
НЕПРЕДСКАЗУЕМОЕ

С.А. Авалян

ГЛУБИНЫ ПОДСОЗНАНИЯ И РЕЛИГИЯ

***Аннотация:** что общего между молитвой и психоаналитическим сеансом? Верующий обращается к Богу, пациент возлагает надежды на психотерапевта. Религия покоится на откровении. Врач-эмпирик имеет дело с житейскими фактами. Теолог устремляется к вечным истинам. Практикующий целитель довольствуется кристаллизацией психологического опыта. Религия свято сохраняет собственную духовность. Психоаналитик врывается в божественные владения с намерением сорвать с них покров божественности. Статья посвящена анализу психоаналитических религиозных концепций.*

***Ключевые слова:** психология, философия, психоанализ, религия, персонализм, гуманизм, ересь, вероисповедание, Бог, культура.*

Можно полагать, что нет ничего более далекого друг от друга, нежели религия и психоанализ. Однако видные представители модного философского направления, эксперты психотерапевтической практики так не считали. Они пытались сблизить эти феномены между собой. Уже З. Фрейд стремился распространить свой метод на познание различных общественных явлений, например, культуры, нравственности. Остались верны этой традиции К.-Г. Юнг и Э. Фромм.

Психоаналитики хотели проникнуть в тайны религии, дать ей сугубо психоаналитическое объяснение. Поэтому они, естественно, задумывались над проблемой происхождения религии. Однако они не ограничивались этой темой. Вполне логично рождались и другие вопросы. Например, какова вообще связь между психотерапией и теологией. Как соотносятся между собой религия и миф? Могут ли религиозные тексты обогатить психоанализ? Родилась и еще одна дерзкая мысль: не способен ли психоанализ изменить судьбы религии?

Изучая отправление верующими религиозных обрядов, австрийский психиатр связывал их с неврозами навязчивости. Эту мысль он высказал в работе «Навязчивые действия и религиозные обряды» (1907). Хотя, по его мнению, эти феномены мало похожи друг на друга, в их основе лежит, как считал Фрейд, подавление бессознательных влечений человека. И в том и в другом случае (вспомним сексуальный подтекст работы Мейстера Экхарта «Сильна как смерть») индивид пытается обуздать собственные сексуальные влечения. Нет ли здесь аналогии? Нельзя ли определить «невроз как инди-

видуальную религиозность, религию как всеобщий невроз навязчивых состояний»¹.

Фрейд усматривал здесь, разумеется, не только аналогию, но и разницу. Он писал: «Важнейшее сходство состояло бы в лежащем в основе факте воздержания от удовлетворения природных страстей, существеннейшая разница — в природе этих страстей, которые при неврозе исключительно сексуального происхождения, в религии — эгоистического»².

Трудно сказать, что натолкнуло Фрейда на исходный вывод. Ведь сама по себе навязчивость, то есть обостренная привычка к чему-то, характеризует многие психические процессы, не обязательно связанные с верой. Многие психические механизмы постоянны и поэтому могут оцениваться как стойкие, параноидально привычные. Скажем, типология характеров, которые впоследствии разрабатывал Фрейд и его ученики, также обнаруживала проявления навязчивости. Но здесь мысль австрийского психиатра сразу была направлена в сторону феномена религиозности.

Что общего между молитвой и психоаналитическим сеансом? Верующий обращается к Богу, пациент возлагает надежды на психотерапевта. Религия покоится на откровении. Врач-эмпирик имеет дело с житейскими фактами. Теолог устремляется к вечным истинам. Практикующий целитель довольствуется кристаллизацией психологического опыта. Религия свято хранит собственную духовность. Психоаналитик врывается в священные владения с намерением сорвать

¹ Фрейд З. Навязчивые действия и религиозные обряды // Фрейд З. Психологические этюды. М., 1912. С. 15.

² Там же. С. 15.

с них покров божественности. Можно, конечно, предположить, что нет ничего более далекого друг от друга, нежели религия и психоанализ.

Однако ни Фрейд, ни Юнг, ни Фромм так не считали. Они пытались приблизить эти феномены друг к другу. Уже Фрейд стремился распространить свой метод на познание различных общественных явлений, например культуры, нравственности. Наиболее полно взгляды Фрейда на религию отражены в работах «Навязчивые действия и религиозные обряды» (1907), «Тотем и табу» (1913), «Будущность одной иллюзии» (1927), «Неудовлетворенность культурой» (1930), «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1938).

