



ЭРИХ  
**ФРОММ**

Erich Fromm

## Психоанализ и религия

*Человек создал новый мир  
с присущими ему законами  
и судьбой. И глядя на свое  
творение, он может сказать,  
что оно поистине хорошо.*

*Но может ли он сказать  
то же самое, глядя  
на самого себя?*

# Эрих Фромм

## Психоанализ и религия

*[http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=3089035](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=3089035)  
Психоанализ и религия/ Эрих Фромм: АСТ; Москва; 2010  
ISBN 978-5-17-056717-1, 978-5-403-03207-0*

### **Аннотация**

Эрих Фромм – крупнейший мыслитель XX века, один из великой когорты «философов от психологии» и духовный лидер Франкфуртской социологической школы.

Труды Эриха Фромма актуальны всегда, ибо основной темой его исследований было раскрытие человеческой сущности как реализации продуктивного, жизнотворческого начала.

# Содержание

Предисловие	4
1. Проблема	5
2. Фрейд и Юнг	9
3. Анализ некоторых типов религиозного опыта	14
Конец ознакомительного фрагмента.	19
Комментарии	

# Эрих Фромм

## Психоанализ и религия

### Предисловие

Эту книгу можно считать продолжением размышлений, изложенных в «Человеке для самого себя», исследовании психологии этики. Этика и религия тесно связаны друг с другом, поэтому частично темы этих двух книг совпадают. Но в этой книге я попытался сосредоточиться на проблеме религии, тогда как в «Человеке для самого себя» речь шла преимущественно об этике.

Взгляды, получившие выражение в этих главах, ни в коей мере не показательны для «психоанализа». Есть психоаналитики, являющиеся убежденными верующими, тогда как другие считают сам интерес к религии симптомом нерешенных эмоциональных конфликтов. Позиция, принимаемая в этой книге, отличается и от первого варианта, и от второго и по большей части характерна для образа мышления третьей группы психоаналитиков.

Я хотел бы выразить свою благодарность жене не только за многочисленные поправки, которые были непосредственно внесены в текст книги, но и, что главное, за все то, чем я обязан ее пылливому и проницательному уму, который в столь значительной степени способствовал моему собственному развитию, повлияв, следовательно, и на мои идеи о религии.

Э. Ф.

## 1. Проблема

Никогда раньше человек не подходил к осуществлению своих самых заветных желаний так близко, как сегодня. Наши научные открытия и технические достижения позволяют нам представить день, когда для всех голодных будет накрыт стол, день, когда род человеческий объединится в одно сообщество и перестанет жить разобщенно. Для раскрытия умственных способностей человека и усложняющихся навыков организации общества, для сосредоточения сил, преследующих ту или иную цель, понабились тысячелетия. Человек создал новый мир с присущими ему законами и судьбой. И глядя на свое творение, он может сказать, что оно поистине хорошо.

Но может ли он сказать то же самое, глядя на самого себя? Приблизился ли он к осуществлению другой мечты человеческого рода – мечты о совершенстве самого *человека*? Мечты о человеке, возлюбившем ближнего своего, человеке справедливом, правдивом и осуществляющем собою то, чем он потенциально является, то есть образ Божий?

Сам этот вопрос вызывает смущение, поскольку ответ оказывается мучительно очевидным. Хотя мы создали множество чудесных вещей, мы не смогли сделать из самих себя тех, ради кого стоило бы прилагать все эти чудовищные усилия. Наша жизнь – это не жизнь в братстве, в счастье, в довольстве, но жизнь духовного хаоса и ожесточения, опасно приблизившихся к состоянию безумия, но не истерического безумия, встречавшегося во времена Средневековья, а того, что родственно шизофрении, при которой утерян контакт с внутренним миром, а мышление откололось от чувства.

Взять хотя бы некоторые из новостей, которые мы читаем в газетах каждое утро и каждый вечер. В качестве меры против засухи в штате Нью-Йорк предлагают молить Бога о ниспослании дождя, и одновременно специалисты по управлению погодой пытаются вызвать дождь химическими реагентами. Уже больше года нам сообщают о летающих тарелках; одни говорят, что их нет, другие – что они реальны и что они являются новым компонентом нашего собственного или зарубежного вооружения, тогда как третьи вполне серьезно заявляют, что эти тарелки – машины, посланные обитателями некоей другой планеты. Нам говорят, что никогда у Америки не было таких ярких перспектив, как в середине двадцатого столетия, но на той же странице обсуждается вероятность войны, а ученые спорят о том, приведет ли использование атомного оружия к уничтожению земного шара.

Люди ходят в церковь и слушают проповеди, в которых излагаются основы любви и милосердия; и те же самые люди сочтут себя в лучшем случае глупцами, если вдруг усомнятся в том, что следует продавать товар по цене, которая, как им известно, для покупателя недоступна. В воскресной школе детей учат тому, что честность, искренность и забота о душе должны быть руководящими принципами жизни, тогда как сама «жизнь» учит нас тому, что, следуя этим принципам, мы могли бы в лучшем случае стать непрактичными мечтателями. У нас есть в высшей степени развитые возможности для общения при помощи печати, радио и телевидения, но день за днем нас кормят бредом, который показался бы оскорбительным рассудку даже ребенка, не будь он приучен к нему с малых лет. Со всех сторон слышны голоса, утверждающие, что наш образ жизни делает нас счастливыми. Но сколько людей в наше время действительно счастливы? Интересно вспомнить о недавно опубликованном в журнале «Life» случайном снимке, на котором запечатлена группа людей, ждущих зеленого света на переходе. Примечательным и шокирующим в нем было то, что эти люди, выглядевшие совершенно оглушенными и испуганными, на самом деле были не свидетелями ужасной аварии, а, как поясняет текст под фотографией, обычными горожанами, идущими по своим делам.

Мы цепляемся за веру, будто мы счастливы; мы учим детей тому, что наше поколение прогрессивнее любого другого, жившего до нас, что со временем все наши желания исполнятся, так что ничего недостижимого просто не останется. Поверхностные наблюдения подтверждает эту веру, которую в нас без конца вбивают.

Но услышат ли наши дети голос, который скажет им, куда идти и ради чего жить? Каким-то образом они, как и все люди, ощущают, что жизнь должна иметь смысл. Но в чем он заключается? Разве могут они найти его в противоречиях, в лицемерии и в циничной покорности, встречающихся на каждом шагу? Они стремятся к счастью, истине, справедливости, любви, к какому-нибудь объекту почитания; но способны ли мы удовлетворить их стремления?

