



Liz Grin


anima

Urednik
Mirjana Sovrović

Liz Greene
Jung's Studies in Astrology
Prophecy, Magic, and the Qualities of Time
© 2018 Liz Greene
All rights reserved.
Authorised translation from the English language edition published by
Routledge, a member of the Taylor & Francis Group.
Copyright © Fedon, Beograd

Liz Grin

JUNGOVE STUDIJE ASTROLOGIJE

*Proricanje, magija i
svojstva vremena*

S engleskog preveo
Noel Putnik



Beograd, 2023

Čitav kosmos, prijatelju moj, jedan je neizmeran simbol: mistična, neizreciva sila i energija obavijena spoljašnjom formom materije, dok su čovek, Sunce i druge zvezde, cvet u travi i kristal u epruveti svi podjednako i duhovni i materijalni, potčinjeni unutrašnjim procesima.¹

– Artur Mejtčen

Mogu samo da se s divljenjem i strahopoštovanjem zagledam u dubine i visine naše psihičke prirode. Njen neprostorni univerzum krije neizrecivo obilje predstava što su se akumulirale tokom miliona godina razvoja života i čvrsto ukorenile u organizmu [...]. A te predstave nisu blede senke već neizmerno moćni psihički činioци [...]. Uz tu bih sliku želeo da smestim prizor zvezdanog neba u noći, jer samo je spoljašnji univerzum ravan onom unutrašnjem.²

– K. G. Jung

¹ Arthur Machen, “The Novel of the White Powder”, u: Arthur Machen, *The Three Impostors*, John Lane, London 1895, str. 95–111. Izuzev Jungovih, citati svih drugih autora na početku svakog poglavlja ove knjige potiču iz dela koja su pronađena u Jungovoj ličnoj biblioteci.

² Jung, CW4, ¶764.

Napomena o referencama

Radovi K. G. Junga citirani u tekstu navedeni su u fusnotama prema broju toma i pasusa u *Sabranim delima K. G. Junga (The Collected Works of C. G. Jung)*, na primer: Jung, CW13, ¶82–84. Puna bibliografska referenca data je u spisku literature. Jungovi citirani radovi koji nisu obuhvaćeni *Sabranim delima* navedeni su u fusnotama prema naslovu, tomu (ukoliko ih ima više) i broju strane, sa detaljnom bibliografskom referencom u spisku literature, na primer: K. G. Jung, *Sećanja, snovi, razmišljanja*, str. 143.*

Spisi Platona i drugih antičkih pisaca citirani u tekstu u engleskom prevodu navedeni su u fusnotama prema naslovu dela i njegovoj standardnoj paragrafskoj referenci, dok su puni bibliografski podaci dati u spisku literature, na primer: Platon, *Gozba*, 52a–56c; Jamblih, *O misterijama*, I.21.

Radovi Sigmunda Frojda citirani u tekstu navedeni su prema broju toma u *Standardnom izdanju radova Sigmunda Frojda (The Standard Edition of the Works of Sigmund Freud)*, uz broj strane izdanja koje sam koristila, na primer: Freud, SE5, str. 155. Puna bibliografska referenca data je u spisku literature.

Ukoliko citirani rad ima podnaslov, u fusnoti su navedeni samo glavni naslov, podaci o izdanju i broj strane, dok je pun naslov naveden u spisku literature.

* Prema Fedonovom bibliografskom standardu, naslov rada navodi se u fusnoti kao puna bibliografska referenca prvi put kad se javi u tekstu, a dalje se navodi u kraćoj formi, uz skraćenicu *o. c. (opus citatum)*. U spisku literature se, svakako, navodi u celini.

Predgovor

Ovo je knjiga za kojom sam uzalud tragaio nekoliko decenija, ali je ona, paradoksalno, mogla biti napisana tek sada. Godinama sam pokušavao da utvrdim mesto astrologije u Jungovom radu. Poput hermetičke zagonetke, znaci i šifre astrologije bili su više nego očigledni, ali je njihov smisao ostajao skriven: od nagoveštaja o bavljenju tom temom u prepisci s Frojdom i brojnih uspomena pacijenata i saradnika, preko opsežnih referenci u Jungovim alhemijskim radovima, uloge njegovog „astrološkog eksperimenta“ u eseju o sinhronicitetu, do sveobuhvatnog astrološkog okvira njegove studije o psihološkom smislu precesije ekvinocija u *Aionu*. Štaviše, malo je toga povezivalo temu astrologije s jezgrom Jungovog dela i procesom njegovog formiranja. Uključivanje astrologâ u analizu Jungovih spisa tokom dvadesetog veka samo je dodatno iskomplikovalo stvari jer je postalo jasno da treba rekonstruisati i zamršenu priču o recepciji tih spisa. Najzad, problem je bio i u oskudici sekundarnog materijala vezanog za istoriju astrologije u poznom devetnaestom i ranom dvadesetom veku, materijala koji bi mogao da posluži kao orijentir i tačka iz koje bi se krenulo dalje.