Фрейд начинал свой анализ религиозных верований с аналогий между неврозами и церковными ритуалами. Тремя китами, которые поддерживали построения Фрейда, явились уподобления психики первобытного человека и ребенка, ребенка и невротика, невротика и первобытного человека. Он проводил параллели между невротическими страхами (фобиями), страхами ребенка и тотемистической религией, в которой поклоняются какому-нибудь животному. Религию Фрейд рассматривал, как проецированную во внешний мир психологию. Представления верующих о сверхъестественном он объяснял особенностями вытеснения бессознательных влечений человека. Религиозные верования — это стремление преодолеть чувственный мир посредством мира желаний.

Еще в начале XIX века в работе «Психопатология обыденной жизни» (1901) Фрейд писал: «Различие между смещениями, происходящими у параноика и суеверного человека, не так велико, как это кажется на первый взгляд»³. Нетрудно заметить, что сходство здесь совершенно внешнее. Может ли неверующий, несуетный человек стать параноиком? Есть ли основания считать, что у суеверного человека восприятие мира искажено до такой же степени, как у параноика? Эти вопросы требуют не аналогий, а содержательных экспертиз.

Однако Фрейд и десятилетиями позже не оставляет своей точки зрения. Он характеризует «вынужденный невроз как искаженную личную религию, а религию, так сказать, как универсальный вынужденный невроз»⁴. Что здесь кажется уязвимым? Религиозное сознание вовсе не всегда выглядит смятенным, тревожным, противоречивым. Назначение веры как раз в том, чтобы создать универсальную, относительно целостную картину мира. Не случайно У. Джеймс с

некоторой иронией подмечает, что было время, когда Лейбница (Г. Лейбниц (1646-1716)) могли считать основной теодицеи состояние предустановленной гармонии⁵. Иначе говоря, по мнению Фрейда, быть верующим — это означает заведомо испытывать рассогласование в психическом мире. Как это совместить, к слову, со словами В.С. Соловьева: «Только от истинной религии получает человек силы для исполнения добра»⁶.

З. Фрейд полагает, что, совершая разнообразные обряды и ритуалы, верующий как бы отрекается от своих чувственных побуждений. Однако далеко не все обряды рассчитаны на укрощение мучительной тяги к наслаждениям. Вспомним хотя бы древние мистерии, которые как раз и позволяли участникам действия реализовать свои плотские намерения. Можно сослаться также на тантризм, который, как уже подчеркивалось, обеспечивал реальное поклонение женской половой энергии. Но Фрейд разъясняет: «Часть страстей, от удовлетворения которых отказывались, приносилась в жертву Богу. Приобретенное таким образом общее благо было объявлено священным»⁷.

Итак, по мнению Фрейда, когда скрытые вождения человека не получают реализации, рождается невротическое состояние. Оно вызывает религиозность. Но с другой стороны, религия защищает верующего от невроза. Последовательно рассуждая, можно сказать, что истинно верующий уже не невротик, ибо религия взяла его под свою опеку. Развитие психологии показало, что невротические расстройства имеют многочисленные мотивы и причины. В частности, неопределенности указали на целый ряд чисто культурных факторов, которые вызывают невротические состояния. Мысль Фрейда о психологических корнях религии не является, разумеется, надуманной.

Однако она несет на себе груз тех представлений, которые были популярны в то время. Кроме того, Фрейд оказался заложником своей собственной теории. Он пытался многие социальные и культурные феномены объяснить через действие невротических механизмов. Вряд ли сегодня можно руководствоваться этими выводами. Фрейд, безусловно, обогатил психологию религии. Он показал, что можно от описания отдельных психических состояний верующего перейти к серьезным культурологическим и социальным обобщениям. Но результаты его исследований стали предметом критического рассмотрения в творчестве других видных психологов, в том числе и его сподвижников.

³ Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1990. С. 297.

⁴ Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. М., 1992. С. 141.

⁵ Джеймс У. Воля к вере. М., 1997. С. 35.

⁶ Соловьев В.С. Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1988. С. 100.