Мы столь же беспомощны, как и дети. Мы не знаем ответа, потому что мы забыли даже, как ставить вопрос. Мы притворяемся, будто наша жизнь стоит на твердой основе, и отворачиваемся от теней беспокойства, тревоги и смятения, которые никогда не покидают нас.

Для некоторых людей ответом оказывается возвращение к религии – но не как акт веры, а лишь как средство против невыносимого сомнения; они принимают такое решение не из набожности, но ради успокоения. Исследователь современной ситуации, обеспокоенный не Церковью, но *душою* человека, рассматривает этот шаг в качестве еще одного симптома нервного расстройства.

Те, кто пытается найти решение посредством возврата к традиционной религии, находятся под влиянием мнения, которое часто поддерживают ее адепты: мы якобы должны выбрать между религией и тем образом жизни, который нацелен на удовлетворение одних лишь инстинктивных нужд и на поиск материального благополучия. Если, следовательно, мы не верим в Бога, у нас нет ни права, ни основания верить в душу и ее запросы. Проповедники и священники представляются единственной профессиональной группой, заботящейся о душе, то есть единственными защитниками идеалов любви, истины и справедливости.

Но исторически так было не всегда. Хотя в таких культурах, как Египет, «врачевателями души» были священники, в других, например в Греции, эта функция, по крайней мере частично, была передана философам. Сократ, Платон и Аристотель не утверждали, будто они говорят от имени некоего откровения, они ссылались лишь на авторитет разума и собственную заботу о счастье человека и раскрытии его души. Они заботились о человеке, который являлся для них важнейшим предметом исследований как цели в себе. Их трактаты по философии и этике являлись одновременно работами по психологии. Эта античная традиция была продолжена Возрождением, и весьма характерно, что первая книга, в заглавии которой использовалось слово «Psychologia», носила подзаголовок «Nos est Perfectione Hominis» («Сие о совершенстве человека»)<sup>1</sup>. Своего расцвета эта традиция достигла в период Просвещения. Основываясь на собственной вере в разум человека, философы Просвещения, бывшие в то же время исследователями человеческой души, утвердили независимость человека как от политических оков, так и от оков суеверия и невежества. Они учили человека, как уничтожить те условия жизни, которые требовали сохранения иллюзий. Их психологические исследования были основаны на стремлении открыть условия человеческого счастья. По их словам, счастье может быть достигнуто только тогда, когда человек достиг внутренней свободы; лишь тогда он может умственно исцелиться. Однако за годы жизни нескольких последних поколений рационализм Просвещения претерпел драматические изменения. Опьянев от материального процветания и успехов в покорении природы, человек перестал считать самого себя главным вопросом жизни и теоретического исследования. Разум как средство открытия истины и проникновения сквозь поверхность явлений к

---

<sup>1</sup> Рудольф Гоклениус (Rudolph Goeckel), 1590.

их сущности был оставлен ради интеллекта как простого инструмента для манипулирования вещами и людьми. Человек перестал верить в способность разума устанавливать непреложность норм и ориентиров человеческого поведения.

Это изменение в интеллектуальном и эмоциональном климате оказало глубокое влияние на развитие психологии как науки. Несмотря на появление таких исключительных фигур, какими были Ницше и Кьеркегор, традиция, в которой психология была исследованием души, обеспокоенным добродетелью и счастьем человека, была заброшена. Академическая психология, пытающаяся подражать естественным наукам и лабораторным методам взвешивания и подсчета, изучала все, что угодно, но только не душу. Она стремилась понять те стороны человека, которые можно изучать в лаборатории, и заявляла, что совесть, ценностные суждения, знание о добре и зле являются метафизическими понятиями, не относящимися к проблемам психологии. Чаще всего она занималась малозначительными проблемами, к которым могли применяться общепринятые научные методы, а не разрабатывала новые методы для исследования значимых проблем человека. Потому психология стала наукой, от которой ускользнул ее собственный предмет – душа; она занималась механизмами, формированием реакций, инстинктами, но не самыми главными человеческими феноменами – любовью, разумом, совестью, ценностями. Поскольку слово «душа» обладает коннотациями, указывающими на эти высшие человеческие способности, в данной книге я использую именно его, а не слова «психика» или «сознание».

Затем появился Фрейд, последний великий представитель рационализма Просвещения и первый, кто показал его ограниченность. Он осмелился прервать триумфальные гимны чистому разуму. Фрейд показал, что разум – наиболее ценная и наиболее характерная из способностей человека, и как таковой он подвержен искажающему воздействию страстей, причем только понимание этих человеческих страстей может освободить разум и обеспечить его нормальную работу. Он показал как силу, так и слабость человеческого разума и сделал руководящим принципом новой терапии лозунг «Истина сделает вас свободными».

Сначала Фрейд думал, что для него важны только определенные формы болезней и их лечение. Но постепенно он осознал, что вышел далеко за пределы медицины, воссоединившись с традицией, в которой психология как изучение души человека была теоретическим основанием для искусства жизни и для достижения счастья.

Метод Фрейда, психоанализ, сделал возможным наиболее тщательное и углубленное исследование души. В «лаборатории» психоаналитика нет каких-то специальных устройств. Он не может взвесить или просчитать свои находки, однако через сновидения, фантазии и ассоциации он проникает в сердцевину скрытых желаний и тревог пациентов. В своей «лаборатории», опирающейся только на наблюдение, разум и человеческий опыт психоаналитика, он узнает, что душевную болезнь нельзя понять отдельно от моральных проблем; что его пациент болен потому, что пренебрег требованиями своей души. Психоаналитик – не теолог или философ, он не претендует на компетентность в этих областях, однако как врачеватель души он занимается теми же проблемами, что теология и философия – душой человека и ее излечением.

Если мы определим функцию психоаналитика подобным образом, мы обнаружим, что в настоящее время изучением души занимаются две профессиональные группы: священники и психоаналитики. Каковы их взаимоотношения? Стремится ли психоаналитик занять место священника, и неизбежна ли вражда между ними? Или же они – союзники, которые действуют ради одной цели и потому должны дополнять друг друга, сплавляя воедино свои теории и практики?