Do rešenja te zagonetke došlo se na dva načina. Najpre je objavljivanje Jungove *Crvene knjige* otvorilo prostor, po prvi put na osnovu primarne dokumentacije, za proučavanje veza između pojedinih dela Jungove naučne lektire: kako su ona podsticala njegove snove, vizije i fantazije; kako se njima služio u izgradnji lične kosmologije, koju je izražavao

u književnoj, teološkoj, filozofskoj i likovnoj formi prožetoj simboličkim paralelama; najzad, kako je tu ličnu psihologiju nastojao da prelije u konceptualni jezik nove psihologije koju je stvarao, a koju će, opet, upotrebiti kao hermeneutički ključ za komparativne studije procesa preobražaja u ezoterijskim tradicijama. Najzad nam je dostupan dokumentarni izvor od suštinske važnosti, koji može da poveže Jungov život, praksu i spise, ali i da posluži kao ašov kojim će se razgrnuti i ukloniti ona hrpa brojnih mitova i legendi što je narasla oko njegovog dela. Kao drugo, pojavio se autor koji poseduje neophodnu naučnu kompetenciju u relevantnim oblastima i koji je kadar da na osnovu sveg tog materijala odredi mesto astrologije u Jungovom delu, kao i značaj tog dela u okvirima istorije astrologije.

Ovaj rad ne pristupa psihologiji kroz prizmu astrologije, kao ni astrologiji kroz prizmu psihologije, iako nudi obilje materijala za razmatranja takve vrste. Umesto toga, on ulazi u trag različitim načinima na koje je Jung koristio astrologiju – ili, kako se to u radu pokazuje, više tipova i tokova astrologije – u izgradnji svoje psihologije, kojom je, opet, utro put psihološkom tumačenju astrologije. Ako je tipova astrologije iz kojih je Jung crpao inspiraciju bilo mnogo, mnoštvo je bilo i načina na koje se on njima služio: za razumevanje samog sebe, za eksperimente sa sobom (naročito u kontekstu odnosa njegove aktivne imaginacije prema teurgiji), kao dodatak praksi, u razumevanju simbolike i hermeneutike, sve do studija astrologije u njegovim poznijim radovima.

Jungovu psihologiju ne odlikuje samo širina njenih tema već i raspon disciplina na koje se oslanjao. Jungovo delo je, međutim, izloženo mnoštvu monokauzalnih tumačenja: usredsređujući se na jedan odabrani element, ta ga tumačenja – bilo da se oslanjaju (kako to veoma često biva) na Frojda, gnosticizam, kabalu, nemačku estetičku tradiciju ili spiritizam – na silu dovode u položaj sinegdohe, da stoji kao *pars pro toto*. Premda su mnogi od tih radova iznedrili dragocene uvide, nije im pošlo za rukom da obuhvate sinkretistički,

kombinovani pristup kojim je Jung istovremeno crpao iz mnoštva različitih oblasti. U toj smeši je sve dosad nedostajala uloga astrologije. Od ključnog je značaja to što ova studija Liz Grin ne upada u zamku predstavljanja još jednog monokauzalnog tumačenja, već različite načine na koje Jung poseže za astrologijom smešta u šire okvire, i to na osnovu istorijske kontekstualizacije lišene vrednosnih sudova. Naravno, čito treba istaći da je ova knjiga ujedno i kritička studija Jungovog odnosa prema ezoterizmu i hermetizmu, s obzirom na to da je astrologija na mnogo načina bila nezaobilazan element tih idejnih tokova (element koji je do dana današnjeg ostao zanemaren u studijama Junga i ezoterizma). Autorki je, dakle, pošlo za rukom da napiše rad koji je poučan, suštinski važan sam po sebi i ujedno koriguje čitav niz drugih radova smeštajući ih u nov kontekst.

Sonu Šamdasani

Izjave zahvalnosti

Želela bih da izrazim veliku zahvalnost profesoru Sonuu Šamdasaniju na pomnom čitanju rukopisa, te na podršci i korisnim predlozima koje mi je davao tokom celog procesa rada na knjizi. Takođe bih želela da zahvalim Andreasu Jungu i njegovoj supruzi Vreni na tome što su mi ljubazno dozvolili da pregledam građu u Jungovoj ličnoj arhivi i fascikle s njegovim ličnim papirima, kao i na interesovanju za moju knjigu i podršci koju su mi pružili dok sam je pisala.

Uvod

U potrazi za „prezrenim temama“

Ekstaza ili vizija počinje tamo gde, *s tačke gledišta naše svesnosti*, misao prestaje da proističe iz nas samih. Ona se razlikuje od snevanja jer je subjekt budan. Razlikuje se od halucinacija jer ne postoje organski poremećaji [...]. Naposljetku, razlikuje se od pesničkog nadahnuća jer je imaginacija pasivna. To da takve vizije često doživljavaju sasvim zdravi ljudi nije nimalo podložno sumnji.¹

– Vilijam Ralf Ing

Duh dubine od davnina i za sva vremena poseduje višu vlast od duha ovog vremena, koji se menja kako se generacije smenjuju. Duh dubine sebi je potčinio sav ponos i svu taštinu moći rasuđivanja. Oduzeo mi je veru u nauku, ukrao mi radost objašnjavanja i dovođenja u red, zbog njega se u meni ugasilo predavanje idealima ovog vremena. Prisilio me je da se spustim do poslednjih i najjednostavnijih stvari.²

– K. G. Jung

Pojedine oblasti znanja, poput arheologije ili zoologije, lako je razlikovati jedne od drugih. Druge, poput medicine,

¹ William Ralph Inge, *Christian Mysticism*, Methuen, London 1899, str. 23.