⁷ Фрейд З. Психоанализ и русская мысль. М., 1994. С. 18-19.

Немецкий философ Макс Шелер (1874-1928) отнес концепцию Фрейда к кругу отрицательных теорий человека. Понятие «вытеснения» влечений и аффектов употреблялось уже Шопенгауэром, чтобы, как он говорит, объяснить определенные «формы безумия»⁸. Основным недостатком любой разновидности этой отрицательной теории человека является то, что в ней нет и следа ответа на вопрос: что же в человеке совершает отрицание, что же отрицает волю к жизни, что вытесняет влечения и по каким различным основаниям вытесненная энергия влечения один раз становится неврозом, в другой раз сублимируется в культуросо-зидающую деятельность.

Юнг, как последователь Фрейда и его оппонент, в целом разделяет основополагающие взгляды родоначальника психоанализа на религию. Он убежден в том, что генезис религии можно объяснить через психологию. Нет таких божественных тайн, которые не открылись бы психоаналитическому методу. Священные тексты, религиозные догмы, нюансы богомольных переживаний, — все это, несомненно, можно подвергать психоаналитической экспертизе. Это отнюдь не частное занятие. В теоретической перспективе — поразительные открытия, способные изменить всю духовную оптику XX столетия.

Взгляды психоаналитиков на религию получили известное признание. Во-первых, они вполне укладывались в рамки общей секулярной тенденции, которая имеет свои истоки уже в эпоху Возрождения. В европейской культуре действительно начался длительный процесс расколдования мира. Он захватил собой несколько столетий. Люди все больше доверялись науке, которая пыталась найти иные, нерелигиозные аргументы для объяснения бытия.

Американский исследователь Даниэль Белл, в своих социологических работах отмечает: в прошлом веке никто из крупных философов, кроме, возможно, Ф. Шеллинга, не верил в то, что в будущем религия сохранит себя. Белл, разумеется, неточен. Его суждение не относится, например, к русским религиозным мыслителям, которые, напротив, исходили из представления о возвращении религиозного сознания. Однако это не меняет общей тенденции — нарастающей силы секуляризации.

Многие ученые прошлого века, не только философы, были убеждены в том, что век религии недолог. Ч. Дарвин объяснял, почему он не занимается критикой религии: чистый свет науки обнаружит изначальные тайны бытия и потеснит религию. Философы раз-

мышляли о неостановимом процессе секуляризации. На рубеже веков, когда родился психоанализ, религиозный ренессанс казался немислимым.

Другая тенденция, объясняющая почему взгляды психоаналитиков на религию получили признание, связана с укреплением гуманистического сознания. Наметившийся в философии антропологический поворот побуждал исследователей раскрывать потенциал светского гуманизма. Здесь возникла проблема, которая глубоко волновала русских религиозных мыслителей. Они сохраняли верность персоналистической традиции, то есть при осмыслении метафизических проблем исходили из идеи свободного человека.

Однако последовательное развитие этой мысли, утверждающей автономность и независимость человека, в конечном счете подрывала идею Бога. Если человек, определяя стратегию жизненного поведения, ориентируется только на собственные мысли и волевые порывы, это приводит к отпадению от Бога. Персоналистическая традиция вырождается в откровенный индивидуализм. Индивид перестает быть личностью, ибо идея личности неизменно сопряжена с глубинным освоением общечеловеческого опыта, с устремлением к надличностному началу.

Русские философы, например В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, отказались от беспредельного вознесения человека. Н.А. Бердяев даже объявил гуманизм ересью. Он утверждал, что личность перестает быть ею, если она ищет мотивы поведения в себе самой, отвергая Бога. Напротив, только причастность к надличностному рождает универсальность личности, раскрывает ее истинное предназначение. Русская религиозная философия, возвышая человека, устанавливала его пределы...

В психоанализе утвердилась иная тенденция. Когда религия мешала культу человека, приверженцы данного направления отвергали религиозные догмы или стремились их перетолковать. Приведу впечатляющую иллюстрацию из работ Э. Фромма. Вот он обращается к идее первородного греха. В классическом иудаистском и христианском теологическом учении — грех, по существу, отождествляется с неповиновением воле божьей. Это с очевидностью явствует из распространенного представления о первородном грехе как о неповиновении Адама. В отличие от христианской традиции, иудаизм считает неповиновение Адама не «первородным» грехом, наследуемым всеми его потомками, а лишь первым грехом, совершенно не обязательно распространяющимся на его потомков.

