

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Шугуров М.В., Мозжилин С.И. — Осмысление религиозно-мистического опыта в рамках аналитической психологии: преломление универалистской парадигмы // Философская мысль. – 2023. – № 2. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.2.39749 EDN: DWNGOU URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=39749

Осмысление религиозно-мистического опыта в рамках аналитической психологии: преломление универалистской парадигмы

Шугуров Марк Владимирович

ORCID: 0000-0003-3604-3961

доктор философских наук

профессор кафедры философии, Саратовская государственная юридическая академия

410028, Россия, г. Саратов, ул. Вольская, 1

✉ shugurovs@mail.ru



Мозжилин Сергей Иванович

ORCID: 0000-0001-6078-3252

доктор философских наук

профессор, кафедра теоретической и социальной философии, Саратовский национальный исследовательский государственный университет имени Н. Г. Чернышевского

410012, Россия, г. Саратов, ул. Астраханская, 83

✉ mozhilinsi@list.ru



[Статья из рубрики "Религии и религиозное возрождение"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.2.39749

EDN:

DWNGOU

Дата направления статьи в редакцию:

07-02-2023

Аннотация: Предметом исследования является подхода аналитической психологии к пониманию содержания и значения мистического опыта, представленного религиозными и эзотерическими традициями. Целью представленной статьи стало раскрытие содержания, направлений и результатов концептуализации религиозно-мистического опыта в рамках психологической теории религии, характерной для аналитической психологии, а также обоснование универалистской парадигмы как основы данной концептуализации. Авторы подробно рассматривают мистические аспекты как самой

аналитической психологии, так и оформленной в ее рамках психологической теории религии. Особое внимание уделяется роли индивидуальных мистико-религиозных переживаний самого К.Г. Юнга как эмпирической основы данной теории. Основными выводами выступают теоретические положения о том, что в отличие от религиоведения аналитическая психология, вовлекая в диалог теологию и новые религиозные движения, устремлена к решению практической задачи по разрешению духовного кризиса современности на основе новой трактовки психического здоровья, достигаемого с помощью соответствующих психоаналитических практик, ведущих человека к оживлению его мистического опыта, имеющего синкретический и трансконфессиональный характер. Особым вкладом исследования является обоснование положения о том, что подход аналитической психологии к феномену религиозно-мистического опыта коррелирует универсалистской парадигме в религиоведении, согласно которой в основе всех мистических традиций, как религиозных, так и нерелигиозных, содержатся некие инварианты. Сформулировано обобщение, согласно которому результатом реализации подобного рода универсализма со стороны аналитической психологии стало размывание классической христианской мистической традиции, по крайней мере, ее западно-христианской версии, что привело к замещению последней новыми мистическими практиками в русле новых религиозных движений.

Ключевые слова:

аналитическая психология, мистический опыт, гностицизм, христианство, алхимия, универсализм, бессознательное, архетип, Новый век, теология

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44095 («Многообразие теологических, философских и научных подходов к постижению феномена христианского религиозно-мистического опыта: горизонты и пределы междисциплинарного синтеза»)

В самом начале формирования психологии религиозно-мистического опыта на рубеже XIX–XX вв. как специального направления в рамках западной психологии религии стала заметным образом проявляться тенденция сведения содержания мистического опыта к психологическим переживаниям индивидуального характера и вынесения за скобки их онтологического содержания. В сущности, психологизация феномена мистики во многом была следствием усиления субъективистской мистической традиции. Это было особенно заметно на примере протестантской мистики, начиная с XVII вв. По мнению М. Серто, именно субъективизм стал следствием упадка религиозно-институционального мистицизма на Западе [\[1, p. 10\]](#). Заметим, что институционализм здесь следует понимать как включенность мистического опыта в церковную традицию и соотнесенность с ней. Несмотря на дивергенцию мистических традиций в западном и восточном христианстве в эпоху Средних веков, одинаковым образом повышенной актуальностью характеризуется проблема соотнесения мистических прозрений и догматов веры. Однако в протестантизме заметным образом произошла индивидуализация мистического опыта и усиление его автономного характера, что и стало предпосылкой отношения к нему как к чисто психологическому феномену.

На этом фоне вполне понятно сосредоточение внимания У. Джеймса на индивидуальном мистическом опыте, который казался ему свободным от того или иного религиозного контекста и обладал специфическими универсальными критериями, таким спонтанность,

неизрекаемость, изменение статуса личности и т.д. [2]. Однако вне контекста религиозной традиции осуществить содержательную интерпретацию данного опыта весьма затруднительно. Да и подчас невозможно из-за того, что мистический опыт может иметь квазирелигиозный или внерелигиозный характер. В частности, острота проблемы интерпретации характерна для мистического опыта, свойственного новым религиозным движениям. Впрочем, субъективистская феноменология современного мистического опыта продолжает представлять интерес не только для психологической науки, но и для психиатрии. Как бы то ни было, и в этом прав М. Серто, мы живем в постхристианском мире, когда для расшифровки и разъяснения нового мистического опыта необходима новая интерпретационная структура.

В подавляющем числе случаев психологи, опираясь на методологический и экспериментальный арсенал современной психологической науки, в процессе изучения и интерпретации мистического опыта имеют дело с современниками, достаточно далекими от четкого следования религиозно-мистической традиции. К тому же классические образцы христианской мистики оказались в далеком прошлом. Но здесь имеют место также исключения, представленные проявлением склонности некоторых психологов религии к изучению мистических традиций и мистических практик [3; 4]. В свою очередь это говорит об актуальности междисциплинарного подхода. Представляется, что последний усиливает интерпретационный потенциал психологии религии в целом и психологии мистического опыта в частности.

Одной из лабораторий мысли для поиска и апробации новых интерпретационных структур рассматриваемого опыта стала глубинная психология К.Г. Юнга, для которой, как оказалось, был чужд психологический редукционизм. Но здесь надо понимать то, что значение аналитической ветви глубинной психологии не сводится всего лишь к формированию интерпретационных структур традиционного и нетрадиционного мистического опыта. Здесь налицо осуществление роли фактора, трансформирующего духовную культуру современной эпохи, по крайней мере, в ее западном варианте.

В свете сказанного целью представленной статьи выступает раскрытие содержания, направлений и результатов концептуализации религиозно-мистического опыта в рамках психологической теории религии, характерной для аналитической психологии, а также обоснование универсалистской парадигмы как основы данной концептуализации.

На достижение указанной цели было направлено решение следующих задач:

- 1) проанализировать концептуальную модель психологии религии К.Г. Юнга и раскрыть ее специфику сквозь призму противоречивых отношений между ее научными и мистическими компонентами;
- 2) раскрыть значение личного мистического опыта К.Г. Юнга в качестве эмпирической основы аналитической психологии;
- 3) определить предпосылки универсалистского характера мистической теологии К.Г. Юнга;
- 4) проанализировать содержание междисциплинарного диалога аналитической психологии и теологии;
- 5) установить направления осмысления феномена мистического опыта в работах последователей К.Г. Юнга;

б) осуществить оценку потенциала юнгианства для разрешения проблемы духовного кризиса европейского человечества.

Методологическая база исследования представлена общенаучными и специально-научными методами. В качестве общенаучных методов использовались анализ и синтез, абстрагирование и обобщение. Системный подход стал основой комплексной реконструкции мистико-психологической теологии К.Г. Юнга как особой разновидности феноменологии религиозно-мистического опыта, существующей на стыке науки и мистики. Важную роль имел сравнительный метод, на основе использования которого была установлена специфика подхода аналитической психологии к религиозному и мистическому опыту в отличие от подхода, характерного для психоанализа. В дополнение к этому данный метод позволил уяснить отличие мистической доктрины К.Г. Юнга от содержания христианской мистической теологии. Использование герменевтического метода стало основой прочтения смыслов и интенций аналитической психологии, касающихся, во-первых, нового толкования религиозных и эзотерических истин, а, во-вторых, предполагающих уникальные направления выхода из кризисной духовной ситуации «смерти» Бога.

Новизна исследования заключается в обосновании того, что подход аналитической психологии к феномену религиозно-мистического опыта коррелирует универсалистской парадигме в религиоведении, согласно которой в основе всех мистических традиций, как религиозных, так и нерелигиозных, содержатся некие инварианты. Авторам было установлено, что в отличие от религиоведения аналитическая психология, вовлекая в диалог теологию и новые религиозные движения, устремлена к решению практической задачи по разрешению духовного кризиса современности на основе новой трактовки психического здоровья, достигаемого с помощью соответствующих психоаналитических практик, ведущих человека к оживлению его мистического опыта, имеющего синкретический и трансконфессиональный характер.

1. Психологическая теория религии К.Г. Юнга: анализ концептуальной модели

Как известно, Юнга считают мистиком среди психологов. Собственно, так его охарактеризовал сам З. Фрейд. Отвечая Р. Роллану на критику психоанализа по поводу недостаточной обоснованности различения «экстраверсии» и «интроверсии», он писал, что это различие «...исходит от К.Г. Юнга, который и сам тоже в большой мере мистик и уже много лет как более к нам не принадлежит» [\[5, с. 163\]](#). Зададимся вопросом о том, что означает фраза «он (т.е.) Юнг более нам не принадлежит»? Представляется, что этой фразой Фрейд хотел сказать, что Юнг перестал быть фрейдистом со всеми вытекающими отсюда последствиями. Таким образом, имеет место констатация того, что тот «выскользнул» из объятий приверженцев исключительной миссии научного разума, который должен развеять такую коренную иллюзию человеческого рода, как религия, путем доказательства того, что духовность – не более чем болезненный интерес. Как оказалось далее, Юнг сумел сочетать в своей личности фигуру ученого, исследующего религиозные культы и мистические практики, и амплуа мистика, который был адептом, как ни парадоксально, всех наиболее значимых мистических практик. И, наконец, он по-новому подошел к феномену бессознательного, усмотрев в нем мощный коллективный пласт и в дополнение к этому – архетипическое явление, имеющую сущностную, а не всего лишь кажущуюся мистическую природу.