Первая позиция заявлялась как психоаналитиками, так и представителями церкви. «Будущее одной иллюзии» Фрейда<sup>2</sup> и «Покой души» Шина<sup>[1]</sup> подчеркивают вражду. Произведения К. Г. Юнга<sup>3</sup> и равви Либмана<sup>4</sup> являются характерными попытками примирить психоанализ и религию. Тот факт, что значительное число проповедников изучает психоанализ, указывает, насколько широко распространилась вера в связь психоанализа и религии в самой сфере пастырской практики.

В главах этой книги я намереваюсь обсудить проблему религии и психоанализа заново, поскольку хочу показать, что сама альтернатива «либо непримиримая вражда, либо тождество интересов» является ложной; всестороннее и бесстрастное обсуждение может продемонстрировать, что отношение между религией и психоанализом слишком сложно, чтобы его можно было втиснуть в рамки одной из таких слишком простых и удобных позиций.

На этих страницах я хочу показать следующее: неверно, будто мы должны отказаться от заботы о душе, если мы не принимаем ограничений религии. Психоаналитик способен изучать человеческие феномены, скрытые за религией, как и за нерелигиозными символическими системами. Он понимает, что вопрос не в возвращении человека к религии или в его вере в Бога, а в том, живет ли он в любви и мыслит ли он по истине. Если это так, используемые им символические системы второстепенны. Если же ситуация не такова, они вообще не имеют смысла.

---

<sup>2</sup> М.: АСТ, 2009.

<sup>3</sup> Юнг К. Г. Психология и религия // Юнг К. Г. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.

<sup>4</sup> Liebman, Peace of Mind (Simon and Schuster, 1946).

## 2. Фрейд и Юнг

Фрейд занимался проблемой религии и психоанализа в одной из своих наиболее глубоких и выдающихся книг, в «Будущем одной иллюзии». Юнг, который первым из психоаналитиков понял, что миф и религиозные идеи выражают глубинное содержание, в 1937 году рассматривал ту же проблему в своих лекциях в Йельском университете (Terry Lectures), которые были затем опубликованы в книге «Психоанализ и религия».

У меня есть три цели, для достижения которых мне требуется кратко представить позиции двух этих психоаналитиков:

1. Указать, какого пункта достигло актуальное обсуждение проблемы, и определить место, от которого я хотел бы отправляться.
2. Заложить основание для последующих глав при помощи обсуждения некоторых из фундаментальных понятий, используемых Фрейдом и Юнгом.
3. Поправка к широко распространенному мнению, будто Фрейд «против» религии, а Юнг – «за», позволит нам понять ошибочность подобных упрощенных суждений, выносимых в столь сложной области, а также обсудить двусмысленности, заключенные в терминах «психоанализ» и «религия».

Какая позиция Фрейда по отношению к религии выписана в «Будущем одной иллюзии»?

По Фрейду, религия возникает из беспомощности человека, сталкивающегося с противостоящими силами природы и с внутренними инстинктивными силами самого человека. Религия появляется на ранней ступени развития человечества, когда человек еще не может применить разум, чтобы справиться с этими внешними и внутренними силами, поэтому он должен подавлять или умирять их при помощи «контр-аффектов», то есть посредством других эмоциональных сил, функция которых – в подавлении и контроле того, с чем человек не может справиться рационально.

В ходе этого процесса человек развивает то, что Фрейд называет «иллюзией», содержание которой берется из его собственного индивидуального опыта, относящегося к детскому возрасту. При столкновении с опасными, непонятными и неподвластными ему силами внутри и вне его самого он возвращается к своему детскому опыту и вспоминает, как это было, когда он чувствовал, что его защищает отец, которого он считал наделенным высшей мудростью и силой и чью любовь и защиту он мог заслужить, подчиняясь его приказам и избегая нарушения его запретов.

Итак, по Фрейду, религия – это повторение опыта ребенка. Человек справляется с угрожающими ему силами так же, как в детстве он учился справляться с собственной уязвимостью, полагаясь на отца, восхищаясь им и страшась его. Фрейд сравнивает религию с невротами навязчивости, которые мы встречаем у детей. По его мнению, религия – это коллективный невроз, вызванный обстоятельствами, подобными тем, что вызывают детский невроз.

Фрейдовский анализ психологических корней религии стремится показать, почему люди выработали идею бога. Однако такой анализ не ограничивается выявлением этих психологических корней. Он предполагает, что нереальность понятия теистического бога доказывается тем, что это понятие представляется иллюзией, основываемой желаниями человека [2].

Фрейд выходит далеко за рамки простой попытки доказательства иллюзорности религии. Он утверждает, что религия является *опасностью*, поскольку обычно освящает дурные

человеческие установления, с которыми она была связана на протяжении всей своей истории; кроме того, приучая людей верить в иллюзии и налагая запрет на критическое мышление, религия оказывается ответственной за оскудение умственных способностей<sup>5</sup>. Это обвинение, как и первое, уже предъявлялось Церкви мыслителями Просвещения. Но в рамках теории Фрейда это второе обвинение оказывается даже более сильным, чем в восемнадцатом веке. Своей аналитической работой он смог показать, что запрет на критическое мышление в отношении одного вопроса приводит к оскудению критической способности человека в других сферах мышления и, следовательно, ослабляет разум в целом. Третье возражение Фрейда против религии состоит в том, что она – слишком шаткая основа для нравственности. Если действительность этических норм покоится на том, что они являются заповедями Бога, тогда будущее этики зависит в самом своем существовании от веры в Бога. Поскольку же Фрейд предполагает, что религиозная вера находится на грани исчезновения, поддержание связи религии и этики приведет к разрушению наших нравственных ценностей.

