

КАРЛ ГУСТАВ
ЮНГ
ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ
ТИПЫ



2-е издание с изменениями

Содержание

Предисловие к первому швейцарскому изданию	3
Предисловие к седьмому швейцарскому изданию	4
Предисловие к аргентинскому изданию	5
Введение	7
I. Проблема типов в истории античной и средневековой мысли	13
1. Психология классического периода: гностики, Тертуллиан, Ориген ...	13
2. Богословские споры в раннехристианской церкви	26
3. Проблемы пресуществления	29
4. Номинализм и реализм	32
5. Спор Лютера и Цвингли о причастии	72
II. Идеи Шиллера о проблеме типов	75
1. Письма об эстетическом воспитании человека	75
2. Рассуждения о наивной и сентиментальной поэзии	139
III. Аполлоновское и дионисийское начала	145
IV. Проблема типов в человековедении	157
1. Общий обзор типов Джордана	157
2. Специальное изложение и критика типов Джордана	163
V. Проблема типов в поэзии. Прометей и Эпиметей Карла Шпиттелера	178
1. Предварительное замечание о типизировании Шпиттелера	178
2. Сравнение Прометея Шпиттелера с Прометеем Гете	185
3. Значение объединяющего символа	202
4. Относительность символа	235
5. Природа объединяющего символа у Шпиттелера	274
VI. Проблема типов в психопатологии	288
VII. Проблема типических установок в эстетике	306
VIII. Проблема типов в современной философии	318
1. Типы по Джемсу	318
2. Характеристические пары противоположностей в типах Джемса	326
3. К критике концепции Джемса	339
IX. Проблема типов в биографии	342
X. Общее описание типов	351
1. Введение	351
2. Экстравертный тип	354
3. Интровертный тип	400
XI. Определение терминов	437
Заключение	518

Предисловие к первому швейцарскому изданию

Данный труд — это плод моей почти двадцатилетней работы в области практической психологии. Мысли, нашедшие свое отражение в этой книге, накапливались постепенно, прежде всего из многочисленных впечатлений и опытов, практически приобретенных мною в качестве психиатра и врача-невропатолога, равно как и из моего общения с людьми самых разнообразных социальных кругов; дальнейшим материалом послужил обмен мнений в личных беседах с друзьями и противниками и, наконец, критика моей собственной психологической своеобразности. Я заранее решил не утруждать моих читателей казуистикой, но, с другой стороны, мне было важно исторически и терминологически сочленить мои абстрагированные от опыта мысли с уже имеющимся в наличии познанием. В осуществлении этого плана мной руководила не столько потребность в исторической справедливости, сколько желание вывести опыт врача-специалиста из узкопрофессиональных рамок, ввести его в более широкую связь с иными областями, которая позволит и образованному неспециалисту воспользоваться опытными данными специальной области. Я никогда не решился бы на такое *сочленение*, которое по недоразумению легко можно принять за вторжение в чужие области, если бы не был убежден, что психологические точки зрения, приведенные в этом моем труде, имеют всеобщее значение, всеобщую применяемость и поэтому могут обсуждаться целесообразнее и лучше в общей связи, нежели в форме специально-научных гипотез. Согласно этому моему намерению, я ограничился изложением идей отдельных личностей, потрудившихся над данной проблемой, и отказался от перечисления и приведения всего, что вообще говорилось по интересующему нас вопросу. Такое исчерпывающее изложение материала и мнений, относящихся к области этого вопроса, во-первых, безусловно превысило бы мои силы и,

кроме того, не внесло бы ничего основательного в разъяснение и развитие проблемы. Поэтому я не пожалел выбросить большое количество материала, собранного мною на протяжении долгих лет, и постарался по возможности ограничиться главными пунктами. При этом мне пришлось пожертвовать также и одним весьма ценным документом, бывшим для меня большим подспорьем во время моих предварительных работ, а именно обширной перепиской по вопросу о типах, которую я вел с моим другом, доктором медицины Шмидом в Базеле. Благодаря этому обмену мыслями мне многое стало яснее, и многое из этой переписки вошло в мою книгу, хотя и в измененной форме. В основном эта переписка принадлежит к предварительным работам, опубликование которых породило бы скорее смутность, нежели ясность. Однако я чувствую себя обязанным высказать тут благодарность моему другу за его труды и помощь.

Кюснахт — Цюрих. Весна 1920 г.

К. Г. Юнг

Предисловие к седьмому швейцарскому изданию

Новое издание публикуется без изменений, хотя нельзя сказать, что сама книга не нуждается в некоторых дальнейших дополнениях, улучшениях, а также привлечении нового материала. В особенности могло бы быть расширено несколько сжатое описание типов. Было бы желательно также рассмотреть психологические работы по типологии, написанные уже после выхода данной книги в свет. Но уже и настоящий объем книги столь велик, что расширять его без особой на то необходимости не следует. А кроме того, практической пользы от еще большего усложнения проблемы типологии не так уж много, поскольку даже ее элементы поняты еще далеко не должным образом. Критики обычно совершают ошибку, полагая, что сами типы явились, так сказать, плодом свободного воображения и были насильственно «навязаны» эмпирическому материалу. Ввиду такого предположения я должен подчеркнуть, что моя типология является результатом многолетнего практического опыта — опыта, который остается совершенно закрытым для академического психолога. Я в первую очередь врач и практикующий психотерапевт, и все мои психологические формулировки основаны на опыте тяжелой каждодневной профессиональной работы. Поэтому то, что я должен был сказать в данной книге, стократно

проверено — слово за словом — в практическом лечении больных и изначально от них и получено. Естественно, этот медицинский опыт доступен и постижим лишь для тех, кто профессионально нацелен на лечение психических осложнений. Так что я ничуть не буду обвинять непрофессионала, если некоторые из моих рассуждений покажутся ему странными или если он подумает, что моя типология является продуктом идиллически безмятежных часов, уединенно проведенных в кабинете. Сомневаюсь, однако, что подобное чистосердечное заявление окажется условием компетентного критического разбора.

Сентябрь 1937 г.

К. Г. Юнг

Предисловие к аргентинскому изданию

Ни одна книга, вносящая существенно новый вклад в копилку знаний, не может рассчитывать на привилегию быть полностью понятой. Возможно, это самая большая трудность для утверждения всех новых психологических прозрений. Психология, основанная на опыте, всегда добирается до сути личных и интимных вопросов и, таким образом, пробуждает все, что есть противоречивого и непроященного в человеческой психике. Если кто-либо по профессиональным причинам погрузится подобно мне в хаос психологических мнений, предрассудков, обидчивости и восприимчивости, он непременно получит глубокое и неизгладимое впечатление от многообразия индивидуальных психических характеров, тенденций и убеждений и одновременно с этим почувствует все возрастающую потребность в необходимости определенного порядка в хаотическом нагромождении точек зрения. Эта потребность требует критической ориентации и общих принципов и критериев, не слишком специфично сформулированных, которые могли бы служить опорными пунктами (*points de repère*) для отсортировки эмпирического материала. То, что я попытался сделать в данной книге, и есть в сущности критическая психология.