Раскол между Фрейдом и Юнгом отчасти был предопределен их различными подходами не только к пониманию феномена бессознательного, но и мистического опыта. Несмотря на то, что Фрейд, будучи знатоком культур древних цивилизаций и будучи осведомлен о

различных вариантах мистицизма и их влиянии на психику человека, формально был противником мистики. Он видел в ней всего лишь элемент функционирования психики архаического человека в филогенезе. Инструментом освобождения от этого «атавизма» виделся психоанализ. Хорошо известно и отношение Фрейда к религии в целом как к одной из ярчайших иллюзий.

На этом фоне Юнг понимал религию как символическое выражение смысла жизни и усматривал в ней терапевтическое предназначение. Иными словами, психологическое здоровье, по его мнению, вряд ли возможно в случае, когда сознание утрачивает интрапсихическую связь с регулируемыми религиозными факторами. С точки же зрения Юнга, мистические, как, впрочем, и религиозные переживания изначально содержатся в коллективном бессознательном в качестве образа Бога (Imago Dei) и могут стать осознанными посредством бессознательных концентраций либидо.

Вкратце отметим, что фрейдовский психоанализ отверг духовное и тем более мистическое понимание бессознательного, хотя, безусловно, мистицизм, в том числе иудейский, как показывают современные исследования, оказал определенное влияние на Фрейда в целом и на алгоритмы психоанализа в частности [\[6\]](#). В последние десятилетия психоаналитики начали не просто осторожно, но и достаточно открыто включать мистическое и религиозное мышление в свои поиски существенных аспектов человеческой психики [\[7\]](#). Тем не менее, ни сам Фрейд, ни его последователи, для которых свойственна интенсификация мистических исканий, не создали оригинальной концепции мистического опыта. Впрочем, они и не ставили перед собой такую задачу. В частности последователи Фрейда (М. Милнер, Д. У. Винникотт, В. Р. Бион, Ж. Лакан, М. Эйген, В. Мейснер) уделяли внимание насыщению собственно психоаналитического праксиса мистическими элементами, в итоге отходя от изначального замысла реализовать его как исключительно проект научного разума. Конечно, этот проект имел у Фрейда изначально разоблачительный пафос, хотя в этом пафосе имели место «струйки» непоследовательности, усилившиеся, как мы только что отметили, у его последователей. Фрейд, активно используя образцы рационалистического мышления своего времени и будучи привержен рационалистическому редукционизму, который он охранял и защищал с отчаянной убежденностью, потряс опоры научного рационализма, показав в отчетливой форме пределы разума. Вместе с тем указание на пределы не означает полное отвержение разума, ибо в противном случае не представляется возможным говорить о сохранении науки как важнейшего достижения европейской цивилизации.

В отличие от Фрейда, изучение «нуминозного» измерения, воспринимаемого в мистическом опыте, стало прерогативой Юнга. Как отмечает В.М. Куимова, изучив теорию Фрейда и отдалившись от нее, Юнг «расширил представления о содержании и структуре личности. Юнг одним из первых признал позитивный вклад религиозного, духовного и мистического опыта, что привело к разработке идеи коллективного бессознательного и наполняющих его архетипов» [\[8, с. 190\]](#). Придавая решающую роль аналитическому различению эго-сознания и архетипического содержания коллективного бессознательного в процессе индивидуации, он назвал свою психологию аналитической, тем самым подчеркнув ее отличие от психоанализа.

В принципе, Юнг вписывается в общее русло психологии религии и мистического опыта. Его следует рассматривать как ученого, внесшего вклад в понимание религии и мистики. Наиболее важными его работами по психологии религии являются: «Психология и религия» (1940), впервые известна как «Лекции Терри» (1937), «Попытка

психологической интерпретации догмата о Троице» (1940/41), «Символ перемены в мессе» (1941) и «Ответ Иову» (1952). Однако только лишь психологом религии он не был.

В частности, в литературе высказывается мнение о том, что юнгианская концепция индивидуации представляла собой синтез психологии религии и науки о религии, представленной М. Мюллером и К. Тиле [\[9, с. 76\]](#). Аналогичные взгляды высказываются и в отечественной литературе. Так, О.К. Михельсон подчеркивает, что «автор теории архетипов коллективного бессознательного К. Г. Юнг внес существенный вклад во взаимодействие психологии и религиоведения, создав теории, которые до сих пор являются собой одну из наиболее интересных основ для интерпретации религиозных феноменов» [\[10, с. 83\]](#). С данной позицией следует полностью согласиться. Действительно, Юнга можно рассматривать в качестве религиоведа и даже философа религии, т.к. в центре его вопрошаний находилось стремление понять сущность религии и источники ее происхождения, а не простое стремление изучать и описывать психологическое выражение религиозного и мистического опыта. Согласно его взглядам, религия представляет собой психологический ответ на неизвестное, расположенное в душе, а также в окружающем человека мире. Здесь речь идет о религии как переживании нуминозного, выражающегося в различных символических формах [\[11; 12\]](#). Именно на основе такого представления о религии он создает свою теорию психологии религии, демонстрируя таким образом междисциплинарный синтез.

Содержательное многообразие религиозного опыта и соответствующего ему многообразия содержания религий задается универсальными мифологическими темами, лежащими в основе тех или иных религий. Данные типы, в конечном счете, происходят из архетипов как экстрапсихических и динамических нуминозных принципов психической и инстинктивной жизни, выполняющих структурирующую и организующую функции. На этой основе душевное здоровье понимается Юнгом в качестве следствия сохранения и обретения интрапсихической связи с архетипами. Но из этого не следует, что он редуцировал как психическое здоровье, так религию к архетипам. В целом его подход к пониманию значения мифолого-религиозного символизма был феноменологическим и герменевтическим. В своей «Психологии и религии» [\[13\]](#) он описывает религиозную функцию бессознательного, используя богатый материал из древней и средневековой гностической, алхимической и оккультной литературы, а также обсуждает религиозную символику бессознательных процессов и преемственность религиозных форм, которые возникали на протяжении столетий.

В силу масштаба творческой личности Юнга его учение вполне вписывается в русло мистической теологии, но такой, для которой характерно отсутствие четкой конфессиональной принадлежности. Во многом это объясняется размытостью его религиозной идентичности и тяготением не только к исследованию, но и к непосредственному соприкосновению с феноменом нуминозного, опыт которого присущ эзотерике и оккультизму. По крайней мере, об этом можно судить по его последней работе «Mysterium Coniunctionis» [\[14\]](#), в которой он в контексте алхимической психологии описывает стадии индивидуации, ведущие к соединению противоположностей, что венчается «вызреванием» малого Я (эго) в более великую целостность Самости.

Конечно, мы не можем утверждать, что его мистическая теология имела философский характер, как, например, у С.Л. Франка и базировалась на религиозно-философском алгоритме умудренного неведения, имевшего, разумеется, не только христианские корни. В целом мистическая теология Юнга оказалась равным образом удалена от

идентификации с той или иной религиозно-мистической традицией. Выскажем гипотезу о том, что аналитической психологии был свойственен религиозно-мистический универсализм. Это означает, что в ней представлен синтез оккультно-эзотерического мистицизма и базовых структур религиозно-мистических традиций. В лице Юнга возникло удивительное явление: концептуализация феномена мистического опыта осуществлялась им не на основе чтения книг, как это свойственно для религиоведов, и не на основе привычной лабораторной работы психолога, а на основе рефлексии собственных мистических переживаний, которые сопрягались с различными традициями мистицизма. Другими словами, его концепция – суть интерпретация собственного опыта и осмысленное бытие в рамках этого опыта в тесной корреляции с историческим материалом. Потому-то его личный мистический опыт не имел сугубо субъективистской окраски в силу того, что он стремился к встроенности в мистические традиции, хотя это и осуществлялось достаточно эклектичным образом и подчас *post factum*. Причем, здесь важен сам подход аналитической психологии, позволивший увидеть масштабность и онтологичность мистических переживаний и самое главное – их несводимость к индивидуальному опыту и субъективным психологическим переживаниям. Таким образом, имело место решение культурной задачи по возвращению мистики ее коллективного характера, а также задачи по возвращению современных духовых исканий к мистическим традициям. Об этом прямо свидетельствует его переписка с доминиканцем В. Уайтом [\[15, p. 71–72\]](#).

Но нельзя не принимать в расчет и то, что решение задачи по дисциплинарному оформлению аналитической психологии при одновременном решении только что указанной культурно-религиозной задачи имело корреляции с философским контекстом, а, следовательно, предполагало философскую интерпретацию. Так, М. Нэги подчеркивает, что призыв Юнга к «внутренней жизни основывался не на этической ценности признания альтернативы объективному, научному взгляду, не на профилактической ценности для пациента, а на эпистемологическом предположении, что единственная уверенность, которая у нас есть, – это наше знание внутреннего мира» [\[16, p. 14\]](#).

