «*Я* соотносится с самостью как patiens с agens, или объект с субъектом, так как определяющие установки, исходящие от самости, являются всеобъемлющими, и потому по отношению к ним *Я* занимает подчиненное положение. Подобно бессознательному, самость есть нечто априорно наличествующее, из чего впоследствии возникает *Я*. <…> *Не я сотворяю самого себя: я скорее себе попадаюсь*» (*Юнг К.Г.* Символ превращения в мессе // Ответ Иову. С. 303).

[11] *Юнг К.Г.* Воспоминания, сновидения, размышления [далее – ВСР]. М.: АСТ; Львов: Инициатива, 1998. С. 84.

мненно психический, а не физический факт, т. е. он проявляется лишь психически, но отнюдь не физически»[12].

Знание, на которое претендовал Юнг в отношении Бога, касалось того, что можно было эмпирически узнать о душе психологу. И если, как он говорил, ему не нужно верить, потому что он *знает*, то это знание основывалось на эмпирическом исследовании человеческих идей и человеческих верований, то есть на феноменологии религиозного опыта, как личного, так и коллективного.

Что же касается использования им терминов «Бог» и «бессознательное» в качестве синонимов и отсылки к «внутреннему, трансцендентному опыту», то о том, что Юнг имел в виду, используя эти образы и ассоциации, говорит нам отрывок из гностика II века Моноима, который приводится в «Эоне»:

> Ищи его, исходя из себя, и узнай, кто завладевает всем в тебе, говоря: мой бог, мой дух, мое разумение, моя душа, мое тело; и узнай, откуда приходят горе и радость, и любовь и ненависть, и бодрствование, когда ты его не хочешь, и сон, хотя ты его не хотел бы, и гнев, когда ты не хотел бы гневаться, и влюбленность, когда ты и не хочешь влюбляться. Если ты вблизи рассмотришь все это, то найдешь Его в себе, – Единое и Многое, подобное сей малой точке… ибо в тебе он берет происхождение и получает избавление[13].

Как древний автор этого отрывка направляет ищущего Бога к тем видам переживаний, которые современный психоаналитик отождествляет с бессознательным, так и Юнг, много веков спустя, советовал своим пациентам искать бессознательное за символикой Бога[14].

Но как и когда, почему и зачем использовать то один, то другой из этих взаимозаменяемых терминов? Рассуждая на эту тему, Юнг объяснил, что как ученый и психолог-теоретик он «предпочитает термин “бессознательное”», потому что термин этот был «создан для научных целей» и, таким образом, «лучше подходит для беспристрастного наблюдения», чем его мифологические эквиваленты. Однако совсем другое дело, когда речь заходит о его психотерапевтической работе. В этом контексте он предпочитал говорить о «мане», «демоне» и «Боге», поскольку считал, что эти понятия способствуют более яркому взаимодействию с психикой.

> …В определенном смысле вера может быть полезнее и эффективнее наукообразной терминологии. Огромное преимущество мифологических понятий в том, что они в гораздо большей степени объективируют конкретику и соответственно делают возможной персонификацию ее. Но эмоциональное качество делает их жизнеспособными и эффективными. Любовь и ненависть, страх и благоговение выходят на сцену, поднимая конфликт до уровня драмы. «Статисты» становятся «действующими лицами». Человек как бы получает вызов и вступает в борьбу со своими роковыми обстоятельствами. Только

---

[12] *Юнг К.Г.* Ответ Иову. С. 226–227.

[13] *Юнг К.Г.* Эон. М.: АСТ, 2009. С. 255–256.