² K. G. Jung, *Crvena knjiga. Liber Novus*, kompaktno izdanje, uredio i predgovor napisao Sonu Šamdasani, prev. Aleksandra Kostić, Nova knjiga, Beograd/Podgorica 2016, str. 99.

takođe je lako prepoznati, ali su toliko široke da iziskuju preciznije podele, recimo na ginekologiju, kardiologiju i ortopedsku hirurgiju. Neke se oblasti, međutim, opiru bilo kakvoj preciznoj definiciji, čak i ako ih razdelimo na bezbroj manjih kategorija, te ih stoga možemo smatrati graničnim. Takve oblasti – poput religije, psihologije i magije, koje su, svaka za sebe, poznate po tome što se opiru svim univerzalno prihvaćenim definicijama – pokazuju promiskuitetnu sklonost širenju preko granica koje razdvajaju sasvim različite sfere duha. Upravo je te zagonetne granične oblasti istraživanja istoričar Oto Nojgebauer jednom nazvao „prezrenim temama“.³ Način na koji je K. G. Jung istraživao, prilagođavao i tumačio astrologiju – jednu od istorijski najznačajnijih i najtrajnijih, no ujedno i najslabije shvaćenih među tim graničnim oblastima – tema je ove knjige.⁴

Naučnici vole da znaju imena stvari i kategorija kojima one pripadaju. U tu svrhu su razvili akademske konstrukte poput „neoplatonizma“, termina skovanog tek u poznom osamnaestom veku s ciljem da opiše religijska uverenja, filozofska načela i vidove prakse grupe pojedinaca koji su živeli između trećeg i šestog veka u posve različitim oblastima Rimskog carstva i pripadali raznorodnim kulturama. Ti pojedinci nikada za sebe nisu koristili prefiks *neo-* već su, na sebi svojstvene načine, nastojali da Platonovo delo protumače u skladu sa svojim ličnim gledištima i iskustvima.⁵ Delili su ljubav prema Platonovim idejama i uverenje da u njegovim delima ima još mnogo toga što zavređuje dalja tumačenja. „Neoplatonizam“

³ Otto E. Neugebauer, “The Study of Wretched Subjects”, *Isis* 42 (1951), str. 111.

⁴ Videti Patrick Curry, “The Historiography of Astrology”, u: *Horoscopes and Public Spheres*, prir. Günter Oestmann, H. Darrel Rutkin i Kocku von Stuckrad, Walter de Gruyter, Berlin 2005, str. 261–274.

⁵ O razvoju termina „neoplatonski“ u nemačkom i engleskom jeziku videti Robert Ziolkowski, “Neoplatonism”, u: *New Dictionary of the History of Ideas*, prir. Maryanne Cline Horowitz, šest tomova, Charles Scribner’s Sons, Detroit 2005, četvrti tom, str. 1628.

je korisna kategorija jer te pojedince smešta u grubo određen vremenski okvir, u manje-više prepoznatljiv filozofski sistem i širi kulturni kontekst. Međutim, kao termin koji definiše, „neoplatonizam“ može da zamagli ogromne razlike između ideja i učenja koje su zastupali, na primer, Plotin (oko 204–270), čije su *Eneade* trajno uticale na hrišćansku teologiju, i Jamblih (oko 245–325), osnivač platonske akademije u Siriji, čiji je rad o teurgiji, poznat pod naslovom *O misterijama* (*De mysteriis*), bio posebno privlačan okultistima poznog devetnaestog veka.⁶ Slično tome, termin „neoplatonizam“ može da zamagli ogromne razlike u tumačenjima – ili, kako se to danas naziva, „repciji“⁷ – tih autora od vremena nastanka njihovih spisa do našeg doba.

Još jedan primer naizgled precizne ali izuzetno varljive akademske klasifikacije jeste termin „renesansa“. U periodu od sredine devetnaestog do sredine dvadesetog stoleća, istoričarima se činilo savršeno jasnim šta podrazumeva termin „renesansa“:⁸ on je obuhvatao razdoblje između ranog petnaestog i sredine sedamnaestog veka, epohu čiji je razvoj bio posebno podstaknut prevođenjem sa grčkog na latinski jezik svih onih klasičnih i poznoantičkih spisa koji su na Zapadu bili izgubljeni, da bi ponovo postali dostupni s padom Konstantinopolja u ruke otomanskih Turaka 1453. godine.⁹ Posmatrana iz te perspektive, italijanska renesansa se pokazivala kao sasvim iznenađan, spontan preporod drevne paganske filozofije i

⁶ Izvorni naslov Jamblihovog spisa *O misterijama* glasio je (u prevodu) *Odgovor učitelja Abamona na Porfirijevo pismo Anebu*. Sredinom petnaestog veka, Marsilio Fičino je tom spisu dao naslov *De mysteriis Aegyptiorum* [O misterijama Egipćana].

⁷ O „repciji“ kao naučnom terminu skorijeg datuma videti Terry Eagleton, *Literary Theory*, Blackwell, London 1996, str. 47–78.

⁸ Kao primer jednog od najranijih slučajeva upotrebe termina „renesansa“ videti Jacob Burckhardt, *Kultura renesanse u Italiji*, prev. Milan Prelog, Matica hrvatska, Zagreb 1953.