Эта основная (фундаментальная) тенденция моей работы часто остается не замеченной, и слишком много читателей совершают одну и ту же ошибку, думая, что глава «Общее описание типов» репрезентирует квинтэссенцию и цель всей книги в том смысле, что она дает систему классификации и практическое руководство для основательного суждения о человеческом характере. Действительно,

даже в медицинских кругах бытует мнение о том, что мой метод лечения заключается в подгонке пациентов под мою систему и выдаче им соответствующего «совета». Это достойное сожаления непонимание совершенно игнорирует тот факт, что подобный вид классификации является не чем иным, как салонной детской игрой, каждый элемент которой столь же пустячен, как деление человечества на брахи- и долихоцефалов. Моя типология в первую очередь представляет собой критический аппарат, используемый для распределения и организации сумбура эмпирического материала, но ни в каком смысле она не предназначена для навешивания на людей ярлыков, как это может показаться с первого взгляда. Это не физиогномия и не антропологическая система, а критическая психология, имеющая дело с организацией и определением психических процессов, которые — что и демонстрируется — могут быть типическими. По этой причине я поместил общую типологию и определение терминов в конец книги, вслед за описанием с помощью многочисленных примеров в главах I—IX обсуждаемых процессов. Поэтому я мог бы порекомендовать читателю, который действительно хочет понять мою книгу, углубиться, прежде всего, в текст глав II и V. Он познает из них больше, чем из любой поверхностно подобранной типологической терминологии, поскольку последняя служит не чему иному, как совершенно бесполезному стремлению навешивать ярлыки.

Кюснахт — Цюрих. Октябрь 1934 г.

К. Г. Юнг

Введение

Платон и Аристотель! Это не только две системы, но еще и типы двух различных человеческих натур, которые с давних времен, облаченные во всевозможные одеяния, в той или иной степени противостоят друг другу. Они ожесточенно состязаются, особенно в начале средневековья, ведут борьбу между собой до наших дней, и эта борьба составляет самое существенное содержание истории христианской церкви. И какие бы имена ни возникали на авансцене истории, речь обязательно идет о Платоне и Аристотеле. Натуры мечтательные, мистические — платоновские из недр своей души выявляют христианские идеи и соответствующие им символы. Натуры практические, приводящие все в порядок, — аристотелевские создают из этих идей и символов прочную систему, догматику и культ. В конечном итоге церковь замыкает в себе эти натуры, из которых одни укрываются в священничестве, а другие — в монашестве, однако все время не перестают враждовать друг с другом.

Германия. Г. Гейне

Многолетняя практическая врачебная работа с нервными больными позволила мне сделать вывод, что, помимо множества индивидуальных различий, в человеческой психологии имеется и целый ряд типических различий. В первую очередь выделяются два различных типа, которые я назвал типами *интровертными* и *экстравертными*.

Человеческая жизнь устроена так, что судьба одного человека более обусловлена объектами его интереса, тогда как судьба другого более обусловлена его собственной внутренней жизнью, его собственным субъектом. И так как все мы в известной степени близки

к тому или иному типу, то, естественно, всегда склонны осознавать все с точки зрения собственного типа.

Подчеркиваю это обстоятельство сразу, чтобы заранее предупредить возможные недоразумения. Конечно, данное обстоятельство во многом затрудняет попытку общего описания типов. Мне следует рассчитывать на приятное расположение моего читателя, если я хочу быть правильно понятым. Все было бы сравнительно просто, если бы каждый читатель знал, к какой категории он принадлежит сам. Но определить, к какому психологическому типу относится человек, оказывается делом весьма сложным, особенно, когда речь идет о нас самих, о нашем самоопределении. Составить суждение о собственной личности всегда очень трудно. Неясность в суждениях о себе встречается так часто потому, что каждому выраженному типу свойственна особая тенденция компенсировать односторонность своего типа, тенденция биологически целесообразная, ибо она вызвана стремлением поддерживать психическое равновесие личности. Благодаря компенсации возникают вторичные характеры, или типы, представляющие собой картину чрезвычайно загадочную, и разгадать ее подчас бывает настолько трудно, что иногда даже начинаешь сомневаться в самом существовании типов и ограничиваешься признанием всего лишь индивидуальных различий.

О подобных затруднениях я говорю для оправдания некоторого своеобразия моего дальнейшего изложения. Безусловно, со стороны может показаться, что проще всего было бы описать несколько конкретных случаев, проанализировать их и сопоставить. Однако в каждом человеке действуют оба механизма, экстраверсии и интроверсии, и лишь относительный перевес того или другого определяет тип. Чтобы придать картине необходимую четкость, ее пришлось бы сильно ретушировать, а это путь уже к более или менее благонамеренному обману. К этому надо добавить еще и чрезвычайную сложность психических реакций человека — эти реакции столь сложны и многообразны, что вряд ли мне удалось бы в полной мере и абсолютно верно изобразить каждую. Поэтому я вынужден ограничиться изложением принципов, выведенных мной из множества единичных фактов, которые я наблюдал. При этом речь идет не о произвольном обобщении, как может показаться, а об обобщенном (дедуктивном) изложении эмпирически приобретенных взглядов

и прозрений (инсайтов). Такое проникновение в суть вещей, надеюсь, облегчит разъяснение дилеммы, которая не только в аналитической психологии, но и в других областях науки, равно как и в личных отношениях между людьми, создавала и продолжает создавать недоразумения и раздоры. В связи с этим выясняется, что существование двух различных типов личности является, по сути, давно известным фактом, который в той или иной форме уже давно был отмечен и известен знатокам человеческой природы, а также осмыслен великими мыслителями, в частности Гете, могучей интуицией которого данный факт воспринимается как общий принцип систолы и диастолы (соответственно ритмичного сокращения и расслабления сердечных мышц и сосудов). Термины и понятия, которыми определялся механизм интроверсии и экстраверсии, весьма различны и всегда приспособлены к точке зрения индивидуального наблюдателя. Однако, невзирая на различие формулировок, постоянно наблюдаем один и тот же общий принцип в основном понимании вопроса, а именно: в одном случае движение интереса направлено на объект, а в другом случае оно, отвращаясь от объекта, направляется на субъекта, на его собственные психические процессы. В первом случае объект воздействует на идеал, мысли и состояние субъекта подобно магниту: объект притягивает их и в значительной мере обуславливает мир субъекта, более того, он настолько отчуждает субъекта от самого себя, так изменяет его качества в смысле уподобления объекту, что можно подумать, будто объект обретает огромное и в конечном счете решающее значение для субъекта, будто полное подчинение субъекта объекту является в известной мере абсолютным предопределением и особым смыслом жизни и судьбы. Во втором случае, наоборот, субъект является и остается центром всех интересов. Создается впечатление, будто вся его жизненная энергия направлена в свою сторону, на себя, субъекта, и поэтому всегда препятствует тому, чтобы объект обрел на него какое бы то ни было влияние. Кажется, будто энергия объекта исчезает, а субъект является тем самым магнитом, который стремится притянуть объект к себе.

Подобное противоречивое отношение к объекту очень трудно определить и описать в понятной и ясной форме, при этом мы рискуем дойти до совершенно парадоксальных формулировок, которые могут скорее завуалировать, нежели разъяснить вопрос.