[14] Обосновывая отождествление Бога и бессознательного, Юнг прибегает к эпистемологическому стилю аргументации: «…Лишь посредством психики; 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 трансцендентальных содержаний. Однако эмпирически с достаточной степенью вероятности можно констатировать, что в бессознательном имеется архетип целостности, спонтанно манифестирующийся в сновидениях и т. д., и что некоторая не зависящая от сознательной воли тенденция состоит в том, чтобы стягивать другие архетипы к этому центру. Поэтому можно предположить, что такой архетип и сам по себе находится в некоторой центральной позиции, сближающей его с образом Бога. Это подобие только усиливается благодаря тому, что данный архетип порождает символы, от века характеризовавшие и выражавшие Божество. Такие факты обусловливают некоторое ограничение выдвинутого нами выше положения о неразличимости понятия Бога и бессознательного: образ Бога, точно выражаясь, совпадает не с бессознательным вообще, а с его определенным элементом, а именно с архетипом самости. Эмпирически мы не в состоянии отделить этот архетип от образа Бога» (*Юнг К.Г.* Ответ Иову. С. 232–233).

> тогда он достигает целостности, и только тогда может «родиться Бог», т. е. Он явится человеку в образе человека. В этом акте перевоплощения человек, т. е. «я», внутренне замещается «Богом», а «Бог» внешне уподобляется человеку в соответствии со словами Иисуса: «Видевший меня, видел Отца»[15].

Психология вместо религии?

Из процитированных мною отрывков становится ясно, почему Юнгу приходилось снова и снова отвечать на вопрос о том, является ли аналитическая психология религией. В своих ответах он, разумеется, всегда отвергал эту вполне напрашивавшуюся идею. Аналитическая психология, настаивал он, религией не является, равно как и он – религиозным вождем. Впрочем, заявления эти мало способствовали разрешению противоречий, вызванных его вольным обращением с идеей Бога.

Например, в письме к Фрейду от 1922 года один из первых перебежчиков из круга Юнга, протестантский священник и аналитик-любитель Оскар Пфистер, заявил, мол, «с замашками в духе Юнга покончено»:

> Эти высокопарные толкования, провозглашающие всякую муть духовным варевом высшего порядка и пытающиеся протащить в каждый зашоренный ум Аполлончика или Иисусика, никуда не годятся. Это гегельянство, перенесенное на психологию: все, что есть, должно быть разумным. Эту бы теорию да Богу в уши![16]

Уже в старости у Юнга произошел довольно острый обмен мнениями с Мартином Бубером. Основываясь на тщательном прочтении его текстов, великий еврейский философ обвинил Юнга в том, что тот привел к «затмению Бога», заменив концепцию внешнего божества ложной «религией чистой психической имманентности»[17]. Юнг, разумеется, мужественно защищался. Он был не из тех, кто легко отказывается от своих слов, однако в ответе Буберу ему пришлось их подбирать тщательнее.

> То, что я описал, является лишь психическим фактором, но он оказывает значительное влияние на сознание. Благодаря своей автономии он составляет противоположность субъективному «я», поскольку является частью объективной психики. Поэтому его можно обозначить как «ты». Для меня его реальность подтверждается поистине дьявольскими деяниями нашего времени: шесть миллионов убитых евреев, бесчисленные жертвы рабских лагерей в России, а также изобретение атомной бомбы – вот лишь несколько примеров темной стороны. Но я видел и другую сторону, которую можно выразить словами «красота», «доброта», «мудрость», «благодать». Эти переживания глубин и высот человеческой природы оправдывают метафорическое использование слова «демон»[18].

Выше мы видели аргументы Юнга в пользу *терапевтических* преимуществ использования мифологических терминов и разговора на языке веры. Теперь, отстаивая частые ссылки на Бога *в научных трудах*, он поясняет, что то, на что он ссылается таким образом, «является лишь психическим фактором», но таким, который оправдывает «метафорическое употребле-

---

[15] ВСР. С. 409.

[16] *Freud S.* & *Pfister O.* Psychoanalysis and Faith: The Letters of Sigmund Freud and Oskar Pfister. London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1963. P. 86–87.

[17] *Бубер М.* Затмение Бога // Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 392.

[18] CW 18. § 1505.