Опасности, усматриваемые Фрейдом в религии, дают ясно понять, что религия, как он считал, угрожала его собственным идеалам и ценностям – разуму, нравственности и снижению количества человеческих страданий. Однако нам не нужно заниматься выводением этих идеалов из фрейдовской критики религии – он сам ясно сказал, в какие нормы и идеалы он верит: в братскую любовь (*Menschenliebe*), истину и свободу. По Фрейду, разум и свобода связаны друг с другом. Если человек отказывается от своей иллюзии, строившей Бога по образу отца, если он принимает свое одиночество и незначительную роль во Вселенной, он уподобляется ребенку, покинувшему отчий дом. Однако цель человеческого развития как раз и заключается в том, чтобы преодолеть эту детскую фиксацию. Человек должен воспитать самого себя так, чтобы он мог принимать реальность. Если он знает, что ему не на что положиться, кроме как на свои собственные силы, он будет учиться правильно использовать их. Только свободный человек, освободившийся от гнета авторитета – авторитета угрожающего и одновременно защищающего, – может использовать силу своего разума и объективно, без иллюзий постигать мир и свое место в нем, применяя способность к развитию и использованию сил, внутреннее присущих ему. Только когда мы наконец станем взрослыми и перестанем быть детьми, зависимыми от авторитета и напуганными им, мы осмелимся мыслить самостоятельно. Но и обратное верно – только если мы осмелимся мыслить самостоятельно, мы сможем освободиться от гнета авторитета. В этом контексте важно отметить: как утверждает Фрейд, чувство бессилия является противоположностью религиозного чувства. Ввиду того факта, что многие теологии (и, как мы скоро поймем, в определенной степени и Юнг) считают чувство зависимости и бессилия основным моментом религиозного опыта, утверждение Фрейда особенно важно. Оно, пусть и неявно, выражает его собственное понятие религиозного опыта, то есть понятие независимости и осознания собственных сил. Позже я попытаюсь показать, что это различие составляет одну из основных проблем психологии религии.

Если теперь мы обратимся к Юнгу, то обнаружим, что почти в каждом пункте его позиция противоположна фрейдовской.

Юнг начинает с обсуждения общих принципов своего подхода. В то время как Фрейд, хотя он и не профессиональный философ, подходит к проблеме с психологической и философской точки зрения, подобно Уильяму Джеймсу, Дьюи и Макмеррею, Юнг утверждает в начале своей книги: «Я... ограничиваюсь наблюдением феноменов и воздерживаюсь от применения метафизических или философских подходов»<sup>6</sup>. Затем он объясняет, каким обра-

<sup>5</sup> Фрейд указывает на контраст между блестящими умственными способностями ребенка и оскудением интеллекта у среднего взрослого человека (*Denkschwache*). Он предполагает, что «глубинная природа» человека может оказаться не настолько иррациональной, если сравнивать ее с характером человека, попавшего под влияние иррациональных учений.

<sup>6</sup> Юнг К. Г. Психология и религия, с. 131.

зом он как психолог может анализировать религию, не прибегая к философским суждениям. Он заявляет свой принцип – «феноменологическая точка зрения, имеющая дело с состояниями, опытом, одним словом – с фактами. Истиной для этой психологии являются факты, а не суждения. Например, говоря о мотиве непорочного зачатия, психология интересуется исключительно фактом наличия такой идеи; ее не занимает вопрос об истинности или ложности этой идеи в любом ином смысле. *С точки зрения психологии эта идея истинна ровно настолько, насколько она существует.* Психологическое же существование субъективно лишь до тех пор, пока та или иная идея овладевает только одним индивидом, эта же идея становится объективной, когда принимается обществом путем *consensus gentium*<sup>7</sup>»<sup>8</sup>.

Прежде чем я представлю юнговское исследование религии, нам потребуется критическая оценка этих методологических посылок. Юнговская версия понятия истины неприемлема. Он утверждает, что «истиной... являются факты, а не суждения», что «слон истинен, ибо существует»<sup>9</sup>. Однако он забывает, что истина всегда связана с суждением, а не с описанием феномена, который мы воспринимаем органами чувств и который мы обозначаем определенным вербальным символом. Так, Юнг утверждает, что идея «психологически истинна просто потому, что существует». Но «идея» существует независимо от того, является ли она обманом или же она соответствует определенному факту. Существование идеи не делает ее «истинной» ни в одном из смыслов термина «истина». Даже психиатр-практик не смог бы работать, если бы он не интересовался истиной определенной идеи, то есть ее связью с феноменами, которые она стремится отображать. Иначе он вообще не смог бы говорить о галлюцинации или параноидальной системе. Однако подход Юнга неприемлем не только с психиатрической точки зрения; он приводит к релятивизму, который, будучи на первый взгляд более дружественным по отношению к религии, нежели позиция Фрейда, по своему духу составляет фундаментальную противоположность таким религиям, как иудаизм, христианство и буддизм. Такие религии рассматривают стремление к истине в качестве главной из добродетелей и обязанностей человека, настаивая на том, что их учения, независимо от того, были ли они даны в откровении или же получены силой одного лишь разума, все равно подчинены критерию истины.

От Юнга трудности его собственной позиции вовсе не скрыты, однако предлагаемый им способ их разрешения, к сожалению, почти столь же неприемлем. Он пытается ввести различие между «объективным» и «субъективным» существованием, не обращая внимание на всем известную неопределенность этих терминов. Юнг, видимо, предполагает, что нечто объективное является более определенным и истинным, чем нечто просто субъективное. Его критерий различения субъективного и объективного зависит от того, присутствует ли определенная идея только у одного индивида или же она поддерживается всем обществом. Но разве мы не были свидетелями так называемого «*folie a millions*»<sup>10</sup>, охватывавшего в наше время значительные группы населения? Разве мы не видели, что миллионы, движимые иррациональными страстями, могут верить в идеи, которые носят столь же галлюцинаторный и иррациональный характер, что и мысли одного единственного индивида? Какой же смысл тогда говорить, что они «объективны»? В основе этого критерия различения субъективного и объективного лежит тот самый релятивизм, о котором я уже упоминал выше. Точнее, это социологический релятивизм, который считает принятие идеи обществом критерием ее значимости, истинности или «объективности»<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> Согласие народов, общее мнение (лат.). – Примеч. ред.

<sup>8</sup> Там же, с. 132. Курсив мой. – Э. Ф.

<sup>9</sup> Там же, с. 132. Курсив мой. – Э. Ф.

<sup>10</sup> Безумие миллионов (фр.). – Примеч. ред.

<sup>11</sup> Ср. обсуждение противопоставления универсальной этики и социально имманентной этики в моей книге «Человек

После обсуждения своих методологических предпосылок Юнг излагает свои взгляды на центральную проблему, отвечая на вопросы «Что есть религия?» и «Какова природа религиозного опыта?». Его определение разделяется многими теологами. Кратко оно может быть выражено в утверждении, что сущность религиозного опыта состоит в подчинении силам, превосходящим нас. Но лучше привести цитату из самого Юнга. Он утверждает, что религия «есть тщательное наблюдением за тем, что Рудольф Отто точно назвал „numinosum“<sup>12</sup> – т. е. динамическое существование или действие, вызванное произвольным актом воли. Напротив, оно охватывает человека и ставит его под свой контроль; он тут всегда скорее жертва, нежели творец нуминозного»<sup>13</sup>.