Гуманистическая философия Фромма вступает в резкое противоречие с этой религиозной догмой. Ведь

⁸ Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер Макс. Избранные произведения. М., 1994. С. 167.

он пестует некий идеал человека, свободного, независимого, спонтанно реализующего свой потенциал. Но если следовать догме о грехе, образ уникального человека сразу разрушается. Рождается авторитарный характер. Напомню, что Фромм называет авторитарным такого человека, который подчиняется внешнему диктату. Авторитарный характер — злое порождение современной цивилизации.

Но тут-то и обнаруживается, что священные тексты не знают никакого иного образа человека, кроме авторитарного. Неповиновение воле Божьей — какой бы она ни была — есть грех. Это и неудивительно, если учесть, что образ Бога в этой части Библии представлен как непререкаемый авторитет, созданный по образу и подобию восточного Царя Царей. Таким образом получается, что в традиционном теологическом и житейском смысле грех — это понятие, принадлежащее авторитарной структуре.

Как поступить психоаналитику, если он обнаруживает, что религия сразу, с первых собственных установлений разрушает последовательно продуманное гуманистическое сознание? Современные светские мыслители, тяготеющие к атеизму, нередко ссылаются на то, что такие крупные исследователи XX в., как З. Фрейд, К. Юнг, Э. Фромм, Б. Рассел, выражали неудовлетворенность религиозной картиной мира, искали светские нравственные опоры в обосновании жизнеутверждающего мироощущения.

Изучение текстов Юнга, показывает, что классики психоанализа, вовсе не были обыкновенными безбожниками, повергающими религию. Они в целом относились к религиозной духовной традиции с пиететом. Речь шла лишь о том, чтобы высветлить истину, которая заключена в самом рождении религии как феномена, в природе религиозного переживания.

Когда Юнг или Фромм стремятся создать безрелигиозный гуманизм, это подсказано нравственными исканиями ученых, готовностью следовать исследовательским целям, а вовсе не желанием покрушить религию. Поэтому, скажем, когда идея универсального свободного человека не совмещается с религиозной догмой, психоаналитики вовсе не призывают отказать от божественных установлений, они ищут человеческий смысл в том, что закрепляют в сознании людей древние книги.

Фромм, в частности, склоняется к неавторитарной концепции греха. Он вчитывается в Фому Аквинского и обнаруживает, что концепция власти, неповиновения и греха носит здесь гуманистический характер. Грех понимается не как неповиновение иррациональной власти, а как нарушение благоденствия человека.

Чтобы правильно понять позицию Фомы Аквинского, разъясняет Фромм, надо учесть, что для него человеческое благо не определяется ни произвольными, чисто субъективными желаниями, ни инстинктивными («естественными», если воспользоваться термином стоиков) желаниями, ни волей божьей. Оно определяется нашим рациональным пониманием человеческой природы и норм, вытекающих из этой природы и способствующих нашему оптимальному развитию и благополучию.

Итак, между психотерапией и теологией существуют связующие нити. Они просто не могут игнорировать друг друга. Разумеется, эти сферы духовной жизни несовместимы. Но они соприкасаются и стимулируют друг друга. Психотерапевт, как замечает Юнг, не может лечить, если он не будет принимать в расчет существование религиозных систем исцеления. Но и теолог не может проявить равнодушие к опыту медицинской психологии.

Что же такое теология? Это, понятное дело, богословие учение о Боге. Греки первоначально называли теологами авторов теогонии, то есть рассказов о рождении богов. Размышляя о природе теологии, Юнг ставит множество метафизических, познавательных проблем. Вот, скажем, идея Бога. Бог — это высшая ценность религиозной веры, рассматриваемая всегда более или менее как личность. Считается сущностью, наделенной «сверхъестественными», то есть необыкновенными свойствами и силами. В самом широком смысле — сущность, наделенная всеми совершенствами. В понятие совершенства верят и преклоняются перед ним как сущим.