В дополнение к этому Юнг признавал то, что мы не можем знать о душе ничего объективного, так как эти знания являются психологическими, т.е. своего рода внутренними. Но в том то и весь парадокс, что психологическая истина ни в коем случае не исключает метафизическую истину, хотя психология, как наука, должна держаться в стороне от всех метафизических утверждений. На этом фоне не представляется возможным говорить об аналитической психологии как о «чисто» психологической науке, а также только как о науке. Думается, что она представляет собой нечто большее. Тем более что перед нами вид научной работы, когда исследовательские усилия основаны на провидческих откровениях. Именно они составляют эмпирическую основу его учения. Как известно, психологическая наука базируется на эмпирических элементах, но в данном случае они не имеют внешнего характера, а представлены переживаниями и экспериментами, проводимыми в собственном тайном мире, преимущественно в оккультных областях собственного бессознательного. А это уже разновидность духовного и более того мистического опыта, причем зачастую не тождественного мистическому опыту традиционных религий.

Это определяется тем, что в отличие от стремления теоретиков религии понять психологическую сущность религии, Юнг предпринял шаги в направлении перехода от застывших форм религиозного опыта и представлений о них в стихию этого опыта, невольно следуя предложенному Фр. Шлейрмахером различению между религиозным

опытом и его интеллектуальным переводом в догму. Но в отличие от модели субъективистской протестантской мистики Юнг, опираясь на собственный религиозно-мистический опыт, стремился к концептуализации универсального процесса индивидуации. В этих целях он искал параллели в мировых традициях. А поскольку религия в ее институциональных формах суть живой опыт, то любые богословские формулировки, имеющие умозрительный характер, признавались им недостаточно репрезентативными и даже ненаучными по сравнению с психологическими выводами. Следовательно, здесь прослеживается подход, согласно которому опыт сверхъестественного преобладает над любой его интерпретацией. Погружение в этот опыт и абстрагирование полученных результатов не предполагает экспериментаторства в привычном смысле слова, но вполне допускает использование метода активного воображения, расширяющего возможности контакта с нуминозным. Несмотря на это, здесь реализуется такой критерий научности, как системность. Это выразилось в разработке систематизированной совокупности знаний, полученных на основе наблюдения, изучения и открытия принципов и значений, находящихся в основе предметной области его исследований с привлечением научных стандартов объективности, включая анализ собственных сновидений [\[17\]](#). Указанная манера научного творчества встречалась и у Фрейда, который обращался к анализу своих собственных сновидений.

В обоих случаях и Юнг и Фрейд не избегали, а, напротив, искали общения с оккультистами и нетрадиционными мистиками. Но, как мы выше указывали, Фрейд чисто формальным образом позиционировал как обличитель и искоренитель такого рода духовных практик на основе использования редукционистского подхода, что дает основание для того, чтобы охарактеризовать его в качестве последовательного рационалиста. Но, если более точно, перед нами иррациональный рационалист. В противоположность этому Юнг, намеренно и открыто погружаясь в те зоны опыта, которые удалены от рационального начала и на которые это начало не может оказывать воздействие, сочетал в себе черты мистика и ученого. Поэтому достаточно верным будет его охарактеризовать как рационального антирационалиста, стремящегося проникнуть в самые сокровенные тайники человеческой души и оттуда почерпнуть свою мудрость. В этом случае мы имеем дело с необычной для науки и научного познания эпистемологической программой, когда источником более высокого знания воспринимается бессознательное, находящееся по ту сторону границ времени и трехмерного пространства. Данного рода программа дала толчок для обсуждения проблемы научности глубинной психологии, одновременно стимулируя уточнение норм, идеалов и ценностей научного познания [\[18\]](#).

В связи с тем, что Юнг превратил в предмет своих исследований опыт нуминозного, то позитивистская парадигма научного познания здесь была не уместна. Вместе с тем обход позитивистской парадигмы не лишил его исследований элементов научности. Но, как представляется, парадоксальное сочетание научности и мистицизма во многом стало предпосылкой воздействия аналитической психологии на содержательную переконфигурацию европейской духовной культуры, открыв перспективу новой эпохи духовных поисков, в качестве духовных и интеллектуальных ресурсов которой выступили актуализированные древние мистические пласты сферы коллективного бессознательного. Эти пласты просвечивались в созданной им аналитической психологии, но длительное время они были окутаны тайной.

Более или менее отчетливые догадки о тайной подоснове его построений высказывали представители теософской традиции, которые усмотрели мистериальный код в основе

юнгианской модели психопрактики. Например, М. Серрано в своей небольшой, но весьма емкой по своему содержанию работе «К.Г. Юнг и Герман Гессе» высказал идею о том, что за сугубо научным языком Юнга находится второй язык, имеющий мистериальный характер [\[19, p. 129\]](#). С точки зрения такого интерпретационного подхода, психоаналитик предстал как иерофант мистерий, а в его пациенте усматривалась фигура неофита. Отсюда болезнь понималась как раздвоенное состояние психики, тогда как здоровье мыслилось в качестве состояния духовной цельности.

В контексте приведенных уточнений возникает вопрос о научном статусе аналитической психологии, тесно связанной с мистикой. Перед нами психологическая, а не религиоведческая дисциплина, которая изучала бы мистический опыт в «отстраненном» режиме и вполне «объективным» образом. Но аналитическая психология выросла из мистического опыта, при этом претендуя на научность и обладая чертами мистической доктрины. На первый взгляд, мистицизм аналитической версии глубинной психологии чрезвычайно эклектичен и, следовательно, не самобытен. Но это не только на первый взгляд. В действительности, здесь прослеживается специфическая мистическая доктрина, возникавшая на основе концепции глубинной психологии и более того представлявшая собой ее составную часть Верно и обратное. Для того чтобы проверить сформулированную нами гипотезу предпримем анализ не только взглядов, но и индивидуального мистического опыта Юнга, который сравнительно недавно стал доступен заинтересованной публике и научным кругам.

2. Мифопоэтическая трансформация личности К.Г. Юнга как базовая мистическая основа аналитической психологии

Источники научных построений Юнга были предметом догадок на протяжении целых десятилетий при его жизни и после его смерти. Дело в том, что мыслитель скрывал истоки своих теоретических построений, что подчас напоминало некое осознанное герметическое сокрытие. Разумеется, кое-что он считал возможным сообщать своим единомышленникам. Но, разумеется, объем пережитого им опыта был гораздо больше. При этом он придерживался позиции, согласно которой его теоретические выводы – не предмет умозрений, а результат обобщения эмпирических данных. Но то, что это за данные, он не раскрывал. Хотя и так можно было догадаться о том, что вполне отчетливо выраженные эзотерические и мистические элементы его учения о коллективном бессознательном далеко не случайны и исходят из соответствующего источника, а именно из его собственного духовного опыта. Данный источник вызывал и продолжает вызывать интерес исследователей его творчества. В одной из известных книг по аналитической психологии Юнга, принадлежащей перу М. Штейн, представлены принципы аналитической психологии Юнга и система его концептуальных идей (концепция эго, психологические комплексы, теория либидо, тень, «анима/анимус», индивидуация, синхронность). Важно отметить, что признавая творческий подход Юнга к постижению тайн индивидуальной и коллективной человеческой психики, М. Штейн обосновывает аргументы в пользу эмпирических оснований исследуемой теории. Наиболее важное основание – это опыт исследования самого себя, т.е. своего бессознательного [\[20, p. 19; 21, p. 4–9\]](#).

Исторически сложилось так, что на мировоззрение мистически настроенных мыслителей существенное воздействие оказало их приобщение к тем или иным религиозным доктринам либо мистическим практикам. Даже в случае их нарочитого отрицания в ходе последующего интеллектуального развития, например, как это было в случае с Фрейдом, они так или иначе прорастали в тех или иных, казалось бы, сугубо рационалистических

представлениях. Однако в лице Юнга можно видеть не только преемственное следование вектору мистических чаяний, заложенных еще в детстве, но и их развитие и обогащение на протяжении всей жизни. В частности, семья Юнга увлекалась оккультизмом. Его дед по отцовской линии состоял гроссмейстером швейцарской ложи, а по материнской линии сложилась традиция участия в спиритических сеансах. Биограф мыслителя – Дж. Керр – отмечает, что он активно участвовал со своей матерью и двумя двоюродными сестрами в гипнотических сеансах, что впоследствии составило эмпирическую базу его диссертации [\[22, p. 50, 54\]](#). Подобного рода мистицизм – отражение общей атмосферы увлечения разными формами мистических чаяний на рубеже XIX – XX вв. Заметим, что мистицизм раннего Юнга удален от традиций религиозной мистики, в частности, христианства. Конечно, его отцом был швейцарский пастор, но тот переживал интеллектуальный кризис веры. Поэтому со стороны отца вряд ли было возможно участие в приобщении Юнга к таинству христианской веры. Тем, что их разделяло, была христианская теология.