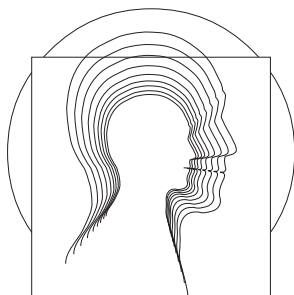
В общем можно было бы утверждать, что интровертная точка зрения всегда и при всех обстоятельствах стремится поставить эго и субъективный психологический процесс над объектом или по крайней мере утвердить их по отношению к объекту. Поэтому такая установка придает субъекту ценность большую, чем объекту. Следовательно, уровень ценности объекта всегда будет ниже уровня ценности субъекта — объект, таким образом, имеет лишь второстепенное значение, можно даже сказать, что он порой является лишь внешним объективным знаком для субъективного содержания, так сказать, воплощением идеи, причем существенной всегда остается сама идея, или же объект является предметом какого-либо чувства, причем, однако, главную роль здесь играет переживание чувства, а не сам объект в его собственной реальности. Экстравертная точка зрения, напротив, ставит субъект в подчинение объекту, причем ценность объекта преобладает. Субъект имеет всегда второстепенное значение, и субъективный процесс иногда даже мешает или является лишним придатком к объективным событиям. Ясно, что психология, исходящая из этих противоположных точек зрения, должна разделиться на две части, диаметрально противоположные по своему ориентированию. Одна рассматривает все под углом зрения своей собственной ситуации, а другая — под углом зрения объективных событий.

Данные противоположные установки есть не что иное, как противоположные механизмы: в одном случае — диастолическое расширение, выход из себя к объекту и его захват, в другом — систолическая концентрация и отделение энергии от захваченного объекта. Любому человеку свойственны оба механизма, а соединение их является выражением его естественного жизненного ритма, и, наверное, не случайно Гете образно выразил этот ритм понятием, характеризующим сердечную деятельность. Ритмическое чередование обеих форм психической деятельности должно было бы соответствовать нормальному течению жизненного процесса. Между тем сложные внешние особенности, в которых мы живем, равно как и еще более сложные условия нашего индивидуального психического устройства и предрасположения, редко допускают совершенно гармоничное течение психической энергии. Внешние обстоятельства и внутренняя диспозиция очень часто благоприятствуют работе одного механизма в ущерб другому. Естественно, что

это влечет за собой перекося в сторону работы одного механизма. И если такое состояние по определенным причинам становится преобладающим, то в результате возникает *тип*, т. е. привычная установка, в которой один механизм постоянно господствует, хотя и не будучи в состоянии полностью подавить другой, поскольку и этот другой механизм составляет безусловную принадлежность всего психического хозяйства. Поэтому никогда и не может быть чистого типа в том смысле, чтобы в нем правил исключительно один механизм при полной атрофии другого. Типическая установка есть не что иное, как относительный перевес одного механизма над другим.

Опираясь на гипотезу об интроверсии и экстраверсии, можно выделить, прежде всего, две обширные группы психологических личностей. Однако подобное группирование имеет столь поверхностный и общий характер, что допускает лишь самое общее различие. Более тщательное исследование индивидуальной психологии представителей любой из этих групп тотчас же показывает громадное различие между отдельными индивидами, принадлежащими, несмотря на это, к одной и той же группе. Поэтому нам придется продвинуться в нашем исследовании еще на один шаг, чтобы быть в состоянии определить, в чем же именно заключается различие между индивидами. С опытом я убедился в том, что в общем индивидов можно распределить не только по их универсальному признаку экстраверсии и интроверсии, но и по отдельным основным психологическим функциям. Внешние обстоятельства и внутренняя диспозиция не только вызывают преобладание экстраверсии или интроверсии, но, кроме того, способствуют преобладанию у индивида одной из основных функций над другими. Опираясь на опыт, я назвал основными психологическими функциями — такими, которые существенно отличаются от всех прочих, — *мышление, чувство, ощущение и интуицию*. Если одна из этих функций устойчиво преобладает над другими, то формируется соответствующий тип. Поэтому я различаю мыслительный, чувствующий, ощущающий и интуитивный типы. *Каждый из этих типов, кроме того, может быть интровертным или экстравертным*, в зависимости от своего отношения к объекту, как это уже было описано. В своей предшествующей работе о психологических типах я не сделал еще такого различия, а отождеств-

лял мыслительный тип с интровертным, а чувствующий с экстравертным. При более глубоком проникновении такое смешение оказалось несостоятельным. Во избежание недоразумения я попросил бы читателя не упускать из виду проведенное здесь различие. Чтобы достигнуть полной ясности в постановке столь сложных вопросов, в последней главе этой книги я привожу определения употребляемых мною психологических понятий.



I | Проблема типов в истории античной и средневековой мысли

1. Психология классического периода: гностики, Тертуллиан, Ориген

Несмотря на то, что психология известна с тех пор, как существует наш мир, объективная психология является все же достоянием недавнего времени. Древнюю науку характеризует следующий тезис: субъективной психологии в ней тем больше, чем меньше психологии объективной. Поэтому сочинения древних, хотя и полны психологии, содержат очень мало объективно психологического. Во многом это может быть обусловлено своеобразием человеческих отношений в древности и в средние века. Античный мир отличался, если можно так выразиться, почти исключительно биологической оценкой человека; это ярче всего проявляется в античных обычаях жизни и античных правовых отношениях. В средние же века, поскольку тогда заговорили о ценности человека вообще, человеку давалась метафизическая оценка, которая возникла вместе с мыслью о непреходящей ценности человеческой души. Такая оценка является компенсацией по отношению к античной точке зрения, но для *личностной* оценки — единственной оценки, способной обосновать объективную психологию, — эта средневековая оценка столь же недостаточна, как и античная, биологическая.

Правда, многие люди думают, что психологию можно написать и ex cathedra (путем догматически авторитетного изложения). В наши

дни большинство людей, конечно, убеждены, что объективная психология должна прежде всего опираться на наблюдения и опыт. Такая основа была бы идеальной, если бы она была реальна. Однако идеалы и цель науки заключаются не в том, чтобы давать по возможности точное описание фактов — наука не может конкурировать с кинематографическими снимками и фонографическими пластинками; цель, движение и назначение науки заключаются в установлении закона, который представляет собой обобщенное выражение для многообразных процессов, имеющих при этом нечто общее между собой. Таким образом, цель науки благодаря научному *пониманию* возвышается над тем, что познаваемо *лишь опытно*, цель эта всегда останется продуктом субъективной психологической установки исследователя, несмотря на ее всеобщую и несомненную значимость. В образовании научных теорий и понятий заключается много личного и случайного. «Уравнение» бывает не только психофизическим, но и психологическим, личным. Мы видим цвета, но не видим длины световых волн. Этот общеизвестный факт всегда следует иметь в виду при рассмотрении вопросов психологии. Воздействие личного «уравнения» (*Gleichung*) ощущается уже во время наблюдений. *Мы видим в объекте то, что лучше всего могли бы увидеть внутри самих себя.* Так, прежде всего, «в чужом глазу сучок мы видим, а в своем и бревна не замечаем». В так называемой объективной психологии я не доверяю принципу «чистого наблюдения», разве что если смотреть через окуляры хроноскопа, тахистоскопа и других «психологических» приборов. Таким образом, можно избавиться также и от избытка данных психологического опыта.