Можно ли утверждать, что религия несет в себе свет истины? Если стоять на религиозной почве, то такой вопрос порождает только один ответ. Да, только религия и знает подлинную истину. Ведь она возвещает знание, полученное от Бога. Однако Юнг — не религиозный мыслитель. Он рассуждает от имени науки. Но это и приводит его к смещению жанров. Он заведомо игнорирует специфику божественного знания и подходит к религии как исследователь-эмпирик.

Теология анализируется им как специфическая сфера духовной жизни. Не более того. Только в таком контексте рождается вопрос Юнга: откровений много, но где доказательства? Но разве можно представить земные аргументы в пользу божественного откровения? То, что сообщил Бог, непререкаемо. Религиозная догма может расходиться со здравым смыслом, теоретическим постижением. Но ведь это проявление Высшего Существа в земном мире, чтобы сообщить более или менее полную истину о себе и о том, что Оно от нас требует. Это обнаружение, раскрытие истины,

самовыявление Бога, божественного духа. Откровение, в отличие от познания, свободно от заблуждения. Оно доступно немногим, и то в редчайшие минуты. Это относится к авторам Библии, Моисею, Христу.

Употребляя понятие «Бог», теолог, естественно, полагает, что речь идет о метафизическом абсолюте. Ход мысли К. Юнга принципиально иное. Он пытается показать, как люди от кристаллизации личного, глубоко индивидуального и уникального, переходят к обобщенной идее. Ведь Бог имеет имена — это Яхве, Аллах, Зевс, Шиву и даже какой-нибудь экзотический Вицлипуцли. Стало быть, можно показать, как рождается представление о некоей единой сущности.

В принципе здесь Юнг не высказывает ничего неожиданного для самой теологии. У первых христианских писателей, идеологами называли тех, кто защищал божественность Разума. Со времен Пьера Абеляра под теологией стали понимать научное изложение учения о Боге. В средневековой философии отличали естественное богословие от философского, или откровенного, или религиозного. Естественным богословием называли такое учение, которое можно построить исключительно при содействии разума, без участия веры.

Философская теология превращает Бога в теоретическую проблему. Людвиг Фейербах понимал под теологией психологическое исследование возникновения идеи Бога. Вот и Юнг пытается перебросить мостик от индивидуального опыта к коллективным представлениям. Напомню, что, согласно Э. Дюркгейму, поведение индивида в обществе определяется не индивидуальными причинами и факторами, а совокупностью социальных фактов, толкающих индивида на те или иные поступки.

Коллективные представления составляют в совокупности общее сознание. Но зачем Юнгу нужен Б. Дюркгейм? Автор отмечает, что персоналистическая теория Фрейда отвергала коллективные представления. Мы знаем, что огромная заслуга Юнга заключается в том, что он выдвинул идею коллективного бессознательного для обозначения той части психики, которая содержит воспоминания и импульсы, не осознаваемые индивидом.

Что такое невроз? Это, согласно Юнгу, разрыв с социальным окружением. Близость психоанализа и теологии он усматривает в том, что психоаналитик исследует в психике индивида некие вечные прообразы. А теология, как раз, имеет дело с общезначимыми истинами. По словам Юнга, такие атрибуты Бога, как всемогущество, всеведение, вечность — не что иное, как синдромы архетипа. Для Юнга — это, как

известно, структурные элементы коллективного бессознательного, находящиеся в зародыше возможности всех психических процессов и переживаний.

Работа психоаналитика состоит в том, что он сначала устанавливает факт, потом приводит рациональные доказательства. Эмпирик исследует психические связи и повторяемость. Но ведь этимологически религия — это связь, скрепление. Religio психоаналитика состоит в установлении наблюдения и доказательстве фактов. Юнг предвосхищает здесь современную познавательную установку, которая составляет стержень актуальной теоретической парадигмы. Картина мира невозможна без человека. «Мира без наблюдателя не существует», — отмечает Юнг. Это утверждают сегодня даже физики.

Индивидуальные представления можно коллекционировать с ботанической дотошностью. Внутренний мир человека — целая вселенная. Он обусловлен психологической структурой, вероисповеданием, историческим опытом. Неудивительно поэтому, что психотерапевт имеет дело с пациентами, которые, как подмечает Юнг, могли бы жить за пять лет до Рождества Христова.