Определив религиозный опыт как захваченность внешней нам силой, Юнг переходит к интерпретации понятия бессознательного как религиозного понятия. По его мнению, бессознательное не может быть просто частью индивидуального сознания, ведь оно – неуправляемая нами сила, врывающаяся в наше сознание. «Тот факт, что голос воспринимается вами в вашем сновидении, ничего не доказывает, ибо вы можете слышать и шум на улице, который никак своим не назовете? Только при одном условии вы могли бы на законных основаниях назвать голос своим собственным, а именно, если вы считаете свою сознательную личность частью целого, так сказать, меньшим кругом, входящим в больший. Мелкий банковский клерк, который водит друга по городу и показывает ему на здание банка со словами: «А вот мой банк», – пользуется той же привилегией»<sup>14</sup>.

Необходимым следствием юнговского определения религии и бессознательного является то, что он приходит к заключению, гласящему, что, в силу природы бессознательного, влияние бессознательного на нас является «основным религиозным феноменом»<sup>15</sup>. Отсюда следует, что и религиозная догма, и сновидение являются религиозными феноменами, поскольку они являются выражениями нашей захваченности силами, внешними нам. Нет нужды говорить, что, если следовать логике рассуждения Юнга, следовало бы назвать безумие главным религиозным феноменом.

Подкрепляет ли наш обзор позиций Фрейда и Юнга по отношению к религии распространенность того мнения, будто Фрейд – это враг, а Юнг – друг религии? Краткое сравнение их взглядов показывает, что подобное утверждение было бы вводящим в заблуждение упрощением.

Фрейд предполагает, что целью человеческого развития является достижение следующих идеалов – знания (разума, истины, logos'a), братской любви, независимости, ответственности и снижения уровня страданий. Эти идеалы составляют ядро всех великих религий, на которых основаны восточные и западные культуры, учений Конфуция и Лао-Цзы, Будды, пророков и Иисуса. Хотя между этими учениями существуют определенные различия в расстановке акцентов (например, Будда делает упор на уменьшение страданий, пророки подчеркивают знание и справедливость, а Иисус – братскую любовь), замечательно, до какой степени эти религиозные учителя согласны друг с другом, когда речь заходит о цели человеческого развития и о нормах, которые должны направлять человека. Фрейд выступает в защиту этического ядра религии и критикует теистические и сверхъестественные аспекты религиозной веры, поскольку они не позволяют достигнуть этих этических целей. Он объясняет теистические и сверхъестественные понятия как стадии человеческого развития, некогда являвшиеся необходимыми и прогрессивными, хотя ныне они не оказываются необходи-

---

для самого себя» (М.: АСТ, 2009).

<sup>12</sup> От лат. *numen* – воля или могущество богов. – Примеч. ред.

<sup>13</sup> Юнг К. Г. Психология и религия, с. 133. Курсив мой. – Э. Ф.

<sup>14</sup> Юнг К. Г. Психология и религия, с. 156. Курсив мой. – Э. Ф.

<sup>15</sup> Юнг К. Г. Психология и религия, с. 155. Курсив мой. – Э. Ф.

мыми, в действительности препятствуя дальнейшему росту. Утверждение, предполагающее, что Фрейд «против» религии, может, следовательно, ввести в заблуждение, если мы не определим точно, *какую* религию или какие аспекты религии он критикует, а какие – защищает.

По Юнгу, религиозный опыт характеризуется определенным эмоциональным опытом – капитуляцией перед высшей силой, которую можно назвать как Богом, так и бессознательным. Несомненно, это верная характеристика некоторого типа религиозного опыта – в христианских религиях такой опыт, например, является ядром учений Лютера или Кальвина, – однако он противоположен религиозному опыту другого типа – например, опыту, представляемому буддизмом. Однако из-за своего релятивизма по отношению к истине юнговское понятие религии серьезно расходится с буддизмом, иудаизмом и христианством. В этих религиях принимаемое человеком обязательство искать истину является непреложным постулатом. Иронический вопрос Пилата «Что есть истина?» оказывается символом антирелигиозной позиции не только с точки зрения христианства, но и с точки зрения всех иных великих религий.

Резюмируя позиции Фрейда и Юнга, мы можем сказать, что Фрейд выступает против религии во имя этики – и такая позиция может быть признана «религиозной». Тогда как Юнг сводит религию к психологическому феномену и в то же самое время возвышает бессознательное до уровня религиозного феномена <sup>[3]</sup>.

### 3. Анализ некоторых типов религиозного опыта

Любому серьезному обсуждению религии препятствует одно значительное терминологическое затруднение. Хотя мы знаем, что, кроме монотеистических религий, существовало и существует множество других религий, мы все равно связываем понятие религии с системой, выстроенной вокруг Бога и сверхъестественных сил; мы склонны рассматривать монотеистическую религию в качестве точки отсчета для понимания и оценки всех других религий. И тогда возникает сомнение: а можно ли религии без Бога, например буддизм, даосизм или конфуцианство, вообще называть религиями? Такие мирские, секулярные системы, как современный авторитаризм, вообще не называют религиями, хотя с психологической точки зрения они вполне этого заслуживают. У нас просто нет слова для обозначения религии как общечеловеческого феномена, которое бы не вызывало какой-нибудь ассоциации с определенным типом религии, окрашивающим, таким образом, само понятие. За неимением такого слова я далее буду употреблять термин «религия»; но хотелось бы пояснить с самого начала, что под религией я понимаю *любую принимаемую группой систему мышления и действия, наделяющую индивида схемой ориентации и объектом для поклонения*.

Действительно, в прошлом не было – да и в будущем, похоже, не будет – ни одной культуры, которая не имела бы религии в широком смысле, заданном нашим определением. Однако мы не должны останавливаться на этом чисто описательном утверждении. Исследование человека позволяет нам признать, что потребность в общей системе ориентации и в объекте для поклонения глубоко укоренена в условиях человеческого существования. В работе «Человек для самого себя»<sup>16</sup> я попытался проанализировать природу этой потребности.