ние» понятий «демон» и «Бог». Может возникнуть вопрос, не пытается ли Юнг, как говорится, подстелить соломку? Куда девался Бог, о существовании которого он знает? Продолжая говорить о Боге, Юнг теперь признает, что это такой façon de parler, полезный в психотерапии, «лишь психический фактор», метафора.

Да уж, подстелил так подстелил! Юнг, очевидно, осознал всю самонадеянность своих утверждений в отношении Бога и, желая исправить ситуацию, поспешил выразить себя в более психологически осмотрительной манере. Во всяком случае, именно такое впечатление производит ответ, который он написал корреспонденту, обратившемуся к нему после интервью «Лицом к лицу»:

> Г-н Фримен [интервьюер Би-би-си] в свойственной ему манере задал мне вопрос, на который вы намекаете, несколько неожиданным образом, так что я был озадачен и вынужден [был] сказать то, что пришло мне в голову. Но когда ответ слетал с моих уст, я понимал, что произношу нечто противоречивое, озадачивающее и даже двусмысленное. Поэтому я ожидал писем, подобных вашему. Заметьте, я не сказал: «Бог есть». Я сказал: «Мне не нужно верить в Бога, я знаю». И это не означает, что я знаю некоего определенного бога (Зевса, Яхве, Аллаха, Бога Троицы и т. д.), однако я знаю, что регулярно сталкиваюсь с фактором, который неизвестен нам сам по себе и который я называю «Богом» in consensu omnium (quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditur)[19].

В этом отрывке Юнг в некотором смысле отказывается от своего спорного утверждения о Боге. Озадаченный стремительностью интервьюера, он сказал первое, что пришло ему в голову. Таким образом, его ответ не был хорошо обдуман. То была скорее реакция на одно из слов-стимулов – прямо как в экспериментах со словесными ассоциациями, которые он использовал для выявления комплексов[20]. Но если в данном конкретном случае это, безусловно, было так, то что мы можем сказать о других случаях, когда Юнг говорил то же самое?

Интервью, данное в 1955 году, которое Юнг прочитал и одобрил для публикации в лондонской газете «Дейли Мейл», заканчивалось такими словами: «Все, что я узнавал, шаг за шагом приводило меня к непоколебимому убеждению в существовании Бога. Я верю только в то, что знаю. А знание исключает веру. Поэтому я не принимаю Его существование на веру – я знаю, что Он существует»[21]. И снова, как и в интервью «Лицом к лицу», Юнг высказывается категорично. Однако и в этом случае он не ограничивается психологическим размежеванием между верой и знанием и сводит все к психическим факторам; более того, он провозглашает *существование* Бога!

---

[19] Letters of C.G. Jung: Vol. 2, 1951–1961. Routledge, 1976. P. 525, to M. Leonard, 5 Dec. 1959.

[20] В дополнение к этому стоит отметить, что вся концепция Юнга о Боге, похоже, перекликается с его исследованием ассоциативных экспериментов и его концепцией комплекса. В строках, следующих непосредственно за теми, которые мы здесь обсуждаем, он продолжает: «Я помню о Нем, я взываю к Нему, когда произношу Его имя, когда меня охватывает гнев или страх, когда я невольно говорю: “О, Боже”. Это происходит, когда я встречаю кого-то или что-то сильнее себя. Это подходящее название для всех непреодолимых эмоций в моей психической системе, подчиняющих себе мою сознательную волю и устанавливающих контроль надо мной. Этим именем я обозначаю все, что безжалостно и безрассудно пересекает путь моей воли, все, что вмешивается в мои субъективные взгляды, планы и намерения и меняет ход моей жизни к лучшему или худшему» (Letters 2. P. 525, to M. Leonard, 5 Dec. 1959). А вот слова из статьи 1906 года «Психопатологическое значение ассоциативного эксперимента», где Юнг утверждает: «Случающееся в повседневной жизни – это и есть ассоциативные эксперименты, только в большом масштабе; все, что вокруг нас, – это слова-стимулы, на которые мы реагируем…» (CW 2. § 895). Исходя из этого, можно утверждать, что юнговская концепция Бога была чрезмерно детерминирована его концепцией комплекса. Хотя можно говорить о Боге-комплексе, вряд ли стоит подходить к понятию или концепции Бога так, как если бы это был комплекс. Нас в данной работе интересует не комплекс Бога, а концепция Бога, при этом у Юнга, несомненно, был такой комплекс. Аниэла Яффе пишет о том, что для десятилетнего Юнга подслушанная молитва отца-пастора, умолявшего Бога помочь ему поверить, стала травмой детства. Его более позднее различение между верой и знанием может быть частью его ответа на трагедию отца (*Jaffé A.* Was C.G. Jung A Mystic? And Other Essays. Einsiedeln: Daimon Verlag, 1989. P. 89).