Однако значение личного психологического «уравнения» проявляется еще ярче тогда, когда исследователь излагает подробно свои наблюдения, уже не говоря о понимании опытного материала и абстрагировании от него! В психологии более чем где-либо неизбежно приходится выдвигать основное требование к наблюдателю и исследователю в этом смысле, чтобы они были адекватны своему объекту, т. е. были в состоянии видеть не только одно, но и другое. Нельзя, конечно, требовать, чтобы наблюдатель смотрел *только* объективно — это невозможно. Надо довольствоваться уже и тем, если он смотрит *не слишком* субъективно. Субъективное наблюдение и понимание убедительно согласуются с объективными фактами психологического объекта лишь до тех пор, пока они не притязают на все-

общую значимость, а ограничивают свое значение только каждой данной узкой областью объекта. В таком смысле бревно в собственном глазу даже способствует нахождению сучка в глазу ближнего. При этом в данном случае бревно вовсе не служит доказательством того, что в глазу у ближнего нет даже сучка. Но расстройство зрения легко может подать повод к всеобщей теории, по которой всякий сучок принимает размер бревна.

Признание и уважение субъективной обусловленности познания вообще и познания психологического в частности являются первым условием для научной и истинной оценки психики, отличной от психики наблюдающего субъекта. Но это условие возможно лишь в том случае, если наблюдатель в точности знает диапазон и свойства своей собственной личности. Однако знать это он может лишь тогда, когда основательно освободится от нивелирующих влияний коллективных суждений и коллективных чувств и вследствие этого достигнет ясного понимания своей собственной индивидуальности.

Все больше углубляясь в историческое прошлое, мы со все большей очевидностью замечаем, как личность мало-помалу исчезает под гнетом коллективности. А если мы, наконец, дойдем до первобытной психологии, то обнаружим, что там о понятии индивидуального вообще не может идти речи. Вместо индивидуальности мы находим лишь зависимость от коллектива и взаимосвязь с ним либо «мистическое соучастие» (*participation mystique* — Леви-Брюль). Однако коллективная установка мешает познанию и оценке психологии отдельного субъекта, ибо коллективно установленный дух не способен мыслить и чувствовать иначе, как только проецируя себя. То, что мы понимаем под понятием «индивид», — сравнительно недавнее завоевание истории духа и культуры. Поэтому не удивительно, что некогда всемогущая коллективная установка обусловила невозможность всякой объективной психологической оценки индивидуальных различий, равно как и вообще научного объективирования индивидуально-психологических процессов. Из-за подобного недочета в психологическом мышлении познание слишком ярко окрасилось психологией, так сказать, «психологизировалось», оказавшись насыщенным проецированной психологией. Яркими примерами тому могут послужить первые попытки философского объяснения происхождения миров. Вместе с развитием индивидуальности и обусловленным им развитием дифференцирования в пси-

хологии человека в объективной науке наблюдается освобождение от психологии.

Анализ вышеизложенного позволяет понять, почему так скудны в качестве источников объективной психологии дошедшие до нас из древних времен сведения. Разделение на четыре темперамента, унаследованное нами от древних, есть типизирование, почти лишенное психологических свойств, потому что темпераменты в значительной степени характеризуются психофизической окраской. Однако недостаток некоторых сведений вовсе не убеждает, что в античной классической литературе мы не найдем следов воздействия тех психологических пар противоположностей, о которых мы здесь говорим.

Например, философия гностиков установила три личностных типа в соответствии с тремя основными психологическими функциями — *мышлением, чувством и ощущением*. Мышлению в данном случае соответствовал бы *пневматик* (pneumatikoi), чувству — *психик* (psychikoi), ощущению — *гиллик* (hylikai). Подчиненное положение психика соответствует духу гностицизма, который (в отличие от христианства) настаивал на исключительной ценности познания. Христианские же принципы любви и веры относятся к познанию отрицательно. Среди христиан пневматик был бы поэтому не вполне оценен и признан, так как являлся бы чистым представителем только гнозиса, только одного *познания*.

О различии типов можно вспомнить при рассмотрении истории ожесточенной долголетней борьбы, которую изначально церковь вела против учения гностиков. При явном преобладании практического направления, которым отличалось раннее христианство, человек интеллектуальный всегда рисковал остаться на обочине, если только он не следовал своему инстинкту борьбы и не погружался всецело в апологетическую полемику. Правило веры (Regula fidei) слишком ограничивало и не допускало никакого самостоятельного движения. Более того, оно не несло в себе позитивного интеллектуального содержания. В нем заключалось ограниченное число идей, с практической точки зрения чрезвычайно ценных, но сковывающих мышление. Жертвование интеллектом гораздо тяжелее поражало человека мысли, нежели человека чувства. Поэтому вполне объяснимо, что идеи гнозиса (главным образом познавательные, ценность которых и для нашего современного умственного развития не только не утратилась, но даже значительно возросла) неудержимо привлекали при-

надлежавших к лону церкви людей интеллектуального типа. Для таких людей именно эти идеи и являлись настоящим мирским соблазном. Особое раздражение церкви вызывал вывод *докетизма* о том, что Христос будто бы обладал лишь видимостью плоти и что все его земное существование и страдание было также одной лишь видимостью. Это направление выдвигает мышление на первый план, исключая всякое чувственное восприятие человека.

Вполне правомерно заключить, что две фигуры лучше всего олицетворяют борьбу с гнозисом — фигуры чрезвычайно значительные не только как Отцы Церкви, но и как личности. Мы имеем в виду Тертуллиана и Оригена, которые жили в конце II в. н. э. и были почти современниками. Вот что говорит о них Шухт: «Один организм способен воспринимать питательное вещество почти без остатка и полностью ассимилировать его, другой же, напротив, выделяет его почти без остатка, словно в возбужденном состоянии энергичной самообороны. Столь же противоположно реагировали Ориген и Тертуллиан. Их различные реакции по отношению к гнозису не только отражают их характеры и мирозозерцания, но имеют и принципиальное значение для роли, которую играл гнозис в духовной жизни и религиозных течениях той эпохи»¹.