Самосознание, разум и воображение разрушили «гармонию», свойственную существованию животного. Их появление превратило человека в аномалию, в причуду Вселенной. Он – часть природы, он подчинен ее физическим законам и не способен изменить их, но в то же время он выходит за пределы остальной природы. Он отделен, будучи в то же время и частью; он бездомен и при этом прикован к дому, который он делит с другими созданиями. Зброшенный в этот мир, в место и время, которых не выбирал, он оказывается выброшенным из мира, но не по своей воле. Осознавая себя, он ясно понимает свою беспомощность и ограниченность своего существования. Он предвидит свой собственный конец – смерть. Никогда не бывает он свободен от дихотомии своего существования: он не может избавиться от своего ума, даже если б и желал этого; он не может избавиться от своего тела, пока жив, – и это тело заставляет его хотеть жить.

Разум – благословение человека и его проклятие; он заставляет его вечно трудиться над разрешением неразрешимой дихотомии. В этом отношении человеческое существование отлично от существования всех иных организмов; оно пребывает в состоянии постоянного и неизбежного шатания. Человеческая жизнь не может «проживаться» путем повторения образца, заданного родом – человек должен жить сам. Человек – единственное животное, которое может *скучать*, быть *недовольным*, чувствовать себя изгнанным из рая. Человек – единственное животное, для которого собственное существование является *проблемой*, которую он должен разрешить и которой он не может избежать. Он не может вернуться к дочеловеческому состоянию гармонии с природой; он должен продолжать развивать свой разум, пока не станет господином природы и хозяином самому себе.

Возникновение разума породило дихотомию в человеке, принуждающую его вечно стремиться к новым решениям. Динамизм человеческой истории внутренне обусловлен

<sup>16</sup> См. Человек для самого себя. М.: АСТ, 2009.

разумом, побуждающим человека развиваться и тем самым творить собственный мир, в котором он может чувствовать себя в согласии с собой и со своими ближними. Каждая достигнутая им стадия приносит ему досаду и смятение, но это смятение само подталкивает его к новым решениям. У человека нет врожденного «влечения к прогрессу»; лишь противоречивость его существования вынуждает его продолжать путь, на который он вступил. Утратив рай, единство с природой, он стал вечным странником (Одиссей, Эдип, Авраам, Фауст); он вынужден идти вперед и вечно стараться сделать неизвестное известным, заполняя ответами пробелы в своих знаниях. Он должен объяснять себе самого себя и смысл своего существования. Он вынужден преодолевать свой внутренний разрыв, гонимый жадой «абсолюта», то есть иной гармонии, способной снять проклятие, отделившее его от природы, от ближних, от самого себя.

Дисгармония человеческого существования порождает потребности, выходящие далеко за пределы его нужд, имеющих животное происхождение. Эти потребности выражаются в императивном влечении восстановить единство и равновесие между человеком и остальной природой. Человек пытается восстановить это единство и равновесие прежде всего мысленно, конструируя всеобъемлющую интеллектуальную картину мира, служащую системой координат, из которой он может извлечь ответ на вопрос, где его место и что ему делать. Но такой мысленной системы недостаточно. Если бы человек был только бесплотным интеллектом, его цель достигалась бы созданием завершенной мысленной системы. Но поскольку он существо, наделенное не только разумом, но и телом, ему приходится реагировать на дихотомию своего существования не только мыслью, но и ходом самой жизни, чувствами и действиями. Он должен стремиться к опыту единства и целостности во всех сферах бытия, чтобы найти новое равновесие. Поэтому любая удовлетворительная система ориентации предполагает не только интеллектуальные составляющие, но и элементы чувств и ощущений, которые должны выполняться в действиях, относящихся ко всем областям человеческой активности. Преданность определенной цели, идее или трансцендентной человеку силе (например, Богу) является выражением этой потребности в полноте жизни.

Поскольку потребность в системе ориентации и поклонения является неотъемлемой частью человеческого существования, мы можем оценить силу этой потребности. Действительно, в человеке нет другого столь же могущественного источника энергии. Человек не волен выбирать – иметь или не иметь «идеалы», он может лишь выбирать между идеалами разных видов, между поклонением идолам власти и разрушения и преданностью разуму и любви. Все люди – «идеалисты» и стремятся к чему-то помимо простого физического удовлетворения. Они различаются видами идеалов, в которые верят. Самые достойные, но также и самые дьявольские проявления человеческого ума являются выражениями не плоти, а его «идеализма», его духа. Поэтому релятивистская точка зрения, утверждающая, что обладание каким-либо идеалом или наличие тех или иных религиозных чувств уже является некоей ценностью, – опасна и ошибочна. Мы должны понимать любые идеалы, включая и идеалы мирских идеологий, в качестве выражений одной и той же человеческой потребности, и мы должны судить их по их отношению к истине, по тому, насколько они помогают раскрыть человеческие способности и насколько действенными ответами они оказываются для человеческой потребности в равновесии и гармоничном устройстве мира.

Сказанное мной об идеализме человека в равной мере относится и к его религиозной потребности. Нет человека без религиозной потребности, потребности в схеме ориентации и объекте поклонения; но такое утверждение ничего не говорит нам об особом контексте, в котором проявляется эта религиозная потребность. Человек может поклоняться животным, деревьям, золотым или каменным идолам, невидимому богу, святому человеку или дьявольскому вождю; он может поклоняться своим предкам, своей нации, классу или партии, деньгам или успеху; его религия может вести к развитию деструктивности или любви, господства

или братства; она может усилить его разум или парализовать его; человек может осознавать, что его система мышления является религиозной, отличной от той, что относится к мирской жизни, или же он может думать, что у него вообще нет никакой религии, и интерпретировать собственную преданность определенным, якобы мирским целям, таким как власть, деньги или успех, в качестве всего лишь заботы о практических и неотложных предметах. Вопрос не в том, «есть религия или нет», а в том, «какая именно религия», способствует ли она развитию человека, раскрытию его человеческих сил, или же она парализует их.

Довольно любопытно, что интересы ревностного религиозного человека и психолога здесь совпадают. Теолог весьма интересуется особыми положениями той или иной религии, поскольку для него имеет значение истина именно его веры, в противовес всем остальным истинам. Также и психолог должен интересоваться главным образом особым содержанием религии, поскольку для него важно, какое человеческое отношение в ней выражается и какое воздействие – положительное или отрицательное – она оказывает на человека, на развитие способностей человека. Ему интересно проанализировать не только *психологические корни* различных религий, но и их *ценность*.