[21] *McGuire W. & Hull R.F.C.* (eds.). C.G. Jung Speaking. P. 251.

Что же мы видим? В обычном феноменологическом/эмпирическом понимании Юнга познание Бога означает постижение смысла любого образа Бога, даже если это будет образ или идея смерти Бога. Но вот он делает онтологическое утверждение. Он говорит о существовании Бога: «Я знаю, что Он существует».

Казалось бы, этими словами позиция Юнга в отношении реально существующего Божества выражена недвусмысленно, и теисты во всем мире могут просто принять его за своего. Однако это ошибочное впечатление, возникающее, как мне кажется, из предположения, что смысл его высказывания такой же, как если бы оно было произнесено из чьих-то еще уст. На самом деле Юнг имеет в виду совсем другое. И чтобы понять его, мы должны суметь соотнести его заявление о том, что он «был приведен к непоколебимому убеждению в существовании Бога», со многими другими, которые противоречат ему, например с предупреждением, которое он сделал по другому поводу: «Было бы ошибкой расценивать мои наблюдения как попытку доказательства бытия Бога. Эти наблюдения доказывают только существование архетипического образа Божества – с точки зрения психологии мы больше ничего не можем утверждать о Боге»[22].

Выстроить этот круг – дело очень непростое. Читая то одно, то другое высказывание Юнга, можно почувствовать, что сталкиваешься с непоследовательностью или даже противоречием. Тем не менее читать дальше хочется. Ведь непоследовательность и противоречие – не только признаки заблуждения и ошибки, они также могут предвещать рождение новой истины. Так, вероятно, было и в случае с Юнгом. Взятые вместе, его непоследовательные и противоречивые заявления были провозглашением нового понимания Бога (хотя, возможно, уже и не стоит называть его так): coincidentia oppositorum самой психологии в высшем проявлении юнговского представления о ней[23].

Переворачивая отношение

На предшествующих страницах была рассмотрена небольшая, но репрезентативная выборка высказываний Юнга в контексте вопросов о религиозных убеждениях. Вслед за этим мы выдвинули тезис, согласно которому Юнгу как психологу приходилось сталкиваться с подобными вопросами не потому, что его аналитическая психология была религией, а потому, что психология в его понимании является правопреемницей религии. Если немного расширить это положение, то можно также сказать, что Юнг не был сначала психологом, который затем переступил границы своей профессии, чтобы занять особую позицию в богословских вопросах. Скорее наоборот: именно внутренняя потребность снова и снова решать вопрос о Боге породила в нем психологическую чуткость.

В подтверждение этого на ум приходят разные его высказывания. Здесь я приведу только два, из работы «Об архетипах коллективного бессознательного». На вопросы «Почему психология является самой молодой опытной наукой? Почему бессознательное не было уже давно открыто, а его сокровища представали только в виде вечных образов?» Юнг отвечает: «Именно потому, что для всего душевного у нас имеются религиозные формулы, причем намного более прекрасные и всеохватывающие, чем непосредственный опыт» [24]. Развивая эту мысль далее в этой же работе, он объясняет, что «беспримерное обеднение [религиозной] символики» при-

---

[22] *Юнг К.Г.* Психология и религия // Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. С. 171. Ср. также: *Юнг К.Г.* Mysterium Coniunctionis. М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. С. 584.