Юнг формулирует эту мысль на грани с курьезностью. Он заявляет, что в Европе и во всех цивилизованных странах проживает много варваров в людей античности. Очень много там христиан средневековья. Человек средневековья решает свои проблемы на уровне XIII века. Что ни пациент — то совершенно своеобразный мир. Но в таком случае, эмпирик не может стать теоретиком. Он просто-напросто коллекционирует несхожие психологические миры. Они не совпадают, поражая своей уникальностью.

Однако именно рассуждения о теологии позволяют Юнгу сформулировать мысль о том, что в психоанализе существует реальная возможность для инвентаризации психологических представлений, их возможной типологии. Такой основой оказывается архетип. В сознании людей обнаруживаются общие схемы, психика выносит на поверхность архетипные образы. Шизофреник демонстрирует нечто знакомое человеческой культуре. Однако он заведомо незнаком с мифологией. Первообразы — это те же общезначимые истины, которыми пользуется теология.

Архетип, миф, религиозное переживание — это, по Юнгу, разные феномены. Религиозная жизнь, поглощая всего человека, делает его эксцентричным и не похожим на всех. «Религиозное чувство» в большинстве сочинений изображается как однородное душевное состояние. В трудах по психологии и философии религии нередко встречаются попытки определить сущность религиозного чувства.

Однако религиозных чувств множество. Есть религиозная любовь, религиозный страх, религиозное чувство возвышенного, религиозная радость, религиозное спокойствие.

Религиозное высказывание — непосредственное переживание божественного начала. Этим оно и отличается от мифа. Мифы — это схемы и реликты давней жизни. Теолог о мифе не хочет и слышать. Отчего же? Именно потому, что миф утратил божественность. У эмпирика нет способов установить — является ли религиозное высказывание более «истинным», чем мифологема, ибо единственное различие между ними, с его точки зрения, заключается в степени их жизненности.

На содержание психологических состояний оказывает воздействие и культура. Она по-своему аранжирует образы. Скажем, рассуждает Юнг, человек XVIII в. пытался соотнести свои представления с разумом. Это была рационалистическая эпоха. В XX в. обозначился кризис канонического рационализма. Этот век, говоря словами Юнга, «изготовил для себя психологию». Человек современной культуры чаще обращается к внутренним состояниям, нежели к доводам рассудка. Он пытается толковать свой мир, минуя рационалистические резоны.

Фрейд, как известно, подвергал психоаналитической экспертизе художественные образы Ф. М. Достоевского. Он пытался также истолковать внутренний мир живописца через его полотна. Эту традицию продолжил Юнг. Анализируя «Потерянный рай» (1667) Джона Мильтона, Юнг подмечает, что именно фигура Сатаны является традиционным мотивом религиозно-поэтической мысли. Она в качестве мифологемы неизменно выступает на протяжении двух тысяч лет. Древние образы богов берут свое начало в переживании. Генезис мысли совсем иной. Юнг полагает, что неразвитой душе мысль *является*. Образование символики — это процесс нерелигиозного характера. Это прорыв в сознание, такого события, которое начинается в темных глубинах доисторических времен, рождением архетипных образов.

Юнг, как бы выстраивая диалог с теологией, показывает, что образ Сатаны претерпел своеобразные изменения со времени своего первого, четко еще необозначенного, появления в ветхозаветных текстах до того момента, когда он «заиграл» всеми своими красками в христианстве. Образ Сатаны у Мильтона возвысился до гигантской фигуры космических масштабов. Здесь Юнг формулирует значимое правило психологии: архетип, утративший свою метафизическую ипостась, продолжает существовать лишь в плане индивидуального сознания, формируя и преобразовывая его в соответствии с собственным содержанием.

Здесь можно вернуться к проблеме, которая по-разному толкуется в психоанализе. Речь идет о проблеме целостности человека. Юнг показывает, что «верховная личность» — это тотальный человек, то есть тот, кем она на самом деле является, а не только то, каким он себе кажется. К целостности относится также и бессознательная душа, которая — как и сознание — имеет свои притязания и свои житейские нужды. В целостность личности, наряду с сознательным компонентом, включены также и бессознательные. Они дополняют друг друга, оказываются нерасторжимыми. Такое юнгианское представление отличается от концепции Фрейда, который изображает сложные коллизии между сознанием и бессознательным.