Как свидетельствуют факты биографии Юнга, он достаточно плотно был интегрирован в доктрину спиритуализма как некой «научной» религии, что в дальнейшем привело к «зависанию» аналитической психологии между наукой и мистикой. По мнению Ф. Шаре, увлеченность спиритуализмом повлияли на его более поздние идеи об автономии, персонификации и квазиметафизической природе архетипа, центральной концепции и одной из основ, на которых он строил свою психологию. «Как правило, спиритуалисты испытывали отвращение к христианским ортодоксиям с их отставанием восприятия божества как триединства, а также к кальвинистской доктрине предопределения, заместительному искуплению, совершаемому распятием, страшному суду и особенно к вере в вечный ад. Небеса, по мнению спиритуалистов, были всего лишь продолжением нынешней жизни, и Иисус Христос действительно был высокоразвитым существом, достигшим более высокого состояния. Бог, вместо того чтобы быть персонифицированным, считался силой, которая управляет всей жизнью на этой планете, а также и на более высоких планах, в том числе в сфере морали. Это было не тем, что могло быть продиктовано формулами вероучения и навязано шепотом и епитимьями армии священнослужителей, являясь вопросом личного развития и самореализации» [\[23\]](#).

Однако Юнг не остановился в фарватере привычного для того времени спиритуализма и продолжил свое духовное развитие, ставшее основой научной программы аналитической психологии. Особое место в его творческих исканиях занял опыт, который он засвидетельствовал в знаменитой «Красной книге», представляющей собой дневниковые записи 1915–1930 гг. Манускрипт, написанный каллиграфией XIV века и украшенный иллюстрациями, выполненными с использованием красок, изготовленных по рецептуре прошлых веков, был переплетен в красную кожу и стоял на почетном месте среди его вещей. В нем были заложены основы его основных теоретических построений, касающихся архетипов, коллективного бессознательного и процесса индивидуации. Подобно тому, как «Феноменология духа Гегеля» была тайной и источником всей гегелевской философии, так и визионерские переживания и поток соприкосновений с нуминозным началом, запечатленный в «Красной книге», стал основой всех последующих работ Юнга. Впервые книга была опубликована в 2009 году [\[24\]](#), что положило начало широкой переоценке места Юнга не только в истории культуры, но и создало предпосылки для нового взгляда на его творчество. Сам мыслитель считал «Красную книгу» своей самой важной работой, но поскольку это был рукописный манускрипт, лишь немногие могли ее видеть воочию. Те же, кто всего лишь знал о ней,

ждали того времени, когда наследники разрешат ее опубликование.

Период написания дневниковых записей был ознаменован резкими разрывами ученого с его средой. Так, он покинул пост президента Международной психоаналитической ассоциации, а затем и психоаналитическое движение как таковое. В итоге он стремился к тому, чтобы перейти на новую страницу своего творчества. Поэтому далеко неслучайно, что аутентичное название «Красной книги» – «Новая книга» («Liber Novus»). Что же представляет собой эта новая страница? По своему содержанию она заключается в расширенном самоисследовании, которое он метко назвал «конфронтацией с бессознательным». На основе этой конфронтации как раз и были сформированы его теоретические построения, касающиеся архетипов, коллективного бессознательного и процесса индивидуации. Так как содержание «Красной книги» является водоразделом, проливающим новый свет на истоки современной психологии, то можно видеть постоянные обращения комментаторов к содержанию данной книги, а также попытку интерпретировать его учение посредством обращения к тем интуициям, которые были в ней выражены. При этом надо понимать, что подобного рода обращения преследуют двоякий смысл. Во-первых, это расширение той предметной области, которую представляет собой юнгианская версия глубинной психологии. В этом духе такое обращение представлено в статье М. Штейна [25]. «Красную книгу», по его мнению, можно и нужно читать по-разному и использовать для разных целей. Со своей стороны он предлагает рассмотреть ее содержание с точки зрения трех аспектов: личного/биографического, литературного и культурно-религиозного. М. Штейн, по сути, приоткрывает дверь ко второму смыслу подобного рода прочтения, акцентируя внимание на том, что это не только новая страница творчества самого Юнга, но и новая страница в западной духовности, т.е. начало Нового века (New Age). В аналогичном ключе размышляет Л. Оуэнс, полагающий, что в этой книге помимо индивидуально-психологического откровения также отражено эпохальное откровение [26, p. 24].

В результате, издание «Красной книги» создало все необходимые предпосылки для формирования более отчетливых представлений об источнике и содержании идей Юнга, относящихся к предметному полю глубинной психологии, а также задавало вектор современных идейных исканий. Относительно первой линии можно констатировать, например то, что «Психологические типы», опубликованные в 1921 г. [27], по собственному признанию Юнга нидерландскому поэту Роланду Холсту, были написаны почти целиком на основе материала, который содержался в «Красной книге». Во втором случае необходимо иметь в виду возникновение целой плеяды исследователей, рассматривающих «Красную книгу» как интеллектуальный ресурс для поисков души в постмодернистскую эру. Зачастую указанные нами направления ее осмысления зачастую переплетаются. В частности, это заметно в совместной книге Дж. Хиллмана и С. Шамдасани, предпринявших попытку по переоценке психологической науки и направлений ее развития сквозь призму «Красной книги» Юнга [28]. В центре их внимания находятся последствия для современной культуры и мышления, которые могут иметь сюжеты «Красной книги», такие как образы снов и фантазий, природа творческого самовыражения, отношение психологии к искусству, наследие христианства и наше отношение к прошлому.

Укажем, что «Красная книга» стала своего рода отпочкованием от «Черной книги», имевшая, как и «Красная книга», дневниковый характер. Ее содержание стало известно широкой публике лишь только два года назад. Следует обратить внимание на ее название – «Блокноты трансформации» [29]. Она была написана между 1913 и 1932

годами. Заметим, что «конфронтация с бессознательным», или «путешествие на другой полюс мира», осуществлялась на основе преднамеренно вызванных фантазий и видений (мифопоэтическое воображение), что далее составило содержание метода активного воображения, построенного на диалогическом принципе. В «Черной книге» Юнг не только взывает к своей душе, но и не отпускает фигуры, с которыми он сталкивается, пока они не скажут, почему они явились ему.

Также как и «Красная книга», «Черная книга» привлекла к себе внимание исследователей. П. Бишоп в своей статье исследуя происхождение и значение «Черной книги», приходит к выводу о том, что, в принципе, природа и содержание этого текста проблематизирует взгляд на него, как на научный текст [\[30\]](#). Скорее всего, это литературное произведение, в котором отражены творческие прозрения поискового характера, имеющие мифопоэтический характер.

Не меньшее значение для понимания характера мистицизма Юнга, имеющего, по сути, мифопоэтическую природу, имеет опубликованный уже после его смерти сборник автобиографических писем и заметок «Воспоминания, сны и размышления», источающих смелые откровения [\[31\]](#). Из содержания этого сборника мы узнаем о том, что в 1912–1917 гг. он испытал интенсивный период переживаний, представлявших собой наводнение его сознания некими внутренними силами, которые он называл архетипическими. Данный термин обозначал те силы, которые до этого в мистических и религиозных традициях обозначались как божественные и демонические. Отметим, что Юнг осуществил попытку идентифицировать данный опыт, который он так же, как мы только что видели, отразил в «Красной» и «Черной» книгах, посредством обращения к символическим фигурам древности. В качестве такого идентификатора своего таинственного опыта он прибегает к термину «*некия*» (*nekyia* – греч.). У Гомера этот термин использовался для обозначения спуска Одиссея в подземный мир. Вполне понятно, что в период интенсивного углубления в самого себя мыслитель ограничил осуществление большей части своей внешней деятельности. Исключение составила психиатрическая практика, да и то она была сведена к минимуму. Интересно отметить, что в этот период времени он практически прекратил чтение книги. Как и в случае с «Красной» и «Черной» книгами, спуск к коллективному бессознательному не только переживался, но и фиксировался в форме дневниковых записей. Со своей стороны отметим, что в таком поведении со всей очевидностью прослеживается алгоритм отрешения, весьма распространенный у мистиков, визионеров и аскетов. Это позволяет сосредоточиться на своем внутреннем опыте. Причем, в мистическом опыте Юнга не только присутствовали элементы пассивности, но и элементы активности, обусловленные использованием метода активного воображения. Активизм нашел свое проявление, например, в теургическом призывании богов и гоэтическом призывании духов. В целом это некий маги́ко-мистический праксис, характеризовавший его духовную трансформацию.

Полученный опыт духовной трансформации мог использоваться им для того, чтобы пополнить ряды оккультных мыслителей, возглавляемых Е.П. Блаватской и Р. Штайнером. Но он остался в рамках выбранной научной дисциплины, а именно глубинной психологии, при этом далее активно используя таинственный материал архетипических откровений в процессе своей научной работы, движимой одной из главных интуиций, запечатленных в книгах о его духовной трансформации и касавшейся предчувствия наступления нового эона как эпохального поворотного момента в развитии человеческого сознания. Эта интуиция как раз и была графически запечатлена на первом листе его манускрипта «Красная книга». Под знаком этой интуиции проходило

все его дальнейшее творчество. Другим преломлением духовных поисков стало твердое стремление превратить психоанализ из практики, связанной с лечением больных, в средство, необходимое для духовного развития личности.