[23] Конечно, это так: многие нестыковки у Юнга можно объяснить тем, что он по-разному выражал свои мысли для разных аудиторий. Однако это не избавляет нас от необходимости воспринимать различные его высказывания в свете друг друга. Для того чтобы сказать то, что он хотел сказать, Юнгу нужна была широкая и разнородная аудитория. Таким образом, каждое высказывание можно рассматривать как опосредующий, дифференцирующий, индивидуализирующий момент единой позиции или концепции.

[24] *Юнг К.Г.* Об архетипах коллективного бессознательного // Архетип и символ. С. 100–101.

вело к тому, что «боги стали открываться как психические факторы, а именно как архетипы коллективного бессознательного»:

> С тех пор как звезды пали с небес и поблекли наши высшие символы, сокровенная жизнь пребывает в бессознательном. Поэтому сегодня мы имеем психологию и говорим о бессознательном. Все это было и является излишним для тех времен и культурных форм, которые обладают символами. Тогда это символы горнего духа, и дух тогда пребывает свыше. Людям тех времен попытки вживаться в бессознательное или стремление его исследовать показались бы безумным или бессмысленным предприятием. Для них в бессознательном не было ничего, кроме спокойного и ничем не затронутого господства природы. Но наше бессознательное скрывает живую воду, то есть ставший природой дух[25].

Истоки психологии, согласно этим фрагментам Юнга, лежат в упадке предшествовавших ей религий. Столкнувшись друг с другом различными способами, которые сделала возможными современность, мировые религии вступили в противоречие или, по крайней мере, релятивизировали друг друга. Ни одна из них больше не могла просто принимать универсальность своих символов как должное. В дело вступили сравнение и сомнение. И все же в результате этого взаимоотрицания был получен положительный результат. По мере того, как становилось понятным то, что объединяло различные религии, сознание выходило на уровень более высокой сложности, чем уровень отдельных верований, от которых оно оттолкнулось. Именно это, по крайней мере, произошло с самим Юнгом, который, по его собственному признанию, придал религиозным истинам новый вид в форме того, что он называл архетипами коллективного бессознательного.

Но как быть с христианством? Да, Юнг интересовался тем, что можно узнать о психике в рамках сравнительного религиоведения, но христианство имело для него особое значение как непосредственный предшественник современной психологии в целом и его аналитической психологии в частности. Можно даже утверждать, что более широкий интерес к сравнительной религии напоминал христианскую историю. Ведомые звездой Христа, волхвы с Востока отправились из далеких стран в Вифлеем, чтобы преподнести дары Младенцу Иисусу. Точно так же Юнг, с его выходящей за пределы культуры и религии концепцией коллективного бессознательного, следовал за уже едва видимой звездой к самому экуменическому из всех вертепов, где было суждено родиться психологии[26].

Я говорю о звезде «едва видимой», потому что, по мнению Юнга, «по мере начавшегося ослабления интенсивности христианской идеи, оно [символотворчество] вновь будет оживать»[27]. Более не огражденный от актуальности истины нашей жизни культурным посредничеством, которое обеспечивала христианская вера во время своего расцвета, человек подвергается настоящему натиску непосредственных переживаний, о чем свидетельствуют стигматы его симптоматического страдания. Опираясь на христианские идеи, Юнг рассматривал этот опыт, это страдание как постхристианское излияние Святого Духа. Переполняясь, символы христианства становились метафорами, симптомами и даже психологическими понятиями.

Примеров тому множество. В отношении работы с пациентами в кабинете Юнг заявлял: «Анализ должен высвободить переживание, которое захватывает нас или нисходит на нас свыше, переживание, которое имеет субстанцию и тело, как то, что происходило с древними.