Тезис, согласно которому потребность в схеме ориентации и в объекте поклонения укоренена в условиях человеческого существования, видимо, вполне подтверждается фактом присутствия религии на всем протяжении человеческой истории. Этот момент был продемонстрирован и рассмотрен теологами, психологами и антропологами, поэтому мне не нужно как-то подробно его освещать. Я хочу лишь заметить, что сторонники традиционной религии при обсуждении этого момента часто рассуждали не совсем верно. Их концепция, отправляющаяся от столь широкого определения религии, что оно включает практически любой религиозный феномен, осталась связанной с монотеистической религией, поэтому все немонотеистические формы они обычно рассматривали в качестве предшественников «истинной» религии или отклонений от нее, стремясь в конечном счете доказать, что вера в Бога, как она понимается в западной религиозной традиции, внутренне присуща человеческой природе.

Психоаналитик, чья «лаборатория» – его пациент, а сам он – активный наблюдатель за мыслями и чувствами другой личности, также способен предоставить еще одно доказательство того, что некоторая потребность в схеме ориентации и в объекте поклонения внутренне присуща человеку. Изучая неврозы, он обнаруживает, что изучает религию. Именно Фрейд увидел связь между неврозом и религией; но, хотя он и интерпретировал религию как коллективный детский невроз человечества, его тезис можно перевернуть: мы можем интерпретировать невроз *как частную форму религии*, более точно – как возвращение к примитивным формам религии, конфликтующим с официально признанными образцами религиозной мысли.

На невроз можно посмотреть с двух сторон. Можно сконцентрироваться на самих невротических феноменах, на симптомах и иных специфических жизненных проблемах, которые порождаются неврозом. С другой стороны, можно заняться не позитивным явлением, то есть неврозом, а посмотреть на негатив, на неспособность больного неврозом достичь фундаментальных целей человеческого существования – независимости, способности творить, любить и мыслить. Любой человек, которому не удалось достичь зрелости и превратить себя в целостную личность, развивает в себе тот или иной невроз. Он не может «просто жить», ничуть не тревожась своей неудачей, довольствуясь тем, чтобы просто есть и пить, спать, получать сексуальное удовлетворение и исполнять свою работу; если бы это было возможным, тогда у нас было бы доказательство того, что религиозная установка, пусть даже она является порой желательной, на самом деле не составляет неотъемлемой части природы человека. Но изучение человека показывает, что это не так. Если человеку не удалось объединить свои энергии ради своего высшего «Я», он каналирует их в сторону низших

целей; у него нет такой картины мира и своего места в нем, которая была бы близка к истине, поэтому он создает иллюзорную картину и цепляется за нее с тем же упорством, с каким религиозный фанатик верит в свои догмы. В самом деле, «не хлебом единым жив человек». Он лишь может выбрать лучшие или худшие, высшие или низшие, удовлетворительные или разрушительные формы религии и философии.

Каково же положение религии в современном западном обществе? Любопытным образом оно напоминает картину, созданную антропологами при изучении религии североамериканских индейцев. Они были обращены в христианство, однако их прежние дохристианские религии не были искоренены. Христианство – это тонкий слой лака, наложенный на их старую религию и по-разному смешивающийся с нею. В нашей собственной культуре монотеистическая религия, а также агностическая и атеистическая философия – это тонкий слой, надстроенный над религиями, которые во многих отношениях гораздо более «примитивны», чем религии индейцев, а поскольку они являются чистым идолопоклонством, они в еще меньшей степени совместимы с основными учениями монотеизма. Мощной коллективной формой современного идолопоклонства выступает поклонение силе, успеху и власти рынка; но, кроме этих коллективных форм, мы обнаруживаем и кое-что еще. Если поскреести по поверхности современного человека, мы откроем определенное число индивидуализированных примитивных форм религии. Многие из них называют неврозами, но с тем же успехом можно дать им соответствующие религиозные названия – культ предков, тотемизм, фетишизм, ритуализм, культ чистоты и т. п.

В самом ли деле перед нами культ предков? Действительно, поклонение предкам – один из наиболее распространенных примитивных культов нашего общества, и его картина не изменится, если мы назовем его, по примеру психиатра, невротической фиксацией на отце или матери. Рассмотрим следующий случай поклонения предкам. Красивая, весьма талантливая женщина, художник, была настолько привязана к своему отцу, что отказывалась заводить какие бы то ни было отношения с мужчинами; все свое свободное время она проводила с отцом, приятным, но несколько мрачноватым господином, который рано овдовел. Не считая ее рисунков, только отец интересовал ее. То, как она рассказывала о своем отце другим людям, разительно отличалось от реальности. После его смерти она совершила самоубийство и оставила завещание, в котором требовала лишь похоронить ее рядом с отцом.

Другой человек, весьма разумный и одаренный, всеми уважаемый мужчина жил тайной жизнью, полностью посвященной поклонению отцу, которого даже с самой благожелательной по отношению к нему точки зрения можно было описать разве что как хитрого дельца, интересующегося только деньгами и общественным престижем. Сын же создал картину мудрейшего, любящего, преданного родителя, Богом предназначенного направить его на путь истинный; каждое свое действие и каждую мысль он рассматривал с точки зрения того, одобрит их отец или нет, а поскольку в реальной жизни тот обычно не поощрял сына, пациент большую часть времени чувствовал себя «в немилости» и изо всех сил старался завоевать одобрение своего отца, даже когда после его смерти прошло много лет.

Психоаналитик пытается выяснить причины таких патологических привязанностей и надеется помочь пациенту освободиться от подобного болезненного поклонения отцу. Но здесь мы заняты не причинами патологии или вопросом терапии, а феноменологией. Мы обнаруживаем зависимость от отца, сохраняющуюся без потери интенсивности на протяжении нескольких лет после смерти родителя, – зависимость, которая искажает суждения пациента, делает его неспособным любить, заставляет его чувствовать себя ребенком, постоянно и спуганным и неуверенным в себе. Это выстраивание жизни вокруг предка, трата большей части энергии на поклонение не отличается от религиозного культа предков. Оно задает систему отсчета и обеспечивает единым принципом поклонения. Вот почему пациента нельзя вылечить, указывая ему на иррациональность его поведения и вред, который

он себе наносит. Часто пациент понимает это умом, но эмоционально он полностью предан своему культу. И только если во всей личности пациента происходит глубокое изменение, если он получает свободу *для того, чтобы* мыслить, любить, сменить систему ориентации и поклонения, он может освободиться *от* рабской привязанности к родителю; только если он способен усвоить высшую форму религии, он сможет освободиться от ее низшей формы.