Тертуллиан родился в Карфагене около 160 г. н. э. Будучи язычником, до 35 лет он предавался чувственной жизни, господствовавшей в его городе; позже он стал христианином. Ему принадлежат многочисленные сочинения, в которых исключительно ярко отразился его характер, чрезвычайно интересующий нас. Особенно ярко выражаются его чрезмерно благородное рвение, его священный огонь, страстный темперамент и глубокая проникновенность его религиозного убеждения. Ради истины, которую он однажды признал, он становится фанатиком, гениально односторонним и нетерпимым. Тертуллиан — боевая натура, не имеющая себе равных, борец беспощадный, ощущающий себя победителем лишь при полном поражении противника; язык его — словно блестящий острый меч, с беспощадным мастерством разящий врага. Он создатель церковной латыни, остававшейся в силе в течение более тысячи лет. Он же ввел и терминологию юной церкви. «Уж если он принимал какую-либо точку зрения, то последовательно проводил ее до крайних пре-

¹ *Schuht W. Dokumente der Gnosis. Jena, 1910.*

делов, словно гонимый сонмом бесов, даже и тогда, когда право уже давно не было больше на его стороне и всякий разумный порядок лежал поверженным у его ног». Страстность его мышления была так безжалостна, что он постоянно отрекался от того, чему не так давно отдавался всей душой. Именно поэтому и этика его беспредельно строга и сурова. Он предписывал искать мученичество, вместо того чтобы избегать его; не допускал второго брака и требовал, чтобы женщины постоянно скрывали свои лица под плотной фатой. Против гнозиса, воплощавшего страсть к мышлению и познанию, он боролся с фанатической беспощадностью, так же как против философии и науки, в сущности мало отличавшихся от гнозиса. Тертуллиану приписывают грандиозное в своем роде изречение: *Credo quia absurdum est* («Верую, потому что абсурдно»). Исторически это не совсем точно — он сказал лишь (*De carne Christi* 5): «*Et mortuus est Dei protsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est*» («И умер сын Божий, что совершенно вероятно, потому что абсурдно. И погребенный воскрес — это достоверно, потому что невозможно»).

Обладая пронизательным умом, он понимал всю ничтожность философских и гностических знаний и с презрением отвергал их. Вместо этого он ссылался на свидетельства собственного внутреннего мира, на внутренние факты, переживаемые им и составляющие единое целое с его верой. Их он доработал до формул и стал, таким образом, творцом умопостигаемых связей, до наших дней составляющих основу католической системы. Иррациональный факт внутреннего переживания, который для Тертуллиана был в сущности динамическим, являлся принципом и основоположением, противопоставленным как миру, так и общепризнанной науке и философии. Вот собственные слова Тертуллиана: «Призываю новое свидетельство или, вернее сказать, свидетельство более известное, нежели все памятники, запечатленные письменами, — свидетельство, более обсуждаемое, нежели все системы жизни, более распространенное, нежели какая-либо популярность, — свидетельство, которое полнее и более всего человека, а именно то, что составляет сущность всего человека. Так подойди же и предстань предо мною, о душа! Если ты божественна и вечна, как полагают иные философы, то ты не можешь солгать; если ты не божественна, а подвластна смерти, как полагает, правда, один лишь Эпикур, то ты не дерзнешь солгать; сни-

зошла ли ты с неба или рождена из праха земного, сочетание ли ты чисел или атомов, начинаешь ли ты свое существование вместе с зачатием плоти или лишь впоследствии внедряешься в нее — все равно, откуда бы ты ни произошла, ты создала человека таким, каким он есть, а именно существом разумным, способным к восприятию и познанию! Тебя же я не призываю, душа, обученная в школах, искушенная книжным познанием, вскормленная и вспоенная в академиях и аттических колоннадах, — тебя, что вещаешь мудрость. Нет, я беседовать хочу с тобой, душа, что проста и не мудрствуешь лукаво, — с тобой, неопытной и неловкой, какую ты бываешь у тех, кто, кроме тебя, ничего не имеет, — с тобой, приходящей с улицы, с угла, из мастерской. Мне нужно именно твое незнание».

Принесенное Тертуллианом *sacrificium intellectus* (жертвование интеллектом) приводит его к открытому признанию иррационального факта внутреннего переживания, т. е. к истинной основе его верования. Необходимость религиозного процесса, который он ощущал внутри себя, он выразил в непревзойденной формуле: *Anima naturaliter Christiana* («Душа по природе своей христианка»). Вместе с *sacrificium intellectus* для него утратили всякое значение и философия, наука, а следовательно, и гнозис. На протяжении его дальнейшей жизни описанные черты характера стали выступать еще резче. Когда церковь была, наконец, поставлена перед необходимостью идти на компромиссы в угоду большинству, Тертуллиан возмутился против этого и стал страстным приверженцем фригийского пророка Монтана. Монтан был экстатиком, представителем принципа абсолютного отрицания всего мирского, поборником безусловной одухотворенности. В язвительных памфлетах Тертуллиан набросился на политику папы Каликста и очутился, таким образом, вместе с монтанизмом более или менее *extra ecclesiam* (чистым богословом). По свидетельству Августина, он впоследствии будто бы не поладил и с монтанистской сектой и основал свою собственную.

Личность Тертуллиана являет собой классический пример интровертного мышления. Его огромный, необыкновенно острый интеллект сочетается с очевидной чувственностью (*sensuality*). Процесс психологического развития, который мы называем *христианским*, доводит до жертвования интеллектом, до уничтожения, отрезания самого ценного органа (ампутации наиболее ценной функции) — мифическая идея, заключенная в великом символе жертвоприно-

шения Сына Божьего. Самым ценным органом Тертуллиана был именно интеллект и сопутствующая ему способность ясного познания. Вследствие *sacrificium intellectus* он преградил себе путь к чисто логическому, рассудочному развитию и неизбежно должен был признать основой своего существа иррациональную динамику своих душевных глубин. Он должен был ненавидеть гностический мир мысли, его специфически интеллектуальную оценку динамических душевных глубин, потому что это именно и был тот путь, с которого ему надлежало сойти, для того чтобы признать принцип чувства.

Полная противоположность Тертуллиану — Ориген, который родился в Александрии в 185 г. н. э. Его отец был христианским мучеником. Сам Ориген вырос в совершенно своеобразной духовной атмосфере, в которой переплетались и сливались идеи Востока и Запада. С большой любознательностью он усваивал все достойное изучения и таким образом впитал всю совокупность неисчерпаемо богатого александрийского мира идей того времени: христианских, иудейских, эллинистических, египетских. Он успешно преподавал как учитель в школе катехизаторов. Языческий философ Порфирий, ученик Платина, так отзывался о нем: «Внешняя жизнь его была христианской и противозаконной, но по своим взглядам на вещи и Божество он был близок эллинам и в инородные мифы вводил представления греков».

Еще до 211 г. он совершил самооскопление, о внутренних мотивах которого можно только догадываться, поскольку исторически они необъяснимы. Как личность он имел большое влияние, речь его очаровывала и убеждала. Его постоянно окружали ученики и толпа стенографов, налету ловивших драгоценные слова, исходившие из уст почитаемого учителя. Ориген известен как автор многочисленных сочинений; в преподавании и учении он проявлял огромную энергию. В Антиохии он читал лекции по богословию даже матери-императрице Маммее. В Кесарии некоторое время руководил школой, но его преподавательская деятельность неоднократно прерывалась длительными путешествиями. Обладая необыкновенной ученостью и удивительной способностью тщательно исследовать вещи, он отыскивал древние библейские рукописи и со временем приобрел заслуженную славу своим разбором и критикой канонических текстов. «Он был великим ученым, да, единственным истинным ученым в древней церкви», — говорит о нем Гарнак. В противоположность Тертуллиану Ориген не избегал влияния гностицизма — напротив, он даже

вводил его, правда, в смягченной форме, в лоно церкви, по крайней мере, таково было его стремление. Можно даже сказать, что по своеобразному мышлению и основным воззрениям он и сам был христианским гностиком. Его позицию по отношению к *вере* и *знанию* Гарнак определяет следующими, многозначительными с точки зрения психологии, словами: «Библия одинаково нужна как тем, так и другим: верующим она дает необходимые им факты и заповеди, а люди науки находят в ней идеи и черпают из нее силу, возносящую их до лицезрения Бога и любви к Нему; благодаря духовному толкованию (аллегорическому объяснению, герменевтике) материальное вещество растворяется и претворяется в космосе идей, благодаря «восшествию» оно постепенно преодолевается и остается позади как пройденный этап; наконец, тварь Божия — исшедший от Бога дух — возвращается к своему началу и достигает блаженного покоя, погружения в Божество (*amor et visio*)».