---

[25] *Юнг К.Г.* Об архетипах коллективного бессознательного. С. 113–114.

[26] Более полное изложение этой темы см. в моей книге: The Dove in the Consulting Room: Hysteria and the Anima in Bollas and Jung (Hove & New York: Brunner-Routledge, 2003).

[27] *Юнг К.Г.* Об энергетике души. М.: Академический проект, 2013. С. 100.

Если бы я хотел как-то символизировать этот процесс, то выбрал бы Благовещение»[28]. Продолжая аналогию, он и в других случаях пишет о воплотившемся Христе как о модели процесса индивидуации человека: «Драма архетипической жизни Христа в символических образах описывает события в сознательной и выходящей за пределы сознания жизни человека, которого преображает его высшее предназначение»[29]. Еще одна важная отсылка – Пятидесятница. В соответствии со своим мнением о том, что психология сама является своего рода мифом, поскольку в основе ее теорий лежат те же архетипы, что и в основе религии, Юнг утверждает: «Продолжению мифа мог бы послужить тот эпизод в Писании, когда Святой Дух нисходит на апостолов [в день Пятидесятницы], превращая их тем самым в сынов Божьих…»[30]. И, разумеется, в этой связи следует отметить упоминание Иисусом Параклета-Утешителя. Обращаясь к ученикам на Тайной вечере, Иисус заверил их в том, что это хорошо, что Он идет на смерть, ибо только с Его уходом Его духовная форма может поселиться в них и стать им известной (Ин. 16:7). Перенося эти слова Иисуса об Утешителе в психологию, Юнг отождествляет действие этой фигуры со спонтанным проявлением бессознательного в современном человеке, то есть с вышеупомянутым «возобновлением индивидуального символотворчества», возникающего во времена упадка религиозного символизма:

> Христианин – морально страждущий человек, который, несмотря на то что потенциально он спасен, в страдании своем нуждается в утешителе, в Параклете. Человек не может преодолеть конфликт, опираясь на собственные силы: в конце концов, это не он его изобрел. Ему приходится полагаться на божественное утешение и умиротворение, т. е. на спонтанное откровение того духа, который не повинуется человеческой воле, но приходит и уходит тогда, когда этого хочется ему. 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[31].

Малодушная застенчивость

В вышеприведенных рассуждениях мы говорили о духе аналитической психологии с точки зрения тех ответов, которые Юнг давал на вопрос о вере в Бога. При этом, однако, нельзя забывать о том, с чего мы начали, – о ситуации, в которой я сам оказался адресатом вопроса «Верите ли вы в Бога?». И я постоянно держу это в голове. Но, как и в тех ситуациях, так и сейчас, на страницах этой работы, мысли и ассоциации возникали столь же спонтанно, как и в те бесконечные минуты, когда вопросы моих пациентов повисали в воздухе.

Я, разумеется, знаю, что не обязан отвечать – ни тогда, ни сейчас. Более того, предполагаю, что мои пациенты уже знают, что я как аналитик, скорее всего, отвечать не стану. Но давление все равно присутствует. Вопрос задан, и на него ожидается ответ. Если не правила анализа, то обычный человеческий этикет возлагает на меня ответственность.

И все же, как бы мне ни хотелось быть любезным, определенная настороженность превалирует. Я подозреваю, что отчасти это связано с обилием раздоров, расколов и распрей, которыми полнится история религии. Из-за споров о Боге было пролито больше крови, чем по любому другому поводу. Не наговорю ли и я лишнего перед лицом той малой инквизиции, что застала меня врасплох? Тут и приходит малодушная застенчивость. Я про себя думаю о

---

[28] *McGuire W.* (ed.). C.G. Jung, Notes of the Seminar Given in 1925. Princeton: Princeton University Press, 1989. P. 111.

[29] *Юнг К.Г.* Попытка психологического истолкования догмата о Троице // Ответ Иову. С. 58.