⁹ O tom pristupu renesansi videti Frances A. Yates, *Giordano Bruno i hermetička tradicija*, prev. Julijana Štok, Fabula Nova, Zagreb 2006.

umetnosti u kontekstu zapadnog hrišćanstva, oličen u Botičelijevim i Da Vinčijevim slikama, Mikelandelovim skulpturama, platonskim i hermetičkim tumačenjima Marsilija Fičina, kabalističkim tumačenjima Pika dela Mirandole, poeziji Petrarke, Bokača i Anđela Policijana, te u naučnim genijima Galileja i Kopernika.¹⁰ Ona je takođe najavila obnovu tri antičke „okultne nauke“ – astrologije, alhemije i magije¹¹ – koje će kasnije toliko opčiniti Junga. No ta je definicija renesanse u naučnom svetu dovedena u pitanje još pre više od pedeset godina.¹² Danas se i razdoblje velikog religijskog i naučnog razvoja između 1050. i 1250. godine naziva „renesansom dvanaestog veka“, a i ono je, poput kasnije italijanske renesanse, bilo obeleženo prilivom tekstova o magiji, astrologiji i alhemiji, ovoga puta iz jevrejskog i muslimanskog sveta južne Španije i Bliskog istoka. Danas se na italijansku renesansu gleda kao na nužni izdanak renesanse dvanaestog veka, ojačan pojavom štampanih knjiga, koji je naposljetku doveo do reformacije i onoga što je danas poznato kao rano moderno doba zapadne istorije.¹³ S vremenom se čak i kategorije poput „ranog modernog doba“ mogu dovesti u pitanje i ponovo razmotriti. Istoriografija bilo koje oblasti ili perioda kulture, kao i bilo koje vrste ljudske delatnosti, složena je koliko i sama istorija i pruža nam podjednako duboke uvide.¹⁴

Mnogima izvan naučnog sveta ne predstavlja nikakav problem da sebe smatraju religioznim. S druge strane, naučnici

¹⁰ Videti Edgar Vind, *Paganske misterije u renesansi*, prev. Ljiljana Nikolić, Fedon, Beograd 2019; Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods*, prev. Barbara F. Sessions, Pantheon, Njujork 1953.

¹¹ Videti Dordano Bruno, *o. c.*; Daniel P. Walker, *Spiritualna i demonska magija od Ficina do Campanelle*, prev. Marina Kralik, Eneagram, Zagreb 2009.

¹² Videti Erwin Panofsky, *Renaissance and Renaissances in Western Art*, dva toma, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1960.

¹³ Videti R. N. Swanson, *The 12th-Century Renaissance*, Manchester University Press, Mančester 1999.

¹⁴ Videti John Burrow, *A History of Histories*, Penguin, London 2009.

uporno nastoje da termin „religija“ definišu na osnovu kriterijuma koji možda ne znače ništa onima čija se čvrsta vera u neizrecivo temelji na neposrednom iskustvu, ali koji nikada nisu kročili na neko od uobičajenih mesta obožavanja ili svoje božanstvo nazivali nekim od opšteprihvaćenih imena.¹⁵ Pošto mnogi od njih ni nemaju nameru da ikada kroče u crkvu, kapelu, sinagogu, džamiju ili hram, njihova se gledišta označavaju kao „nju ejdž kultovi“, što je slučaj s mnogim oblicima savremene duhovnosti,¹⁶ ili se pak smatraju delom modernog procesa „sekularizacije“ – što je, poput neoplatonizma, još jedna konstruisana kategorija koja ima svoju naučnu svrhu, ali ne odražava verno (pa čak i grubo iskrivljuje) izrazito individualne ideje, verovanja, iskustva i težnje svih onih koji su tim etiketama obuhvaćeni.¹⁷

U pitanje se može dovesti i sam termin „moderno“. Sebe možemo smatrati „modernim“ i govoriti o „modernom“ ili čak „postmodernom“ svetu. Psihologija se smatra „modernom“ naukom. Astrologija se, nasuprot njoj, smatra „predmodernom“, ali njena neuništiva popularnost nastavlja da zbunjuje istraživače sociološke orijentacije. No da li je modernizam uistinu jedan tačno određen period istorije, koji je započeo u doba prosvetiteljstva (što je još jedan akademski konstrukt) krajem osamnaestog veka? Je li modernizam evolutivni ili regresivni korak u napretku društva? Da li je on proizvod

¹⁵ Za pregled različitih akademskih definicija „religije“ videti James Thrower, *Religion*, Edinburgh University Press, Edinburg 1999.

¹⁶ Za upotrebu termina „kult“ u kontekstu savremenih oblika duhovnosti videti *New Religions and New Religiosity*, prir. Eileen Barker i Margit Warburg, Aarhus University Press, Orhus 1998. Za način na koji govoreći o Jungu termin „kult“ upotrebljava Ričard Nol videti Sonu Shamdasani, *Cult Fictions: C. G. Jung and the Founding of Analytical Psychology*, Routledge, London 1998, str. 1–12. [Kod nas, Sonu Šamdasani, *Jung i kult: K. G. Jung i osnivanje analitičke psihologije*, preveo Borivoj Gerzić, Narodna knjiga – Alfa, Beograd 2005.]