В отличие от богословия Тертуллиана богословие Оригена было в принципе философским и, можно сказать, вполне укладывалось в рамки философии неоплатонизма. В мышлении Оригена просматривается мирное и гармоничное слияние и взаимопроникновение двух сфер: греческой философии и гностицизма, с одной стороны, и мира христианских идей — с другой. Однако такая широкая и глубокая терпимость и справедливость Оригена вызвали его преследование и осуждение со стороны церкви. Правда, окончательный приговор был вынесен лишь после его смерти, наступившей после истязаний и пыток, которым подвергся старец Ориген (это было время гонения на христиан при императоре Деции). В 399 г. папа Анастасий I публично предал его анафеме, а в 543 г. его лжеучение было проклято всецерковным собором, созванным Юстинианом, и это проклятие было закреплено приговорами позднейших церковных соборов.

Оригена можно назвать классическим представителем экстравертного типа. Его основное ориентирование направлено на объект, что явствует как из его добросовестного внимания к объективным фактам и условиям, вызывающим их, так и из формулировки верховного принципа — *amor et visio Dei* (любовь и созерцание Бога). Христианство на пути своего развития встретило в лице Оригена с таким типом, первоосновой которого является отношение к объектам; символически такое отношение всегда выражалось в сексуальности, почему, по некоторым теориям, все существенные психические фун-

кции и сводятся к сексуальности. Поэтому и кастрация является выражением, адекватным жертве самой ценной функции. В высшей степени характерно то, что Тертуллиан проповедует *sacrificium intellectus* (жертвование интеллектом), тогда как Ориген — *sacrificium phalli* (жертвование чувством), ибо христианский подход требует полного уничтожения чувственной привязанности к объекту, точнее говоря, он требует жертвы наиболее ценной функции, наивысшего блага, наиболее сильного влечения. С биологической точки зрения жертва приносится во имя возмещения; с психологической же точки зрения — во имя расторжения старых связей и, следовательно, во имя новых возможностей духовного развития.

Тертуллиан принес в жертву интеллект, потому что именно последний особенно сильно привязывал его к мирскому. Он боролся с гностицизмом, так как это учение, по его мнению, олицетворяло ложный путь, ведущий в область интеллекта, обуславливающего также чувственность. И действительно, с учетом этого факта можно констатировать, что гностицизм разветвляется на два направления: гностики одного направления стремятся к чрезмерной одухотворенности; гностики же другого погружаются в этический анархизм, абсолютном либертинизме (распутстве, вольнодумстве), не останавливаемся ни перед какой формой разврата, даже перед самой отвратительной извращенностью и бесстыдной разнузданностью. Представители гностицизма даже разделялись на энкратитов (воздержанных), с одной стороны, и антитактов и антиномистов (противников порядка и законности) — с другой; последние грешили из принципа и предавались самому разнузданному распутству сознательно, на основе принятых постановлений. К числу противников порядка принадлежали также николаиты, архонтики и прочие, равно как и метко названные борбориане. Как тесно соприкасались мнимые контрасты, можно видеть на примере архонтиков, у которых одна и та же секта распадалась на энкратическое и антиномистическое направления, причем и то и другое оказывалось логичным и последовательным. Кто желает ознакомиться с этическим значением смело и широко осуществленного интеллектуализма, пусть изучит историю гностических нравов. Тогда *sacrificium intellectus* станет, безусловно, понятным. Представители этого течения были последовательны не только в теории, но и на практике и доводили до последних пределов, до абсурда все измышления своего интеллекта.

Ориген же принес в жертву чувственную связанность с миром и ради этой жертвы оскотил, изувечил себя. Очевидно, специфическую опасность для него представлял не интеллект, а, скорее, чувства и ощущения, связывавшие его с объектом. Путем кастрации он преодолел чувственность, присущую гностицизму, и смог смело отдаться сокровищам гностического мышления. Тертуллиан же, пожертвовав интеллектом, исключил влияние гностицизма и тем самым достиг такой глубины религиозного чувства, какой мы тщетно искали бы у Оригена. О Тертуллиане говорит Шухт: «От Оригена он отличался тем, что каждое свое слово вынашивал в сокровеннейших недрах души; его увлекал не рассудок, как Оригена, а сердечный порыв, и в этом его превосходство. Однако, с другой стороны, он уступает Оригену, потому что, будучи самым страстным из всех мыслителей, доходит едва ли не до отрицания всякого знания и свою борьбу с гнозисом чуть ли не доводит до борьбы с человеческой мыслью вообще».

Из этих примеров видно, как в процессе развития христианства сама сущность первоначального типа личности превращается в свою противоположность: Тертуллиан, глубокий мыслитель, становится человеком чувства; Ориген становится ученым и всецело растворяется в интеллектуализме. Нетрудно, конечно, логически обернуть вопрос и сказать, что Тертуллиан искони был человеком чувства, а Ориген — человеком мысли. Но такая обратная постановка вопроса вовсе не уничтожает самого факта типического различия, а оставляет его по-прежнему в силе и, кроме того, отнюдь не объясняет, почему же Тертуллиан видел своего опаснейшего врага в области мысли, а Ориген — в области сексуальности. Можно было бы сказать, что оба ошиблись, и в качестве аргумента привести факт роковой неудачи, к которой в конечном счете свелась жизнь обоих. Тогда пришлось бы допустить, что каждый из них пожертвовал тем, что ему было менее дорого, т. е. некоторым образом совершил обманную сделку с судьбой. Почему бы не принять и не признать даже такого мнения? Ведь известно, что даже среди первобытных людей находились такие хитрецы, которые, подходя к своему фетишу с черной курицей под мышкой, говорили: «Смотри, вот я приношу тебе в жертву прекрасную черную свинью». Мое же мнение таково, что объяснение, заключающее в себе стремление во что бы то ни стало обесценить какой-либо факт, никогда и ни при каких обстоятельствах не бывает самым верным, даже если такое объяснение представляется

нам вполне «естественным» и приносит среднему человеку то несомненное облегчение, которое он испытывает всегда, когда ему удастся низвести нечто великое до своего плоского уровня. Но поскольку можно судить о личностях этих двух великих представителей человеческого духа, мы должны признать их столь проникновенными и серьезными, что о хитрой проделке или обмане и речи быть не может: их христианское призвание было истинным и правдивым.