Подобного рода связь станет ключевой закономерностью его творческой биографии: на всем протяжении своей жизни Юнг поддерживал постоянный контакт с таинственными источниками, которые вдохновляли его на научные и духовные поиски. Поэтому его научная работа всегда была погружена в мистическую составляющую его личностного существования, которая постоянно пульсировала и развивалась. В свою очередь, эти две стороны жизни находились в достаточно устойчивом балансе, что позволяло артикулировать скрытые «послания» архетипических богов и демонов. В этой связи нельзя не обратить внимание на то, что это было ничем иным, как реализацией принципа *coniunctio oppositorum* (союз полярностей), который находился в основе его универсалистской мистической теологии. Отмеченный принцип уходит своим корнями в период погружения в стихию архетипического бессознательного, когда оформились два пласта его внутреннего мистического опыта – светлого/ангельского и темного/демонического. Подобный дуализм с концептуальной точки зрения он рассматривал в качестве сущностного атрибута бесконечной стихии бессознательной жизни коллективной души.

Разумеется, глубинная психология нацелена на анализ архетипов и их символическое выражение. Однако далеко не все мистические переживания имеют архетипическую основу, что налагает пределы на возможности их интерпретации в рамках глубинной психологии. Но заслуга Юнга заключается в том, что он выходил за рамки данного рода объяснительной схемы и полагал, что мистические переживания вряд ли можно свести только к проявлениям архетипов. Напомним, что под последними понимаются доминанты психики, управляющие сознанием и основу которых составляют древнейшие духи, вытесненные в бессознательное. Поэтому он внимательно относился к явлениям, которые не вписывались в архетипическую теорию и природу которых не возможно было научно объяснить, например, случаи проявлений каталитической экстериоризации или синхронизации действий людей, не имеющих прямого физического контакта друг с другом, а также вещие сны.

3. Универсум мистических интенций К.Г. Юнга

Как можно было видеть, не только сама личность Юнга, но и его научные построения были укоренены в глубоко индивидуальном и многостороннем внутреннем мистическом опыте его души. Его стремление соотнести этот опыт с коллективным опытом мистических традиций потребовало немало усилий по изучению содержания последних. В частности, он исследовал индуизм, буддизм, даосизм, спиритуализм, гностицизм, алхимию, толкование снов, символизм мандалы, теософию, греческую мифологию и т.д. В детском возрасте он тяготел к индуистским богам. В дальнейшем он объяснял это смутным ощущением их родства с его собственным «первоначальным откровением» [\[31, p. 17\]](#). Как известно, некоторое время он провел время в Индии, изучая восточную религию и фольклор. Кроме этого, им была собрана одна из самых больших коллекций спиритических сочинений [\[32, p.28\]](#). Примечательно и то, что он – в рамках широкого спектра мистических практик, включая методы гадания И Цзин, идолопоклонство, астрологические гороскопические расчеты, медитацию, общение с духами, ясновидение, сеансы, сновидения – стремился к общению с духами и пантеистической «всепроникающей силой». Более того, свою книгу «Семь проповедей мертвым» он вообще расценивал как продиктованная духами. Кроме этого, под воздействием одного

из самых наиболее последовательных своих учеников – Эриха Нойманна – Юнг, как показывает Л. Оуэнс, соприкоснулся с глубинами еврейской мистической традиции. Это позволило ему провести аналогии между женским архетипом божественности, в гностической традиции традиционно понимаемого в качестве Софии, с Шехиной в каббалистической традиции [33]. Хорошо известна и его увлеченность астрологией. В письме, которое было адресовано З. Фрейду, он подчеркнул следующее: «Мои вечера в основном заняты астрологией. Я сделал гороскопические расчеты, чтобы найти ключ к ядру психологической истины. ... Я осмелюсь сказать, что однажды мы обнаружим в астрологии много знаний, которые были интуитивно спроецированы на небеса» [34, p. 385].

Все сказанное в очередной раз свидетельствует об эклектизме его личного мистического опыта и его эзотерических увлечений. Причина тому – стремление выйти за пределы идентификации с той или иной традицией и проникнуть в *мистическоеядро* всех религий и мистических практик, в том числе внерелигиозных. Как представляется, цель такого проникновения заключалась в трансформации человеческого «я» в направлении раскрытия истинного измерения, которое одновременно означало бы гармонию с Божественным. Но не вызывает сомнения и то, что Бог, на экзистенциально-мистическую коммуникацию с которым был нацелен Юнг, не был Богом Библии. Есть все основания утверждать о том, что это был своего рода универсалистский Бог, который суть общие синкретические моменты, имеющие место практически во всех религиозных традициях мира. Как отмечает Дж. Дорли, Юнг полагал, что Иисус, Мани, Будда и Лао-Цзы – одинаковым образом «столпы духа», которым он не мог, а, впрочем, и не стремился отдать предпочтение [35, p. 65].

Предложенная нами трактовка, конечно же, представляет собой результат применения религиоведческого подхода к юнгианской концепции Бога. Но вместе с тем это всего лишь аналогия. Здесь надо учитывать общий содержательный контекст аналитической психологии, включающий в себя концепцию архетипов. Как убедительно показано в специальном исследовании Х. Брукса, концепция Бога в аналитической психологии основана на теории коллективного бессознательного и его архетипах [36]. В результате применения теории коллективного бессознательного к изучению феноменов религиозной жизни, в том числе к самому центральному из них, а именно Богу, Юнг трактует последний как архетип, выражающий себя в иных архетипических образах или символах. С этой точки зрения содержание Откровения суть проявление архетипа Бога из коллективного бессознательного. В дополнение к этому атрибутом Бога-архетипа выступает «целостность» или «полнота». В свете отмеченного нами принципа союза противоположностей Бог и добр и зол, а также содержит в себе и тьму и свет (Разумеется, это совершенно иное понимание Бога как Света и Мрака, обоснованное в христианском таинственном богословии). И, наконец, по Юнгу, Бог четверичен, а не троичен. В принципе, таковы основные постулаты юнгианской психологической теологии. Безусловно, в таком видении налицо метафизический эссенциализм, базирующийся на концепции архетипов. И, тем не менее, такое представление проистекает из живого мистического опыта погружения в бессознательное, что не позволяет рассматривать данные концептуальные представления как схоластические.

Придерживаясь парадигмы диалога религиозных традиций и традиций мистицизма, Юнг полагал, что все пути правильны, а поэтому не отдавал предпочтения ни одной из традиций. Здесь не только прослеживается некая его идентификационная и аксиологическая неопределенность, но, скорее всего, вполне обоснованный

поликонфессиональный подход. Так, английский теолог Д. Купит полагает, что мыслитель был пионером многоконфессионального подхода, широко распространенного в настоящее время в церкви [\[37, p. 99\]](#). Как следствие, об исключительности той ли иной религиозной традиции и соответствующей ей мистики, которая, кстати говоря, также может быть весьма многообразна, речь не идет. Поэтому поисковая работа Юнга вполне коррелирует такому подходу к мистике, как универсализм/эссенциализм, противоположный конструктивизму. В связи с тем, что данные подходы достаточно подробно исследованы в научной литературе [\[38\]](#), мы не будем специальным образом останавливаться на этом сюжете. Скажем ли то, что Юнг не являлся «всеядным» универсалистом. В его взглядах и установках прослеживается несколько пластов предпочтений.

Первое предпочтение – это пантеизм. Мыслитель полагал, что «ничто не отделяет человека от Бога» [\[31, p. 45\]](#). Это, конечно же, не судящий Бог-законодатель. В высказывании о том, что «ничто не могло убедить меня в том, что сотворенность «по образу Божию» относится не только к человеку. На самом деле мне казалось, что высокие горы, реки, озера, деревья, цветы и животные гораздо лучше олицетворяют сущность Бога, чем люди...» [\[31, p. 45\]](#). Как следствие выражения такой позиции – привычка носить маленький камень, который он обоготворял. «То, что я смутно чувствовал своим родством с камнем, было божественной природой как в мертвой, так и в живой материи» [\[31, p. 68\]](#).

Таким образом, мы можем видеть, что у Юнга имеется совокупность представлений, которые мы бы обозначили в качестве мистической теологии универсалистского толка, построенной на его личном мистическом опыте, который выходит за пределы мистических традиций и привязанности к одной из них. И, тем не менее, это справедливо, если иметь в виду традиции монотеистических мировых религий. Но, поскольку, как мы показали выше, первоначальные фундаментальные поиски Юнга осуществлялись также в лоне эзотеризма и оккультизма, то именно это создало мощное магнитное поле, объятия которого оказались непреодолимы и именно они оказали воздействие не только на его склонность к пантеизму, но и на его отношение к христианству.

Здесь мы должны и даже обязаны указать главным образом на гностическую традицию, в которой как раз и был укоренен такой принцип его мировоззрения, как *coniunctio oppositorum* (союз противоположностей). Мистическое видение союза добра и зла, свойственное гностицизму, оказалось созвучно идейной настроенности Юнга и вызвало его наибольшую заинтересованность. Попутно заметим, что среди многих откровений активного визионерства, записанных в «Красной книге», просвечивается укоренение Юнга в западной традиции гнозиса. Как свидетельствуют комментаторы, путь мыслителя к гностицизму лежал через алхимию. Так, С. Шамдасани подчеркивает, что именно «Красная книга» стала толчком для новых направлений его исканий, например, проявившихся в углублении в алхимию [\[39, p. 365\]](#).