¹⁷ O „sekularizaciji“ videti *The Secularization Debate*, prir. William H. Swatos i Daniel V. A. Olson, Rowman & Littlefield, Njujork 2000.

industrijalizacije, sekularizacije, nauke ili „raščaranosti“?¹⁸ Da li „moderno“ označava perspektivu koja se kroz istoriju ispoljavala mnogo puta, možda u nekom cikličnom vidu, odražavajući određeni način sagledavanja stvarnosti? Ili je to naprosto fluidna kategorija kojom su se ljudi tokom istorije služili, doduše pod drugačijim imenima, kako bi se diferencirali od onoga što su doživljavali kao „primitivnu“ prošlost?¹⁹

Akademski konstruisane kategorije, čak i kada su uzajamno u nepomirljivoj nesaglasnosti ili kada su podložne stalnoj reviziji, korisne su makar i stoga što je za onoga ko piše naučni rad preporučljivo da jasno izrazi šta podrazumeva pod određenim terminom. Te kategorije, međutim, nužno moraju ostati hipotetičke i fluidne jer nema dve kulture i dva pojedinca koji će ikada postići punu saglasnost oko toga šta je to što presudno određuje religiju, magiju ili psihologiju. Tako i astrologiju, koju istoričari uobičajeno smatraju monolitnom pojavom i podvode pod etiketu „proricanja“,²⁰ treba shvatiti kao pluralistički kulturni proizvod. S obzirom na različite

¹⁸ O konceptu „raščaranosti“ videti Alkis Kontos, “The World Disenchanted, and the Return of Gods and Demons”, u: *The Barbarism of Reason*, prir. Asher Horowitz i Terry Maley, University of Toronto Press, Toronto 1994, str. 223–247.

¹⁹ Videti, na primer, kako Jamblih idealizuje „drevnu“ egipatsku teologiju u: Iamblichus, *De mysteriis*, prev. Emma C. Clarke, John M. Dillon i Jackson P. Hershbell, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003, VII i VIII knjiga. Osim ako nije drugačije naznačeno, svi citati iz tog spisa preuzeti su iz navedenog prevoda.

²⁰ Jedan primer definicije astrologije kao proricanja, koji datira iz prvog veka pre nove ere, može se naći u Ciceronovom spisu *O proricanju* (*De divinatione*), u: *On Old Age, on Friendship, on Divination*, prev. W. A. Falconer, Harvard University Press, Kembriđ (MA) 1970, II: 44.93. O poistovećivanju astrologije s proricanjem u savremenoj nauci videti Tamsyn Barton, *Ancient Astrology*, Routledge, London 1994, str. 11; Sarah Iles Johnston, “Introduction: Divining Divination”, u: *Mantiké*, prir. Sarah Iles Johnston i Peter T. Struck, Brill, Lajden 2005, str. 7. Za alternativno gledište videti Liz Greene, “Is Astrology a Divinatory System?”, *Culture and Cosmos* 12:1 (2008), str. 3–30.

kosmologije, filozofije, tehnike i vrste tumačenja, kao i na različite vidove materijalne i duhovne primene koje su astrolozi razvijali u svojoj praksi, oduvek je postojalo više tipova astrologije.²¹ Iako su simboličke predstave zapadne astrologije stolicima ostale gotovo nepromenjene,²² Jungov psihološki pristup astrologiji veoma se razlikuje od aristotelovske astrologije kakvu je upražnjavao Ptolemej u drugom veku nove ere, a ova se, opet, razlikuje od magijske astrologije posvećenikâ Hermetičkog reda zlatne zore u poznom devetnaestom veku i teozofske astrologije Alana Lea u ranom dvadesetom, zasnovane na novim tumačenjima neoplatonskih i gnostičkih ideja o duhovnoj evoluciji duše poteklim od Helene Petrovne Blavacki.

Ideja o specifičnostima kultura postala je proteklih decenija moćno sredstvo u akademskoj zajednici kojim se osigurava da naučne definicije onih sfera čovekove delatnosti kakva je religija ostanu fluidne. Paradoks je, međutim, da se od tih definicija istovremeno očekuje da omoguće jasne i stabilne granice između zasebnih oblasti ljudskog iskustva koje bi se mogle prožimati tananije no što se u prvi mah uviđalo. Neko, na primer, može biti psiholog religije, ali nije lako biti psiholog koji je otvoreno religiozan bez rizika da mu to okrnji kredibilitet u očima onih koji psihologiju smatraju isključivo naukom.²³ Sonu Šamdasani ukazuje na to da se značajan deo kontroverze koja okružuje Jungov rad zasniva na činjenici da je on bio „jedan od najistaknutijih savremenih psihologa

²¹ O različitim vrstama astrologije kroz istoriju videti *Astrologies*, prir. Nicholas Campion i Liz Greene, Sophia Centre Press, Lampeter 2011.

²² Videti Liz Greene, “Signs, Signatures, and Symbols: The Language of Heaven”, u: *Astrologies*, o. c., str. 17–46.

²³ M. Skot Pek (1936–2005), psihijatar i hrišćanski mistik, napisao je dva bestsela, *Put kojim se rede ide* (prev. Milica Bačić-Mujbegović i Šahzija Tursić, Kultura, Beograd 1995) i *Ljudi laži* (prev. Emilija Kiehl, Svetovi, Novi Sad 1991). Te knjige donele su mu reputaciju „gurua samopomoći“. Iako je bio naširoko uvažavan u hrišćanskim krugovima, značaj njegovog rada zanemaren je u svetu kliničke psihologije.

koji su uvažili religijske vrednosti“.²⁴ Neko može biti posvećen naučnom izučavanju magije ili astrologije, ali ne može upražnjavati ritualnu magiju ili astrologiju a da se ozbiljno ne dovede u pitanje njegov akademski „empirizam“²⁵ – premda je teško, možda čak i nemoguće, razumno diskutovati o tim oblastima bez ikakvog neposrednog iskustva o njima. Kao što kaže Šamdasani, „pažnja lišena podrugljivosti koju je Jung poklanjao takvim temama bila je dovoljna da mu obezbedi etiketu okultiste“.²⁶ A kada oslobođenost od podrugljivosti dovede do neposrednog eksperimentisanja (kao u Jungovom slučaju), kritičari ne postavljaju uistinu relevantna pitanja, poput onoga kakvi se dragoceni psihološki uvidi mogu steći iz takvih eksperimenata. Predrasude i neutemeljeni stavovi, pa čak i lična neprijateljstva, mogu potisnuti „metodološki agnosticizam“ i svedočanstva o ličnom iskustvu.²⁷