Мы не отклонимся от главной цели наших исследований, если на примере настоящего случая представим себе, какое психологическое значение имеет нарушение естественного потока наших влечений, которым является христианский (жертвенный) процесс, а именно: из всего вышесказанного вытекает, что *ограничение* является одновременно и переходом в другую установку. Вместе с тем становится ясным происхождение того определяющего мотива, который ведет к *ограничению*; также выясняется, насколько Тертуллиан был прав, говоря, что душа «от природы христианка». Естественное направление влечений следует, как и все в природе, принципу наименьшей затраты сил. Но бывает так, что один человек обладает большими способностями в одной области, другой человек — в другой. Или же бывает так, что приспособление к окружающей среде в детстве требует то немного больше сдержанности и вдумчивости, то больше эмпатии и участия, в зависимости от того, каковы родители и обстоятельства жизни. Это автоматически ведет к известной, устойчивой установке, благодаря которой и образуются различные типы. Поскольку каждый человек в качестве относительно устойчивого существа обладает всеми основными психологическими функциями, то для полного приспособления было бы психологически необходимо, чтобы человек равномерно и применял их. Ибо должна же быть какая-нибудь причина для существования различных направлений психологического приспособления; ясно, что недостаточно одного лишь направления, потому что, например, объект, воспринятый только мыслью или только чувством, будет постигнут лишь частично. При односторонней (типической) установке получается изъян в психологическом приспособлении, который на протяжении жизни все увеличивается, пока, наконец, рано или поздно, нарушается сама способность приспособления, а это толкает субъекта на путь компенсации. Компенсация же достигается лишь удалением (жертвой) той установки, что господствовала до тех пор. Это влечет за собой времен-

ное перекрытие каналов энергии и перенапряжение их, хотя сознательно еще не использованных, но бессознательно уже готовых к действию. Недочет в приспособлении, являющийся движущей силой (*causa efficiens*) процесса ограничения, субъективно дает о себе знать в форме смутного чувства неудовлетворенности. Такая атмосфера царил в самом начале нашего летоисчисления. Необычайно сильная жажда искупления овладела человечеством и вызвала в Древнем Риме неслыханный доселе расцвет всех возможных и невозможных религиозных культов. Не было недостатка и в представителях теории изживания (*Auslebetheorie*), которые вместо природы человека исходили из данных наук тех времен. Кроме того, люди из всех сил изощрались в умозрительных догадках о том, почему человеку живется так плохо; однако каузализм тех времен был несколько шире каузализма нашей современной науки: искали причины не только в детстве, но сразу же погружались в космогонию, причем измышляли самые разнообразные системы, раскрывавшие все, что происходило на ранней заре человечества и было причиной того невыносимого положения, в котором человечество в конце концов оказалось.

Принесенные Тертуллианом и Оригеном жертвы нам кажутся чрезмерными, но они, несомненно, соответствовали духу того времени, духу абсолютной конкретности. Согласно этому духу представители гностицизма принимали свои видения за саму реальность или по крайней мере за нечто, к ней относящееся, поэтому и Тертуллиан придавал факту своего внутреннего чувства объективную значимость. Процесс перемещения внутренней и субъективной установки гностицизм проецировал в виде космогонической системы и верил в объективную реальность своих психологических образов.

В моем труде¹ я оставил открытым вопрос об источнике своеобразного направления *либидо* в христианском процессе. В том же труде я говорю о расщеплении либидо на две половины, противостоящие друг другу. Объясняется это односторонностью психологической установки, односторонностью настолько значительной, что компенсация, всплывшая из недр бессознательного, вынужденно оставила свою черту. Гностическое движение в первые века нашей

¹ Wandlungen und Symbol der Libido. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Denkens. Wien. Deuticke. 1912. 2 Aufl 1925.

эры особенно ярко выявляет роль бессознательных содержаний в момент возникновения и решительного проведения компенсации. Христианство обозначает в известном смысле разрушение и жертвоприношение античных культурных ценностей, т. е. античной установки. Надо ли еще разъяснять в наше время, что совершенно нет разницы, когда мы говорим о том, что творится в наши дни, или о том, что происходило 2000 лет назад?

2. Богословские споры в раннехристианской церкви

Существует вероятность, что нам встретится противоположность типов в истории ересей и расколов, происходивших в весьма богатой спорами церкви ранних христиан. Эбиониты, или иудействующие христиане, быть может, тождественные первым христианам вообще, веровали в исключительную человеческую природу Христа и считали его сыном Марии и Иосифа, получившим лишь впоследствии посвящение через Духа Святого. В этом вопросе эбиониты являются по отношению к докетам представителями противоположной крайности, и эта противоположность сохранялась еще долгое время спустя. Около 320 г. н. э. вместе с появлением арианской ереси вновь обострилась такая же борьба противоположностей, хотя и в измененной форме, а именно: более ожесточенная в церковно-политическом отношении, но более мягкая по содержанию. Арий отрицал предложенную церковью формулу: равный Отцу, сходный с Отцом. При более внимательном исследовании истории великого арианского спора о *гомойузии* и *гомойузии* (единосущность и подобосущность Христа с Богом) мы увидим, что гомойузия имеет отпечаток более чувственный, более доступный человеческому чувству в противоположность чисто умозрительной и абстрактной точке зрения гомойузии. То же самое можно, кажется, сказать и о возмущении *монофизитов* (утверждавших абсолютное единство естества Христова) против *диофизитской* формулы, установленной Халкедонским вселенским собором (диофизиты утверждали неделимую целостность двух естеств в Иисусе, а именно: слияние человеческого и Божественного естества); это возмущение монофизитов опять-таки противопоставляет две точки зрения: абстрактную, умозрительную, непредставляемую, с одной стороны, и чувственно-естественную, выраженную диофизитской формулой, — с другой.

Также нас поражает, что как в арианском движении, так и в споре монофизитов и диофизитов тонкий догматический вопрос играл первенствующую роль лишь для тех умов, которые первоначально занялись этой проблемой, но отнюдь не для большой массы, которая завладела догматическим спором и использовала его в своих партийных интересах. Такой тонкий вопрос и в те времена не мог быть двигательной силой для народных масс — массами двигали проблемы и претензии, относившиеся к политической власти, но ничего общего не имевшие с богословским разногласием. Если различать типы здесь и имело какой-либо смысл, то лишь постольку, поскольку он создавал различные запреты, налагавшие на грубые инстинкты толпы красивые этикетки. Но это отнюдь не отменяет факта, что для тех, кто разжег этот спор, вопрос о гомоузии и гомойузии имел серьезное значение. А все потому, что за этим спором скрывалась как историческая, так и психологическая противоположность, а именно противоположность между верованием эбионитов в Христа как совершенного человека с относительной (кажущейся) Божественностью и верованием докетов в совершенного Бога Христа, обладающего лишь видимостью плоти. А под этим слоем мы откроем еще более глубокий и великий психологический раскол, а именно: одна сторона утверждает, что главная ценность и главное значение бытия заключается в чувственно воспринимаемом, субъектом чего, хотя и не всегда, является человеческое и личностное или по крайней мере всегда спроецированное человеческое ощущение; другая сторона отстаивает, что главная ценность заключается в абстрактном и внечеловеческом, коего субъект есть функция, т. е. объективный естественный процесс, протекающий в безличной закономерности, по ту сторону человеческих ощущений и даже как их основа. Первая точка зрения жертвует единичной функцией в пользу функционального комплекса, который представлен человеком как таковым; вторая жертвует человеком, т. е. неизбежным носителем комплекса, в пользу единичной функции. При этом каждая из точек зрения отрицает то, в чем другая усматривает главную ценность. Чем решительнее представители обеих партий отождествляют себя со своей точкой зрения, тем более они стараются — быть может, с наилучшими намерениями — взаимно навязать друг другу свое мнение, неизбежно извращая при этом главную ценность другого.