В чем же секрет увлечения Юнга алхимией (от араб. *al-kimia* – искусство трансформации)? Дело в том, что, по его мнению, алхимические опыты открывают заведомое окно в бессознательные процессы. В рамках алхимии трансформация осуществляется посредством актуализации противоположностей и их последующего примирения. Таким образом, алхимик вначале осуществляет различение противоположностей и далее совершает усилия по их примирению, несмотря на то,

какими бы они ни казались непримиримыми. Создание единства в русле алхимической модели стало для Юнга целью психотерапевтической практики. Но, надо заметить, подобного рода целостность выступает идеалом, к которому надлежит стремиться, но который невозможно полностью достигнуть. Это вызвано тем, что достижение цели несет с собой конец духовного роста и самой потребности в нем.

Как известно, изучению алхимии Юнг посвятил бо льшую часть своей зрелой жизни, как бы отдавая дань эзотерической религии [\[40\]](#). В «Воспоминаниях...» он утверждал, что «возможность сравнения с алхимией и непрерывная интеллектуальная цепь, ведущая к гностицизму, дали содержание моей психологии» [\[31, p. 205\]](#). Отметим, что в духе общего увлечения Востоком Юнг еще в 1929 г. написал комментарий к «Тайне Золотого Цветка», который, по его мнению, был «не только даосским текстом, посвященным китайской йоге, но и алхимическим трактатом» [\[41, p. 3\]](#). Он сообщает, что «... именно текст «Золотого цветка» впервые навел меня на верный путь, ибо в средневековой алхимии мы имеем долгожданное связующее звено между гнозисом ... и процессами коллективного бессознательного, которые можно наблюдать у современного человека...» [\[41, p. 6\]](#).

В чем же заключается основа выбора гностицизма как собственной основы миропонимания и базовой парадигмы глубинной психологии? В частности, как показывает Дж. Сатиновер, мыслитель открыто определил глубинную психологию как наследницу апостольской традиции, «особенно в том, что он считал ее превосходным решением проблемы зла» [\[32, p. 238\]](#). Как пишет сам Юнг, «в древнем мире гностики, на чьи аргументы очень сильно повлиял психический опыт, решали проблему зла на более широкой основе, чем отцы церкви» [\[42\]](#). Таким образом, его глубинная психология декларирует, что проблема добра и зла будет решаться в ней в духе гностицизма. Поэтому под апостольской традицией здесь, как мы полагаем, следует понимать именно христианский гнозис, противопоставленный учению Отцов церкви.

Мы не будем подробно рассматривать феномен христианского гнозиса и эзотерического христианства, так как эта тема детально освещена в научных источниках. Скажем лишь то, что, в действительности, Юнг – сторонник гностицизма как такового, т.е. того, что находился в оппозиции христианскому учению, но при одновременном учете гностических веяний в восточном мистицизме. Как итог, «темная сторона» человеческой природы рассматривается им как интегрированная в единую всеобъемлющую целостность. По этой причине – по сравнению с христианской доктриной – проблема соотношения добра и зла решается в манере дуализма, но такой, которая признает не их вечный разрыв, а утверждает их союз. «Для Юнга, – отмечает Дж. Сатиновер, – добро и зло превратились в два равных, уравновешенных космических принципа, которые принадлежат друг другу в одном всеобъемлющем синтезе. Эта релятивизация добра и зла путем их примирения составляет сердцевину древних учений гностицизма, которые также помещали духовность, а значит, и нравственность, в самого человека. Отсюда “союз противоположностей”» [\[43, p. 240\]](#).

Таким образом, начав с погруженности в спиритуализм и далее увлекшись античным герметизмом, Юнг остановился на гностицизме, придав ему современную форму и содержание. Однако сказанное не следует воспринимать как «перебирание» направлений. Как нам представляется, в силу своей установки на всеохватность мистического опыта он синхронно шел несколькими путями. Причем, на путь гностицизма он встал практически сразу, т.е. уже в период написания «Красной книги». Но более рельефно гностические мотивы запечатлены в достаточно скромной по своему объему

книге «Семь проповедей мертвым» [\[44\]](#). В этой публикации можно констатировать приоткрытие сравнительно небольшой части того объема приобретенного им мистико-архетипического опыта, который стал эмпирическим материалом для его научного творчества. Книга была написана в достаточно сжатые сроки (конец 1916 – начало 1917 г.). Мы не будем останавливаться на той мистической атмосфере, которая царила в этот период у него дома и которая, по сути, стимулировала ее написание. Об этом достаточно подробно изложено в литературе [\[45, pp. 18–20\]](#). Тратат написан не только в духе гностицизма II н.э., но и с использованием терминологии той эпохи. С рационалистической точки зрения, здесь имеет место приписывание Василиду авторства текста, написанного Юнгом, в контексте элементов медиумизма (автоматического письма). Таким образом, налицо факт индивидуации в лоне гностической традиции.

Трудно себе представить, что Юнг – всего лишь скромный адепт древнего гностицизма. По меткому замечанию Дж. Сатинвера, Карл Юнг является не только отцом движения Нью Эйдж, но и отцом неогностицизма, развивающегося ныне под эгидой Гностического общества [\[46\]](#). «Одной из самых мощных современных форм гностицизма, без сомнения, является юнгианская психология как внутри, так и вне Церкви» [\[32, p. 27\]](#). Сказанное можно проинтерпретировать как развитие гностицизма в рамках современной эпохи в форме превращения этой доктрины в наиболее значимую основу аналитической психологии. Кстати говоря, в раннем произведении «Психологические типы» (1921) имеется указание на гностический прототип, а именно на Софию как значимый гностический символ [\[27, p. 270\]](#), который он будет активно использовать в своих теологических построениях. Но не следует забывать о том, что символ Софии свойственен также алхимии, в которой, помимо прочего, находятся корни юнгианства. В частности, Дж. Рафф провел специальное исследование этих корней и пришел к выводу об алхимических истоках трех краеугольных камней юнгианской духовности – концепцией личности, трансцендентной функции и активного воображения [\[47\]](#).

Исследование А. Ribi, посвященное гностическим корням глубинной психологии [\[48\]](#), в сущности, дополнено выводами, которые содержатся в предисловии, написанном Л. Оуэнсом, в котором генеалогическим образом прослеживается момент, когда гностическая мифология стала личной мифологией Юнга и основой его индивидуации. «В 1916 году Юнг, – пишет Л. Оуэнс, – по-видимому, нашел корень своего мифа, и это был миф о Гнозисе. Я не вижу доказательств того, что это когда-либо менялось. В течение следующих сорока лет он продолжил интерпретировать оккультный курс гностической традиции в христианской эре: в герметизме, алхимии, каббале и христианском мистицизме. В этом обширном герменевтическом предприятии Юнг соорудил мост, ведущий сквозь время назад к краеугольному камню классического гностицизма. Мост, который вел к новой и грядущей эре, опирался на камень, отвергнутый строителями две тысячи лет назад» [\[49, p. 25\]](#).

Вполне очевидно, что приверженность гностической парадигме, в рамках которой еще во времена раннего христианства возникла специфическая религиозная картина мира, впоследствии признанная еретической (гностическая ересь), стала основой для достаточно индифферентного отношения Юнга к христианству и присущей ему мистике. Впрочем, универсализм мыслителя, при котором одно перетекает в другое, не позволил ему в полной мере зафиксировать свой взгляд на мистическом христианстве.

Но все же нельзя не внести некоторые коррективы. В частности, несмотря на личностную индивидуацию в гностическом русле, т.е. на связь с парадигмой гностицизма, на что

обращается внимание в литературе [\[50\]](#), сам Юнг не определял себя в качестве гностика. Следовательно, приблизившись к гностической философии и очувтившись подле нее, он испытал с ее стороны сильнейшие воздействия, но не перешел в нее полностью. Это вызвано тем, что, оставаясь ученым, он отдавал себе отчет о том, что гностические фигуры возникают из бессознательного в результате работы сновидений. Поэтому к гностицизму он пришел не через чтение гностических текстов, а посредством обобщения символических фигур собственного внутреннего опыта. Вследствие этого современными исследователями была проведена работа по сопоставлению символических рядов его внутренних откровений с собственно гностическими текстами [\[51\]](#). Одновременно стоит признать обоснованность позиции, предложенной Дж. Пенначио, который усматривает не тождество, а аналогию гностицизма и воззрений Юнга. По его мнению, смысловая ось религиозной системы гностицизма заключалась в идее трансцендентности физического мира и божественности самопознания: аналогичное представление свойственно концепции индивидуации Юнга [\[52, p. 238\]](#).

Веским аргументом в пользу вышеуказанной универсальности могут служить свойственные для него платонические мотивы, выражающиеся в трепетном отношении к душе человека. Проводя сравнение философии Платона и философских аспектов глубинной психологии, Дж. Уэлдон усматривает поразительное сходство между ними, в частности в том, что относится к представлениям о структуре космоса и психики, а также о природе личности [\[53\]](#). В дополнение к этому индивидуальное «я», идентифицируемое в качестве души, рассматривается в качестве находящейся на «третьем уровне бытия», которое расположено между божественным «Я», или Единым, и эго-комплексом, или «я», которое основано на чувствах. Посредством философии и индивидуации формируется единство психики, когда индивидуальная душа одновременно осознает эго, или чувственный мир, и божественное Единое. У Платона такой путь понимается как реализация макрокосма внутри микрокосма, а у Юнга это понимается как собирание души в единстве ее противоположных сторон.

Несмотря на весь свой универсализм и стремление осветить психологические корни всех религий, следует указать на углубление Юнга в истины христианства при одновременном стремлении интерпретировать их с позиций своего учения о бессознательном в целом и психологическими взглядами на религию в частности в силу недоверия к догматической теологии [\[54; 55, p. 20-25; 56\]](#).