Žrtve takvog anahronog nametanja današnjih kulturnih paradigmi mogu biti čak i ličnosti iz drevnog sveta. Ugled filozofa Jambliha, koga je sredinom dvadesetog veka istoričar religije E. R. Dodds označio kao „maga“, nikada se nije sasvim oporavio od pretpostavke da se racionalna filozofija i teurgijski misticismizam uzajamno isključuju. Uprkos naučnim naporima preduzetim u poslednje dve decenije, neki naučnici na Jambliha i dalje gledaju kao na „izopačenog okultistu“.²⁸

²⁴ *Cult Fictions*, o. c., str. 10.

²⁵ O spornom naučnom doprinosu nekoga ko je „religionista“ u praktičnom životu videti Wouter J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy*, Cambridge University Press, Kembridž 2012, str. 340–370. Videti takođe Alasdair MacIntyre, „Is Understanding Religion Compatible with Believing?“, u: *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, prir. Russell T. McCutcheon, Cassell, London 1999, str. 37–49.

²⁶ *Cult Fictions*, o. c., str. 3.

²⁷ O „metodološkom agnosticizmu“ videti Ninian Smart, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*, Princeton University Press, Princeton 1973.

²⁸ Za osvrt na tu tendenciju u nauci videti Gregory Shaw, „Theurgy“, *Traditio* 41 (1985), str. 1–28, posebno str. 4–6.

Tako Zeke Mazur u svom radu o magijskim korenima Plotinovog „racionalnog“ misticizma ističe: „U značajnom delu ranije nauke vladala je svesna ili nesvesna pretpostavka da je magija kategorija radikalno drugačija od filozofije ili 'visoke' religije“.²⁹ I mada je u nekim delovima akademskog sveta najzad preduzeta „rehabilitacija“ Jambliha i drugih neoplatoničara sklonih teurgiji, ta vrsta zdravorazumske neutralnosti ne dopire uvek do sfere akademske psihologije. Rad psihologa i psihoterapeuta koji provode mnogo vremena u istraživanju tih graničnih oblasti ne nailazi baš često na nepristrasan prijem.

U svetu „prezrenih tema“, precizne kategorije sklone su iščezavanju, stapanju i međusobnom sparivanju iz kojeg se rađaju novi hibridi. Uvidi stečeni neposrednim iskustvom mogu se pokazati podjednako važnim kao intelektualne analize i naučne metodologije, dok su nejasne granice pravilo. Koliko god nas to uznemiravalo, ideje koje nose ogromnu delatnu moć i dugovečnost mogu se opaziti u svojim najdinamičnijim vidovima dok su još u procesu preobražavanja i kreativnog prilagođavanja određenom kulturnom miljeu, pre no što ih zahtevi konkretnih akademskih, društveno-ekonomskih i političkih okolnosti sabiju u okvire kodifikovane inercije. Uprkos obimnim i važnim dokumentovanim svedočanstvima, „prezrene teme“ i dalje ostaju neka vrsta akademske divljine, sve donedavno gotovo neistražene, u kojoj ne postoje čvrsta, neporeciva pravila sholastičke metodologije ili religijske ontologije. To može izazivati nelagodu, pa je izazov da se intelektualnim potkresivanjem, herbicidima i insekticidima divljina pretvori u brižljivo negovan vrt katkada neodoljiv. No istinski stvaralačko mišljenje moguće je samo tamo gde se ove oblasti istražuju i iznutra i spolja.

Jung je proveo mnogo vremena u graničnim zonama između psihologije i religije, psihologije i magije, magije i

²⁹ Zeke Mazur, „Unio Magica Part I: On the Magical Origins of Plotinus' Mysticism“, *Dionysius* 21 (2003), str. 23–52, posebno str. 24.

misticizma, misticizma i medicine. Kao svaki čovek, i on je bio osetljiv na vladajuće vrednosti svoga vremena i kulture i bio je na velikim mukama kad god bi se odvažio da zađe iza bodljikave žice koja je ograđivala i štitila psihijatriju, njegovu izabranu struku, i potraži psihološke uvide u onome što se danas smatra „ezoterijskim“ temama. Nejasno je da li su teme koje je Jung proučavao zaista ezoterijske; to zavisi od načina na koje definišemo taj termin i od istorijskih perioda u kojima su te definicije nastajale.³⁰ Astrologija se često smatra ezoterijskom oblašću, ali je sve do kraja osamnaestog veka važila za „mejstrim“; uprkos stalnim naporima da se na različitim raskršćima istorije osujeti njeno upražnjavanje ili dovede u pitanje njena legitimnost, ona ostaje sastavni deo (makar ponekad i prikriven) religijskih kosmologija i Istoka i Zapada. Mnoge teme koje je Jung izučavao objedinjuju različite oblasti ljudskog iskustva: umetnost služi kao instrument magije, astrološki simboli dovode do psiholoških uvida, predstave iz snova raskriljuju kapije religijskih iskustava prerusenih u ludilo, Bog i nesvesno postaju nerazlučivi, medicina se prepliće sa šamanskim ritualom, a seksualnost postaje sveti magijski obred. Etiketa ezoterijskog, međutim, može poslužiti tome da umiri naučnike: otkako je termin jasno omeđen,³¹ oni više ne moraju da tolerišu neizvesnost po pitanju toga da li se Jung bavio psihologijom ili religijom i da li je uopšte ispravno pokušavati da se uspostave granice između te dve oblasti. Prema mišljenju mnogih naučnika, Jung nije bio pravi psiholog već „ezoteričar“ sa „religionističkim“ predrasudama,