Классики психоанализа не были обычными безбожниками, повергающими религию. В целом они относились к религиозной духовной традиции с пиететом. Речь шла лишь о том, чтобы высветить истину, заключенную в самом рождении религии как феномена, разобраться в природе религиозного переживания. Стремление Юнга и Фромма создать безрелигиозный гуманизм было подсказано нравственными исканиями ученых, готовых следовать научным целям, а отнюдь не желанием сокрушить религию. Поэтому, скажем, когда идея универсального свободного человека не совмещается с религиозной догмой, психоаналитики вовсе не призывают отказаться от божественных установлений, а ищут человеческий смысл в том, что закрепляют в сознании людей древние книги.

Юнг считал, что психотерапевт не может эффективно лечить, если не будет принимать в расчет существование религиозных систем исцеления. Да и теолог не может быть равнодушным к опыту медицинской психологии. Теология в анализе Юнга интерпретируется как специфическая сфера духовной жизни — не более того. Исходя из этого, он ставит вопрос: божественных откровений много, но где доказательства их истинности? Юнг рассматривает религию как сугубо психологический феномен. Первоначально религия возникла как один из принципов организации психики. Юнг описывает архетип «внутреннего бога» как один из ключевых архетипов коллективного бессознательного. Только вторично через механизм проекции религия стала социально-культурным явлением.

Сопоставляя протестантизм и католицизм, Юнг приходит к выводу, что протестантизм содержит гораздо больше возможностей для религиозного сознания. Протестантизм приближает человека к Богу, то есть обеспечивает условия для приближения его к тому образу Бога, который изначально присутствует в его бессознательном и, следовательно, создает условия для внутреннего религиозного опыта верующего. Религи-

озный опыт Юнг называет нуминозным (священным). (Нуминоз — греч. *numen* — божественная воля, власть, сила божества — так Р. Отто назвал в 1917 г. силу, исходящую от божества). Юнг полагает, что подобный опыт — самое ценное, что может случиться в жизни человека. Речь идет о динамическом действии или воздействии, которое не обусловлено актом воли. Напротив, оно само соизмеряет и контролирует человека, который всегда в большей мере жертва этого воздействия, чем творец. Это воздействие индивид испытывает не со стороны внешнего существа — Бога, как учит церковь, а со стороны своего собственного бессознательного, если психологические условия позволяют это. Однако подобный опыт, смысл которого всегда в перестройке сознательной личности, бесконечно опасен, так как часто кончается душевными расстройствами религиозного происхождения, разрушающими личность. Религия, в прямом смысле этого слова, есть, по Юнгу, специфическая сознательная работа по освоению этого

опыта. Если такая сознательная работа отсутствует (например, если человек по своим сознательным убеждениям нерелигиозен или недостаточно подготовлен к такой работе), то нуминозный опыт кончается катастрофой. Среди верующих протестанты поставлены в гораздо более трудные психологические условия, чем католики. Анализируя католические догмы и ритуалы, Юнг приходит к выводу, что они являются своего рода защитой от непосредственного нуминозного опыта. Такого же рода защитой является исповедь. В конце концов Юнг приходит к выводу, что католическая и протестантская установки дополняют друг друга. Религиозные взгляды Юнга получили противоречивые оценки. Многие критиковали его за мистицизм, поскольку он искал рациональное объяснение религии. Психологи были возмущены тем, что он выводил это исследование за пределы психоанализа. Духовенство же испугалось, что Юнг провозглашает новую религию и сам выступает как пророк ее.

Список литературы:

1. Гуревич П.С. Клиническая психология. М., 2002.
2. Лейбин В.М. Классический психоанализ: история, теория, практика. М., 2001.
3. Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.
4. Нордау М. Вырождение. Современные французы. М., 1995.
5. Джеймс У. Воля к вере. М., 1997.

References (transliteration):

1. Gurevich P.S. Klinicheskaya psikhologiya. M., 2002.
2. Leybin V.M. Klassicheskiy psikhoanaliz: istoriya, teoriya, praktika. M., 2001.
3. Sheler M. Izbrannyye proizvedeniya. M., 1994.
4. Nordau M. Vyrozhdenie. Sovremennyye frantsuzy. M., 1995.
5. Dzheyms U. Volya k vere. M., 1997.