Пациенты, страдающие компульсивными формами невроза, обнаруживают различные формы личного ритуала. Человек, жизнь которого выстроена вокруг чувства вины и потребности в искуплении, в качестве главного ритуала своей жизни может выбрать навязчивые омовения; другой человек, чье навязчивое состояние сводится к постоянным раздумьям и отказу от действий, выработает ритуал, который заставляет его продумывать или высказывать определенные фразы, которые, как предполагается, должны предотвратить катастрофу или же обеспечить успех. Будем мы называть это невротическими симптомами или же ритуалами – зависит от нашей точки зрения; по сути, эти симптомы *и есть* ритуалы личной религии.

Встречается ли в нашей культуре тотемизм? Да, причем повсеместно, хотя люди, страдающие от него, обычно не считают необходимым обращаться к помощи психиатра. Человек, преданный исключительно государству или своей политической партии, для которого единственным критерием ценности и истины служат их интересы, для которого флаг как символ группы является священным объектом, исповедует религию клана и поклоняется тотему, даже если ему самому все это кажется абсолютно рациональной системой (в подобную рациональность верят, конечно, приверженцы любой примитивной религии). Если мы желаем понять, как системы вроде фашизма и сталинизма завладевают миллионами людей, которые проявляют готовность пожертвовать своей честью и разумом ради принципа «моя страна всегда права», мы должны рассмотреть тотемистские, религиозные черты их ориентации.

## **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.

## Комментарии

### 1.

Иллюстрацией того, насколько неудачно трактуется рассматриваемый нами вопрос, может послужить одно высказывание преподобного Шина в его работе «Покой души» (Sheep, Peace of Soul, Whittlesey House, 1949): «В следующих строках Фрейд заразил свою теорию иррациональным предубеждением: „Маска пала: он [психоанализ] ведет к отвержению Бога и любого этического идеала“ (Freud, The Future of an Illusion, p. 64)». По словам Шина получается, что цитируемое им утверждение принадлежит самому Фрейду. Однако если посмотреть на него внимательнее, выяснится, что процитированное предложение идет после следующего отрывка: «Если я выступлю теперь с такими неприятными заявлениями, всякий будет рад направить свои чувства не на меня, а на психоанализ. Теперь-то, скажут, мы понимаем, куда ведет психоанализ. Маска пала: он ведет к отвержению Бога и любого этического идеала, как мы всегда и подозревали. Чтобы скрыть от нас эту истину, нам внушали, будто у психоанализа нет, да и не может быть философской позиции». Ясно, что Фрейд не выражает свою собственную точку зрения, а показывает, как будут критиковать психоанализ. Искажение состоит в том, что Фрейд якобы отрицает не только Бога, но и этический идеал. И если первое – верно, то второе противоречит позиции Фрейда. Преподобный Шин может думать, что отрицание Бога ведет к отрицанию этического идеала, однако такой взгляд нельзя приписать Фрейду. Если бы Шин хотя бы точно процитировал указанную фразу, сохранив оборот «как мы всегда и подозревали» или же указав на пропуск, читателя нельзя было бы с такой легкостью ввести в заблуждение.

### 2.

Сам Фрейд утверждает, что, если определенная идея удовлетворяет желание, это не означает с необходимостью, что она ложна. Поскольку психоаналитики порой приходили к такому ошибочному заключению, я хочу особо подчеркнуть это замечание Фрейда. Действительно, есть много как истинных, так и ложных идей, к которым человек пришел, поскольку он желает, чтобы какая-то из них оказалась истинной. Большинство великих открытий родилось из интереса к обнаружению некоей истины. Хотя наличие подобного интереса может вызвать подозрение у наблюдателя, оно никак не может опровергнуть правильность понятия или утверждения. Критерий правильности основывается не на психологическом анализе мотивации, а на изучении доказательств «за» или «против» некоторой гипотезы, представленных внутри логической структуры данной гипотезы.

### 3.

Интересно отметить, что позиция Юнга в работе «Психология и религия» во многих отношениях предвосхищена Уильямом Джеймсом, тогда как позиция Фрейда во многих существенных чертах напоминает позицию Джона Дьюи. Уильям Джеймс называет религиозную установку «одновременно беспомощной и жертвенной установкой... которую индивид вынужден принять в отношении того, что он постигает как божественное» (William James, The Varieties of Religious Experience [Modern Library], p. 51). Подобно Юнгу, он сравнивает бессознательное с теологическим понятием Бога. Он говорит: «В то же время заявление теолога, что религиозный человек движим внешней силой, подтверждено, поскольку одной из особенностей вторжений со стороны подсознания является то, что оно принимает объективные обличья и представляется субъекту в качестве внешней силы» (loc. cit., p. 503). В этой связке между бессознательным (или, в терминологии Юнга, подсознательным) и Богом Джеймс усматривает звено, связывающее религию и научную психологию. Джон Дьюи различает религию и религиозный опыт. По его мнению, сверхъестественные догмы религии ослабили и подорвали религиозную установку

человека. «Разрыв между религиозными ценностями, как я их понимаю, – говорит он, – и религией не нужно скрывать. Именно потому, что освобождение этих ценностей настолько важно, следует перестать отождествлять их с верованиями и культурами религий» (Dewey J. *A Common Faith* [Yale University Press] 1934, p. 28). // Подобно Фрейдю, он заявляет: «Люди никогда не использовали в полной мере имеющиеся у них силы для облагораживания собственной жизни, поскольку они ждали, пока какая-то сила, внешняя им, и природа сделают за них их работу» (loc. cit., p. 46). Следует также свериться с позицией Джона Макмеррея, изложенной в его работе «Структура религиозного опыта» (Macmurray John, *The Structure of Religious Experience* [Yale University Press], 1936). Он подчеркивает различие между рациональными и иррациональными, добросердечными и порочными религиозными эмоциями. В противоположность релятивистской позиции, принятой Юнгом, он утверждает: «Никакую рефлексивную деятельность нельзя оправдать, если она не достигает истины и общезначимости и не избегает ошибки и лжи» (loc. cit., p. 54).