³⁰ Za jednu skorašnju akademsku definiciju ezoterijskog videti Antoine Faivre i Karen-Clare Voss, “Western Esotericism and the Science of Religion”, *Numen* 42:1 (1995), str. 48–77. Drugačiju definiciju daje Moshe Halbertal, *Concealment and Revelation*, Princeton University Press, Princeton 2007, str. 1.

³¹ Videti “Western Esotericism and the Science of Religion”, *o. c.* Za detaljniju razradu te definicije videti Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, Brill, Lajden 1996, str. 384–410.

dok je njegov rad ukorenjen u nemačkom romantizmu devetnaestog veka.³² To ga naizgled smešta na bezbedno mesto, u lako prepoznatljivu kategoriju u kojoj je, kako se sve doskora verovalo, tiho boravio poput prepredenog duha u boci.

U jesen 2009. godine, konačno je predata u štampu Jungova nova knjiga – *Crvena knjiga: Liber Novus (The Red Book: Liber Novus)*.³³ Neposredno pred smrt 1961. godine, Jung je na sledeći način prokomentarisao period života u kojem je radio na njenom stvaranju:

Godine u kojima sam se bavio proučavanjem svojih unutrašnjih predstava bile su najvažnije godine moga života – sve bitno je u njima određeno. Sve je tada počelo; kasniji detalji su tek dopune i rasvetljavanje sadržaja koji je provalio iz nesvesnog i u početku me preplavio. Bila je to *prima materia* za jedno životno delo.³⁴

Liber novus, zbog svojih crvenih kožnih korica poznat i kao *Crvena knjiga*, predstavlja Jungovu kaligrafsku verziju niza njegovih ličnih dnevnika, poznatih kao *Crne knjige*, koji obuhvataju razdoblje od 1913 – godine u kojoj se rastao s Froidom – do 1932. Knjiga sadrži i tekst i slike. Gotovo svaka stranica oslikana je prekrasnim, besprekorno izvedenim slikama, dok kaligrafsko pismo podražava srednjovekovne iluminirane rukopise. *Crvenom knjigom* dominira pripovest o Jungovom

³² Videti, na primer, *New Age Religion and Western Culture*, o. c., str. 497–501; Valentine C. Hubbs, “German Romanticism and C. G. Jung”, *Journal of Evolutionary Psychology* 4:1–2 (1983), str. 17–24. Šamdasani povezuje nemački romantizam s Jungovim shvatanjem „proročkog i dijagnostičkog sna“: videti Sonu Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology*, Cambridge University Press, Kembriđ 2003, str. 147.

³³ O istorijatu objavljivanja *Crvene knjige* videti Šamdasanijev predgovor u: *Crvena knjiga*, o. c., str. 11–87. O tome kako sam Jung opisuje nastanak *Crvene knjige* videti K. G. Jung, *Sećanja, snovi, razmišljanja*, prev. Dubravka Opačić-Kostić, Atos, Beograd 2015, str. 172–200.

³⁴ *Sećanja, snovi, razmišljanja*, o. c., str. 200 [prevod prilagođen – nap. prev.].

putovanju od udaljavanja njegove duše do njenog vraćanja kroz dug i mukotrpan proces integracije i prevazilaženja rascepa u vlastitoj prirodi – naizgled nerešivog sukoba između razuma i otkrovenja, između spoljašnjih i unutrašnjih svetova, subjektivnosti i objektivnosti, te između naučnika i religioznog vizionara, pri čemu je i jednog i drugog doživljavao kao autentične, zahtevne i međusobno isključive dimenzije svog bića.

Postojanje *Crvene knjige* postalo je neka vrsta javne tajne još otkad su – 1961. godine na nemačkom, a 1962. na engleskom jeziku – objavljeni Jungovi memoari *Sećanja, snovi, razmišljanja*, budući da je on u tom delu opisao nastanak *Crvene knjige*. Neobjavljeni rukopis te knjige je već neko vreme kružio među Jungovim bliskim saradnicima, ali nije bio dostupan široj čitalačkoj publici, pa čak ni većini analitičkih psihologa izvan Jungovog intimnog kruga. Njeno nedavno objavljivanje pokrenulo je čitav talas knjiga, članaka, radionica, intervjua, predavanja i komentara, od novinskih prikaza, seminara na internetu i tumačenja u naučnim časopisima do vebajtova savremenih paganskih grupa, od kojih je jedna, s veoma opravdanim razlozima, *Crvenu knjigu* označila kao „najvažniji grimoar modernog doba“.³⁵

Jungova reputacija u svetu kliničke psihologije oduvek je bila dvosmislena. Dok se na samog Junga često gleda kao na mistika ili, prema mišljenju frejdovskog analitičara D. V. Vinikota, na shizofrenika koji je nekako uspeo da izleči samog sebe,³⁶ njegovi teorijski modeli su dovođeni u pitanje jer su u nedovoljnoj meri „naučni“. Teško je ponavljanim eksperimentima dokazati postojanje arhetipova kolektivnog nesvesnog i odrediti gde se oni nalaze.³⁷ Paradigme savremene

³⁵ <<http://wildhunt.org/blog/tag/liber-novus>>

³⁶ Videti D. W. Winnicott, "Review od C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*", *International Journal of Psycho-analysis* 45 (1964), str. 450–455.