Его герменевтическое всматривание в религиозную мысль, догматы и религиозный опыт христианства приобрело со всей очевидностью выраженное терапевтическое отношение к христианству. Под этим отношением следует понимать два значения. Первое – рассмотрение христианства как важной и необходимой компоненты духовной жизни современного европейского человечества, которая будет содействовать поиску человеком собственной души при одновременном обращении последней к стихии архетипически структурированного бессознательного. Второе – это оживление самого христианства путем привнесения в него корректив, связанных с его прочтением в координатах юнгианской версии глубинной психологии. Вкратце отметим, что весьма убедительно стремление Юнга содействовать преобразованию западной религии в целом и переходу христианства в новую фазу своего развития в частности [\[57, p. 2\]](#).

Если вспомнить русского философа Н. Бердяева, то он также в свою очередь пророчествовал о наступлении новой эпохи христианства, а именно христианства мистического и торжества мистической Церкви. Тем не менее, интуиции Юнга не укладываются в подобного рода дискурс, в том числе по причине отсутствия склонности

считать христианство чем-то исключительным. Но стремление к проникновению в мистическое христианство у него все же заметно. Нельзя не признать, что в отличие от Н. Бердяева он не был специалистом в предметной области христианской мистики и достаточно был далек от церковной мистической теологии.

Но увлеченность некоторыми христианскими мистиками у него все же присутствовала. Отметим, что интерпретация их мистико-религиозного опыта проводилась им в канве концепции активного воображения. Такой подход прослеживается в его анализе медитативной практики И. Лаойлы. В период 1933–1941 гг. им была прочитана целая серия публичных лекций в Швейцарском федеральном технологическом институте. В них затрагивался широкий круг тем, начиная от йоги и медитации вплоть до анализа сновидений и психологии алхимии. В перечень этих публичных выступлений вошли лекции по «Духовным упражнениям» И. Лойолы. Они были прочитаны зимой 1939–1940 гг. [\[58\]](#). Напомним, что упражнения И. Лаойлы относятся к традиционным формам медитации, в которых Юнг усмотрел параллели с психотерапевтическим методом активного воображения, который стал основой интерпретации видений, описанных в автобиографических сочинениях этого святого. Другой вектор сходства представлен сопоставлением с практиками йоги и восточной медитацией. Несмотря на то, что Юнг был достаточно далек от теологии, в данный период его творчества возникли предпосылки для формирования позитивного отношения к римскому католицизму. Уже после Второй мировой войны это нашло свое выражение в плодотворном сотрудничестве с выдающимися католическими богословами (В. Уайт, Б. де Жезус-Мари, Х. Ранер).

В связи с тем, что христианство во всей его базовой составляющей, в том числе мистической, построено на Библии, то для Юнга было свойственно обращение к ключевым библейским сюжетам и их интерпретация на собственной оригинальной основе. Такое обращение было дополнено его трактовкой христианской догматики. В результате сформировалась юнгианская христианская теология, существенным образом отклонявшаяся от привычных теологических интерпретаций, но при этом стимулировавшая новые направления теологических исканий в западном христианстве.

Но следует иметь в виду изначальный посыл терапевтического подхода к христианству. С нашей точки, его надо воспринимать в русле интуиции мыслителя о наступлении Новой эры духовности. В сущности, она означала выход из хорошо известной ситуации «Бог умер» и вхождения в новую фазу религиозной жизни, для которой характерна актуализация восприятия Божественного. Другими словами, Юнг стремился вновь возжечь в душах своих современников угасший свет божественных тайн. Какой же путь он выбрал для реализации своего проекта? Данный путь представлял собой мощную реализацию потенциала психологического подхода к религии, который представлял собой движение назад, а именно обратное «расплавление» некогда застывших религиозных форм в формы непосредственного религиозного опыта. В общем порыве таких устремлений должно было не только ожить, но и обновиться не только религиозное чувство как таковое, но и само христианство. А это предполагало работу по обнаружению связующих звеньев между догмой и непосредственным опытом психологических архетипов. Такая канва предстоящей работы была обозначена им в «Психологии и религии» [\[13, р. 89\]](#) и означала углубленное изучение естественных символов бессознательного в качестве непосредственного материала.

Согласно Юнгу, именно аналитической психологии под силу видеть мистическим образом неуловимые архетипы, что имеет не только теоретический, но и практический эффект, связанный с разрешением духовного кризиса, в котором оказалась европейское

человечество. В частности, он указывал на то, что противостояние науки Нового времени и ослабевшей веры породило зияющую дыру, которую он называет «духовной анархией» [\[59, с. 227–228\]](#). Этот термин обозначает ситуацию, когда против рационального европейского человека восстает его собственная душа, а интеллект, отстранившийся от веры, порождает отчуждение техногенной цивилизации. Но в связи с тем, что восточные духовные практики не могут устранить эту брешь, то европейцу необходимо самому взрастить собственную «психическую дисциплину» из недр самой же западной души. И в этом ему должна помочь аналитическая психология. В этом сюжете мы вновь видим, что, согласно Юнгу, психология призвана стать особой синтетической формой знания, которые объединяет духовное видение и строгие методы эмпирического исследования [\[60, с. 244\]](#)

В качестве такового выступил собственный духовный опыт. Так, в ходе использования метода активного воображения Юнг приобрел духовного наставника и гуру по имени «Филемон», которого он описывал как «старика с рогами быка... и крыльями рыбака». Прежде чем стать Филемоном, это существо представлялось Юнгу как «Илия», а затем, наконец, мутировало в «Ка», египетскую земную душу, которая «пришла снизу». Примечательно, что Дух-проводник Филемон/Илия далее мутировал в Саломею, которая обратилась к Юнгу в самоуправляемом трансовом видении как к Христу. И, наконец, обратим внимание на то, что Юнг, по его собственному признанию, вдруг увидел себя в позе жертвы распятия со змеей, обвившейся вокруг него, но далее его лицо преобразилось в льва из митраистской религии мистерий [\[61, р. 86, 98\]](#). Из приведенного фрагмента вполне заметна расплывчатость образов. В этом следует усматривать очередное проявление универсализма Юнга, означающее то, что христианство – это лишь одна из фиксаций архетипов бессознательного, но, тем не менее, особенно значимая именно для европейского человечества. В этом можно убедиться на примере его представления о личности. Напомним, что Юнг увлекался пантеизмом, который, конечно же, присутствовал и в христианстве, но зачастую из-за неверного толкования рассматривался как нечто еретическое. Ореол еретизма во многом отходил на второй план, когда при более внимательном прочтении за пантеизмом обнаруживался панентеизм – более сложная и менее наивная конструкция, сглаживавшая крайности пантеизма и теизма.

В разделе «О брахманской концепции символа примирения» Юнг пишет следующее: «...Брахман должен означать иррациональный союз противоположностей – отсюда их окончательное преодоление... Эти цитаты показывают, что Брахман – это примирение и растворение противоположностей. Отсюда стоящий за ними как иррациональный фактор» [\[27, р. 245–246\]](#). И, тем не менее, будучи верен коду европейской культуры, Юнг понимал аналитическую психологию в качестве диалога между индивидуумом и Вселенной без исчезновения личности (эго), как это имело место в буддийских и индуистских теориях. Соглашаясь с мыслителем в том, что персона человека в ее наиболее глубоких онтологических слоях конституируется актом богообщения, отметим, что последовательная персонализация имеет место главным образом в рамках христианства.

В свете сказанного мы не можем настаивать на индифферентном отношении Юнга к христианству, тем более в разрезе проведенных им различий между западными и восточными религиями. Между тем к фигуре Христа он относился с некоторой отстраненностью, по крайней мере, на первых стадиях своего творчества. В «Воспоминаниях...» можно заметить следующую ремарку: «Господь Иисус никогда не становился для меня вполне реальным, никогда не был вполне приемлемым, никогда не вызывал до конца любви, потому что снова и снова я думал о его подпольном двойнике.

... Господь Иисус казался мне в некотором роде богом смерти. ... Втайне его любовь и доброта, о которых я всегда слышал восхваления, казались мне сомнительными...» [31, p. 13]. По мере наступления почтенного возраста происходило нарастание внимания Юнга к христианству в целом и фигуре Христа в частности.

Далее более развернутое обращение мы видим в одной из основных работ, посвященных исследованию возникновения христианства. Мы имеем в виду книгу «Aion», написанную Юнгом в семидесятилетнем возрасте. В ней эти вопросы рассматриваются сквозь призму соотношения между психологией, алхимией и христианством. В данной работе он пишет, что «символу Христа не хватает целостности в современном психологическом смысле, поскольку он не включает в себя темную сторону вещей...» [42, p. 41]. Такая постановка вопроса проливает свет на некоторую настороженность в отношении фигуры Христа. Реконструируя юнгианское обоснование такого отношения, Дж. Доурли отмечает, что «для Юнга было прискорбно, что у Христа в Его благодати не было теневой стороны, а у Бога-Отца, Который есть Свет, не было тьмы» [62, p. 63]. По сути, такой вывод Дж. Доурли вполне соответствует высказываниям самого Юнга. Так, он говорил о «...неполноте христианского образа Бога» [31, p. 318]. В дополнении к этому можно найти еще одно высказывание: «Человек может достичь тотальности, стать цельным только при содействии духа тьмы...» [63, para 453]. В этом контексте Христос не может быть символом тотальности, т.к. в нем нет зла и греха. И, тем не менее, согласно пронизательному исследованию Ч. Скотта, есть все основания полагать, что Христос с точки зрения архетипической концепции есть одно из выражений высшего архетипа божественного героя [64]. Этот архетип стал парадигмой жизни, а не только способом веры для европейского человечества. Дело заключается в том, что подражание Христу есть прохождение того же самого жизненного опыта, т.е. его пути индивидуации. Особенность последней символическим образом выражается в его подвешенности на кресте между двумя разбойниками, что означает нахождение между двумя полюсами – добра и зла – с последующим выбором именно добра.