По-видимому, другая сторона противоположности типов выступает во время пелагианского спора в начале V в. н. э. Глубоко почувствованный Тертуллианом внутренний опыт, по которому человек, несмотря на крещение, все же подвержен греху, мы находим и у Августина, имеющего много общего с Тертуллианом. Августин идет дальше и доходит до пессимистического учения о первородном грехе, сущность которого заключается в унаследованной от Адама согреховности (*concupiscentia*¹).

Наличию первородного греха Августин противопоставляет искупляющую силу Божьей благодати при посредстве созданного ею института церкви, которая владеет средствами искупления. При таком понимании ценность человеческой личности низводится до минимума. Человек в сущности не что иное, как жалкое, порочное существо, или же во всяком случае обреченное стать добычей дьявола, если его не спасет Божья благодать при посредстве искупительной силы Единой Церкви. Такое понимание более или менее уничтожает не только ценность, но и нравственную свободу и самоопределение человека; но тем более возрастает ценность и значение *идеи* Церкви, что вполне соответствует программе, которая проводится в августиновском *Civitas Dei* (*Граде Божиим*).

Против такого безнадёжного, гнетущего понимания постоянно восстает чувство свободы и нравственной ценности человека — чувство, которое надолго не заглушить даже самым глубоким размышлением, даже самой беспощадной логикой. Право человека на чувство своей ценности нашло своего сторонника в лице Пелагия, британского монаха, и его ученика Целестина. Их учение основывалось на нравственной свободе человека как психической данности. Показателем психологического сродства пелагианской и диофизитской точек зрения является то, что преследуемые последователи Пелагия нашли убежище у Нестория, митрополита константинопольского. Несторий настаивал на разделении в Христе двух естеств в противоположность учению Кирилла, проповедовавшего единое физическое естество Христа как Богочеловека. Несторий также восставал против понимания Марии как Богородицы и признавал в ней

¹ Вожделение; можно сказать, необузданное либидо, которое неизбежно как астральное, роковое принуждение толкает человека на грех и гибель.

лишь Христородицу. Понимание Марии как Богородицы он и называл языческим совершенно справедливо. От него и пошел несторианский спор, который в конце концов привел к расколу и затем и к отпадению несторианской церкви.

3. Проблемы пресуществления

Подобные споры окончились вместе с великими политическими переворотами, падением Римской империи и гибелью античной цивилизации. Когда же несколько веков спустя в мире вновь наступила некоторая устойчивость, характерные психологические различия вновь понемногу начали выступать, сначала робко, но по мере развития культуры все интенсивнее и ярче. Правда, на смену проблемам, волновавшим церковь раннего периода христианства, пришли иные, они нашли новые формы, но сокрытая в них психология осталась прежней.

В середине IX в. н. э. настоятель монастыря Пасхазий Радберт обнародовал свой труд, в котором предстал автором учения о пресуществлении, утверждая, что во время причастия вино и хлеб превращаются в истинную кровь и плоть Христову. Такое понимание стало, как известно, догматом, по которому превращение совершается *vere, realiter, substantialiter* (в истине, в действительности, в теле) в том смысле, что, хотя случайные признаки вещей (*accidentia*), как хлеб и вино, сохраняют свой внешний вид, однако в сущности своей (*essentia*) они есть настоящая плоть и кровь Христа. Против такой чрезмерной конкретизации символа дерзнул выступить монах по имени Ратрамн из того же монастыря, настоятелем которого был Радберт. Но самым решительным противником Радберта оказался Иоанн Скот Эриугена, великий философ и смелый мыслитель начала средних веков, стоявший так одиноко и высоко над своим временем, что, как говорил Газе в своей «Истории Церкви», проклятие церкви поразило его лишь несколько столетий спустя (в XIII в.). В 889 г. в бытность настоятелем в Мальмесбери он был убит его монахами. Скот Эриугена, для которого истинная философия сливалась с истинной религией, не был слепым приверженцем авторитета и положений, раз и навсегда данных, потому что, в отличие от большинства своих современников, он умел мыслить независимо. Разум он ставил над авторитетом, что было, может быть, весьма несвоевременно, но обес-

печивало ему признание в будущих веках. Даже авторитет Отцов Церкви, находившихся вне всякой критики, он признавал лишь постольку, поскольку в их научных трудах хранились сокровища человеческого разума. Он утверждал и то, что причастие есть не что иное, как воспоминание о последней вечере, проведенной Иисусом со Своими учениками, — толкование, которого всегда будет придерживаться всякий разумный человек. Но как бы ясны и по-человечески просты ни были воззрения и мысли Эриугены, отнюдь не умалявшего смысла и ценности священного обряда, этот мыслитель все же не мог вчувствоваться в дух своего времени, не мог проникнуться желаниями своей среды, доказательством чего может служить его убийство братьями по монастырю. Он не имел успеха как раз потому, что мыслил последовательно и разумно — успех выпал на долю Радберта, который, хотя мыслить и не умел, «пресуществил» символическое и значимое и довел его до грубой чувственной осязаемости, очевидно, потому, что чувствовал дух своего времени, требовавший вещественной конкретизации религиозных переживаний.

В этом споре вполне очевидны те основные элементы, с которыми мы уже встречались раньше в спорах, нами разобранных, а именно: с одной стороны, точку зрения абстрактную, исключающую совмещение с конкретным объектом; с другой стороны, точку зрения конкретизирующую, направленную на объект.

Мы вовсе не намерены, исходя из интеллектуальной точки зрения, односторонне обесценивать личность и деятельность Радберта. Правда, разбираемый нами догмат кажется современному уму особенно нелепым, но, несмотря на это, мы отнюдь не должны лишать его всякой исторической ценности. Правда и то, что этот догмат является блестящим показательным вкладом в собрание человеческих заблуждений, однако это вовсе не доказывает *eo ipso* (в силу этого) его малоценности, ибо раньше, чем его осуждать, необходимо тщательно исследовать, как действовал этот догмат в условиях религиозной жизни тех веков, и чем наше время косвенно обязано ему. И в самом деле, нельзя упускать из виду, что именно вера в действительность этого чуда требует отрешения психического процесса от того, что познается с помощью внешних чувств, — отрешения, которое неизбежно должно влиять на характер психического процесса. Дело в том, что процесс определенно направленного мышления становится положительно невозможным, если чувственно воспринимаемое при-