³⁷ Za kontrast između Jungovog hermeneutičkog pristupa i pristupa prirodnih nauka videti William E. Smythe i Angelina Baydala, "The

kliničke psihologije sklonije su kognitivnim pristupima ljudskom umu, koji su više u skladu s metodološkim načelima prirodnih nauka.³⁸ Prema Dejvidu Tejsiju, profesoru psihoanalize na Univerzitetu La Trob u Melburnu, jedan od razloga marginalizacije Junga na univerzitetskim katedrama za psihologiju jeste to što „njegov rad ne pripada nijednoj konkretnoj akademskoj disciplini, te je sva prilika da će ga nastavno osoblje tretirati kao studije religije“.³⁹

Iznenaduje, međutim, da se stav o Jungovom radu kao „nenaučnom“ raširio i u akademskim studijama ezoterizma, oblasti nauke koja je sve donedavno i sama bila marginalizovana i od koje bi se stoga s pravom očekivao metodološki neutralniji pristup, tolerantniji prema praktikovanju ezoterijskih učenja među naučnicima. Prema takvom gledištu, Junga bi, pošto se u formulisanju svojih psiholoških modela oslanjao na ezoterijske izvore, trebalo smatrati ezoteričarem, budući da ezoterizam i psihologija očito isključuju jedno drugo.⁴⁰ Jedan primer takvog pristupa nalazimo kod Ričarda Nola, čiji je navodno naučan pristup Jungu doveden u pitanje ne samo u pogledu neutralnosti nego čak i verodostojnosti. Opisujući Nolov rad, Dž. Vilijam Barnard iznosi sledeća zapažanja:

Hermeneutic Background of C. G. Jung”, *Journal of Analytical Psychology* 57 (2012), str. 57–75.

³⁸ Dva izuzetka u Velikoj Britaniji vredna su pomena: Centar za psihoanalitičke studije (Centre for Psychoanalytic Studies) pri Univerzitetu Eseks, osnovan 1993. godine, koji ispituje i kliničke i akademske pristupe freudovskim i jungovskim modelima, te program doktorskih studija na Odeljenju psihoanalitičkih studija (Psychoanalytic Studies) Londonskog univerzitetskog koledža (UCL), na kome Sonu Šamdasani, priređivač *Crvene knjige*, predaje kao Filemon profesor jungovske istorije (Philemon Professor of Jung History).

³⁹ David Tacey, “The Challenge of Teaching Jung in the University”, u: *Teaching Jung*, prir. Kelly Bulkeley i Clodagh Weldon, Oxford University Press, Oksford 2011, str. 13–27, citat na str. 15.

⁴⁰ Videti, na primer, *New Age Religion, o. c.*, str. 496–513.

Takođe se čini da se ispod Nolovih naizgled besprekorno akademskih dobrih namera mogu nazreti drugi, emotivno nabijeniji motivi. Nol ne iznosi neutralan, nepristrasan prikaz Junga. Umesto toga možemo tvrditi da on, upravo poput drugih pripadnika naučne zajednice koji s prezirom gledaju na različite „naivne“ aspekte psihologije tumačene u religijskom ključu, nastoji da Junga diskredituje naprosto zato što je ovaj bio povezan s brojnim ezoterijskim i okultnim pokretima aktivnim u Evropi tog vremena.⁴¹

A moglo bi se tvrditi i da je Barnard bio izuzetno uzdržan u svojoj evaluaciji Nola. U svom opisu različitih Jungovih biografija, Džon Hol, jungovski analitičar školovan u Cirihi, Nola naprosto odbacuje kao „senzacionalističko njuškalo“.⁴² Na sličan način i Sonu Šamdasani u svojoj knjizi *Fikcije o kultu (Cult Fictions)* bez rukavica i na besprekorno akademski način raskrinkava beščasće i zlobu na kojima počivaju Nolovi napadi na Junga.⁴³ Pojedini naučnici su Junga tumačili i kao filozofa religije koji se služio psihološkim modelima ne bi li na prikriven način zastupao svoje metafizičke tvrdnje. To bi njegove psihološke teorije navodno dovelo u pitanje, budući da mu je psihološka analiza religijskog iskustva služila samo da zamaskira svoju veru u postojanje Boga.⁴⁴ A vera i religioznost, kako je suvo primetila En Belford Ulanov, mogu „kontaminirati proces učenja gorljivim prozelitizmom.“⁴⁵

⁴¹ G. William Barnard, “Diving into the Depths”, u: *Religion and Psychology*, prir. Diane Jonte-Pace i William B. Parsons, Routledge, London 2001, str. 297–318.

⁴² John Ryan Haule, “Personal Secrets, Ethical Questions”, u: *Teaching Jung, o. c.*, str. 151–167, citat na str. 151.

⁴³ *Cult Fictions, o. c.*, str. 107–112.

⁴⁴ Videti Robert A. Segal, “Jung as Psychologist of Religion and Jung as Philosopher of Religion”, *Journal of Analytical Psychology* 55 (2010), str. 361–384.

⁴⁵ Ann Belford Ulanov, “Teaching Jung in a Theological Seminary”, u: *Teaching Jung, o. c.*, str. 51–59, citat na str. 53.