[30] ВСР. С. 404.

[31] *Юнг К.Г.* Попытка психологического истолкования догмата о Троице. С. 79.

том, насколько, вероятно, неточным и сложным выйдет мой ответ, пусть и на такой вопрос, на который я, будучи юнгианским аналитиком, вроде как мог бы дать искренний и утвердительный ответ. Но, верный тому, чему меня учили (по меньшей мере), я ответа не даю. Ибо какой толк пациенту от моей веры? А какая польза мне от веры Юнга? Если Бога и можно отыскать, то уж во всяком случае каждый это делает сам. «Твой Бог есть только у тебя»[32], – пишет Юнг в «Красной книге».

Caveat redemptor

Впрочем, подождите! Неужели этого достаточно? Перебрасываясь вопросами как волан-чиком или горячей картошкой, не урезали ли мы изначальный вопрос? Проблема здесь не в идее поиска себя. Все верно, каждый должен найти свое. Но проблема скорее в том, должно ли это «свое» иметь форму Бога. Просматривая написанное мною, я замечаю, что в моем последнем рассуждении прослеживается теистический уклон. Если отбросить вопрос «Верите ли вы в Бога?», то соображения, с помощью которых я освободил себя от необходимости отвечать, просто предполагают (говоря словами, которые Юнг начертал над дверью в доме в Кюснахте), что «призванный или непризванный Бог да пребудет здесь». Другой вариант, т. е. тот факт, что может существовать атеистический, не-теистический или пост-теистический ответ, даже не рассматривается. Возможно, в свете этого и в интересах восстановления изначальной широты вопроса его адресатом должен быть уже не аналитик или пациент, а сама психология. Назовем в таком случае рассматриваемую проблему собственным вопросом «души», и тогда задача будет заключаться в том, чтобы (учитывая укорененность аналитической психологии в религиозном чувстве) рассмотреть, возможен ли юнгианский анализ in absentia dei[33], или, предвосхищая то, что будет описано ниже во второй и третьей частях, возможен ли он post mortem dei[34].

[32] *Jung C.G.* The Red Book: Liber Novus / Ed. by S. Shamdasani. New York & London, W.W. Norton & Company, 2009. P. 329.

[33] В отсутствие Бога (*лат.*). – *Прим. пер.*

[34] После смерти Бога (*лат.*). – *Прим. пер.*

Часть 2

[Мы подошли] к решению великой задачи – новой интерпретации содержаний христианской традиции… А такое решение возможно, раз речь идет об истинах, коренящихся в глубинах души.
Юнг К. Г. «Ответ Иову»

«Бог не должен умереть!» – или должен? Придется?

И вот, наконец, мы подходим к обсуждению работы Вольфганга Гигериха «Бог не должен умереть!» (см. всю работу со с. 97 наст. изд.). Как бы отзываясь на его мысли, я хотел бы показать, насколько они актуальны и важны для того, о чем мы говорили в первой части.

Юнг, как мы уже отмечали, считал Бога краеугольным камнем в понимании того, что он подразумевал под душой, пусть даже религии в целом «в могучих образах отражают все обилие психических проблем»[35]. Кроме того, его психология индивидуации и Самости строилась на основе его интерпретации христианства. Обращаясь к сновидениям и другим имманентно трансцендентным психическим явлениям, аналитический процесс, по его мнению, должен был «*следовать воображением за мифом*, придавая ему современное облачение»[36]. Переходя к работе Гигериха, прежде всего следует отметить, насколько метко выбрано название – «Бог не должен умереть!». Оно подводит черту под этой, назовем ее юнговской, теистической концепцией психологии. Юнг, как Гигерих уже отмечал[37], хотел «ситуации, в которой то [что ранее было опосредовано христианским символизмом] снова стало бы истинным…»[38]. Он хотел, иными словами, чтобы то, что он называл «символической жизнью», оставалось возможным даже после упадка коллективного символизма. Реализация этого желания, однако, была далеко не простой. Осознав само сознание, современный человек был отделен этим осознанием от того, что называют веком веры. Если раньше существование Бога было почти всеобщим убеждением, в XIX и XX веках стало возможным и даже модным спорить и сомневаться. Юнг, конечно же, знал, на каких позициях он стоит в этом вопросе. С самого детства он считал Бога одним из наиболее достоверных переживаний[39]. Однако как зрелый психолог и человек своего времени он должен был считаться и с тем фактом, что сознание достигло своей нынешней стадии развития во многом благодаря отрицанию Бога. В этом и заключалось то напряжение, в котором проходила работа всей его жизни. Не имея возможности вернуться в качестве верующего к символизму христианства (поскольку он «[знал] о нем слишком много»), Юнг стремился вместо этого создать «новую форму» для удовлетворения прежних потребностей[40]. Этой формой, как мы уже указывали, была психология, или, если быть более точным, *психология бессознательного*.

Проще говоря, концепция бессознательного дала Юнгу возможность противостоять атеизму Ницше. Бог, которого Ницше объявил мертвым и который становился все менее и менее важным в сознательной жизни современников Юнга, по мнению последнего, все еще оставался неоспоримой реальностью – наряду с пантеоном других богов – в царстве бессознательного.

---

[35] *Юнг К.Г.* Состояние психотерапии сегодня // Цивилизация в переходное время. М.: АСТ, 2023. С. 212.

[36] *Юнг К.Г.* Психология архетипа младенца // Душа и миф: шесть архетипов. М.; К.: Совершенство; Port-Royal, 1997. С. 96.

[37] *Giegerich W.* The End of Meaning and the Birth of Man: An Essay about the State Reached in the History of Consciousness and an Analysis of C.G. Jung's Psychology Project // Journal of Jungian Theory and Practice. 2004. Vol. 6. № 1. P. 38.

[38] CW 18. § 632.

[39] ВСР. С. 84.

[40] CW 18. § 632.

И снова, как мы уже отмечали, это был случай падающих звезд, или, как выразился отец Виктор Уайт в своей книге «Бог и бессознательное», «новой болезни бессознательной религии, которая становится эпидемией, когда у человека отнимают его богов»[41]. Находя в аналитической психологии поддержку своему делу в век секуляризма, доминиканец Уайт, издававший свои работы с одобрения церкви, цитировал Юнга: «…Всякий раз, когда Дух Божий исключается из поля зрения человека, его место занимает нечто из бессознательного»; «Боги стали болезнями; не Зевс, а солнечное сплетение теперь правит Олимпом»; «Когда Бога не признают, возникают эгоистические желания, а из этого эгоизма развиваются болезни».

Но есть ли другой эгоизм (а вместе с ним и другая болезнь)? Эгоизм, который не отрицает Бога или не признает Его, но упрямо настаивает на Нем? В обсуждаемой здесь работе Гигерих утверждает, что да, и выдвигает Юнга в качестве яркого примера. Ориентиром для его анализа служат обращения Юнга к Богу, а также некоторые особенности его интерпретации христианства. Юнг, как показывает Гигерих, настолько настаивает на психологии Бога, что ради этого готов облачиться в мантию мифотворца. Выступая против таких вещей, как очевидная жестокость Яхве по отношению к Иову, жертва Христа по приказу любящего Отца, божественный и полубожественный статус Иисуса и Марии, которые, по его мнению, ставят под сомнение само воплощение, Юнг предлагает то, что Гигерих называет «сверхмифом». И внутри него бессознательный и этически ущербный иудео-христианский Бог становится сознательным и искупленным в целостности, которую индивиды могут достичь в результате процесса своей индивидуации.

[41] *White V.* God and the Unconscious: An Encounter between Psychology and Religion. London & Glasgow: Fontana Books, 1960. P. 43.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, купив полную легальную версию на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.