Итак, путь христианина – это путь индивидуации через архетип Христа. Причем, сама эта архетипическая фигура, олицетворяющая самость, также прошла путь индивидуации. Такой подход Юнг распространил на Бога в целом в одной из самых своих противоречивых работ – «Ответ Иову» [65]. Основная направленность этой работы – в демонстрации злой стороны Бога, вызванной отсутствием четвертой ипостаси – Софии. Ее появление продиктовано следующей фазой развития Бога, а именно пробуждением осознания несправедливого отношения к Иову и, как следствие, жертвование Сыном в качестве деятельного покаяния за божьи грехи. А до этого сам Иов был жертвой, необходимой для развивающегося в процессе индивидуации сознания Яхве, чей образ, согласно Юнгу, близок архетипу самости.

Инверсия одного из основных библейских сюжетов, а также трактовка Бога, прямо скажем, вызвала весьма противоположные оценки в психологической, философской и теологической среде. Например, Э. Фромм полагал, что «Юнг сводит религию к психологическому феномену» [66, c. 156], а поэтому достаточно неосновательно воспринимать его как апологета религии. Но существуют и другие оценки позиции Юнга в отношении религии. Так, А. Уланов отмечает, что в отличие от Фрейда, «Юнг хотел восстановить связь людей с их религиозными традициями (западными и восточными), установив мост "между священными фигурами и их собственной психикой"...., которые проявляют таинственное происхождение психики в реальности за ее пределами» [67, p.

[21](#).

В свою очередь мы полагаем, что мыслитель шел дальше. Движимый интуицией наступления новой эры он стремился создать новый образ Бога, что, конечно же, означало претензии на новые контуры понимания религии и подразумевало напряженные отношения с классической теологией, а также с традиционными религиозными институтами. В литературе это расценивается как вызов религии в ее привычном понимании в связи с присущим ему пониманием Бога, добра и зла, возрожденным гностицизмом, непривычной герменевтикой Библии и т.д. [\[68\]](#).

Впрочем, Юнг не боялся идти вразрез с установившимися догмами и создавать новый образ Бога, понимая его как центр коллективной самости, с которой соотносится индивидуальная самость [\[69, Р. XIV\]](#). В дополнение к этому образ Бога рассматривается им как эволюционирующий феномен, укорененный в коллективном и индивидуальном бессознательном, описание и объяснение развития которого вполне под силу эвристическому арсеналу аналитической психологии при опоре на использование философских обобщений. Думается, что в этом заключается ее функция по обеспечению религиозного развития человечества, а также по придаче нового импульса данного развития. Все это не исключает, как мы покажем в следующем параграфе нашей работы, возможности модернизации христианства на основе методики аналитической психологии. Несмотря на то, что аналитическая психология не намеревалась в лице Юнга превращаться в религию, но все же несомненно ее стремление усилить религиозные чувства и оживить религиозный опыт, главным образом за счет углубления мистических переживаний. Следовательно, психолого-религиозные искания не имели сугубо теоретического характера, т.к. задавали направления психоаналитической практики, направленной на получение терапевтического эффекта в отношении пациентов.

При этом возникает вопрос о том, а можно ли говорить о Юнге как о теологе? В положительном ответе на этот вопрос не возникает никаких сомнений. Но, надо заметить, здесь мы имеем дело с уникальным явлением, а именно с психологической теологией, обладающей религиозно-философскими содержательными нюансами. Наш вывод базируется на результатах исследовательской работы, осуществленной Д. Дайером. В своей книге «Мысли Юнга о Боге» [\[70\]](#) он систематизировал фрагменты произведений Юнга, в которых тот использовал слово «Бог», как оказалось, более 6 000 раз, по следующим тематическим направлениям – существование и сущность Бога, личность Бога, отношение человека и Бога, Бог и психика т.д. Таким образом, возникают предпосылки для формирования пространства размышлений о юнгианской теологии и этапах развития Юнга-теолога, а также для сравнительных исследований, например, классических и неклассических теологий, а также для сопоставления с философской теологией. Но опять же редуцировать означенную теологию к чисто христианской духовности не представляется возможным. Создавая свою теологию, Юнг оставался эмпирическим психологом, который исследовал то, как религиозный инстинкт и соответствующие образы поднимающихся из глубины души – той части человеческой природы, которая независима от сознательного разума, не забывая при этом обращаться к религиозным текстам, а также к религиозно-мистическому опыту всего человечества.

Не будет лишним заметить, что последователи Юнга стремятся усилить юнгианский универсализм в экуменическом духе. Так, Дж. Шпигельман ставит своей целью раскрыть проявление божественного начала в разных религиях, фиксируя не только различия, но и сходства, что демонстрирует функционирование общих закономерностей коллективного бессознательного [\[71\]](#).

Пожалуй, не менее интенсивно Юнг использовал понятие «дух», что своего рода было запрограммировано его изначальной приверженностью спиритуализму. Признавая многозначность этого термина, он рассматривал его, прежде всего, в качестве психического фактора, а именно как некую психическую энергию, и не редуцировал к религиозному смыслу. Одновременно им признавалось различие действия этой энергии в буддизме или христианстве. Поскольку интерпретации указанного термина посвящено немало работ, в том числе самих юнгианцев, отметим в русле предмета нашей статьи, что дух обладает мистической сущностью, о которой Юнг не только знал теоретически, но и с которой взаимодействовал в своей клинической практике. Как показывает юнгианский аналитик Э. Уланов, дух есть трансцендентное, которое не только находится по ту сторону материального мира, но и присутствует в психических процессах встречи сознания с бессознательным [\[72, p. 4-8\]](#). С этой трансцендентной реальностью можно взаимодействовать в процессе активной имажинации. При этом он не отождествляет полностью дух и трансцендентное, полагая, что трансцендентное существует по ту сторону психических процессов, сознания и бессознательного, образуя нуминозное измерение реальности, символически проявляющееся в образе Бога.

Думается, что в этом случае Юнг выходит за дисциплинарные рамки аналитической психологии в междисциплинарное пространство философии и теологии. Как нам представляется, если бы в его учении отсутствовал такой выход за пределы своей дисциплины, то вряд ли был бы возможен его диалог с представителями теологии, которые в свою очередь стремились найти у него элементы, способные стать ресурсом для модернизации теологии. Признаем, что эти элементы во многом имели мистическое содержание, а мистика в истории Церкви, как известно, представляла собой почву, иногда не афишируемую, для теологических изысканий. Вот в этой мистике, пусть и локализованной в другой научной дисциплине, питающейся из мистических истоков, нуждались европейские теологии XX века.

4. Новая модель современной мистической духовности в контексте юнгианской традиции

Направления воздействия идей Юнга чрезвычайно многочисленны. Сюда следует отнести воздействие на предметную область исследований феномена мистицизма. Но не только. Здесь важным представляется воздействие на мистические искания за пределами сугубо академических кругов. По мнению А. Ribi, творческое взаимодействие с гностической традицией расширяет творческие возможности современной глубинной психологии и добавляет необходимый контекст для понимания голоса души, возникающего в наше время [\[48, p. VIII\]](#). Следовательно, наследие Юнга рассматривается как основа нового этапа в духовной эволюции современного человека западной культуры (New Age). Подчас Юнга называют родоначальником этого этапа. В период движения хиппи 1960-х годов в рок-опере «*Hair*» был смело провозглашен рассвет Эры Водолея, о наступлении которой Юнг пророчествовал еще в «Красной книге». В дополнение к этому он предвосхитил этот акцент в письме 1940 г. своему бывшему помощнику Г. Бейнсу, в котором отмечал следующее: «1940 год – это год, когда мы приближаемся к меридиану первой звезды в Водолее. Это предвестник землетрясения Нового Века» [\[73, p. 162\]](#). Примечательно, что Юнга можно рассматривать не только как глашатая Нового века, но и как конструктора ее содержания. Как отмечает Ю. В. Шичанина «с заново открытым “мистическим” человеком в середине XX века глубинная психология связывала большие надежды на интеграцию в единой человеческой личности всех существующих измерений реальности, принятие новой этики и героическом обуздании прорыва «темных сил». С высоты дня сегодняшнего следует

констатировать, что так скоро этим надеждам не суждено было сбыться, однако идея жива и поныне» [\[74, с. 170\]](#).

Действительно, такое прочтение либо подхватили, либо самостоятельно индуцировали многочисленные авторы широко известного пятитомника – «Красная книга Юнга для нашего времени: поиски души в условиях постмодерна» [75–79], в очередной раз демонстрирует далеко идущее влияние Юнга на интеллектуальную историю и духовные поиски не только XX, но и XXI века. Основной лейтмотив этих сборников – в раскрытии не только духовного вектора аналитической психологии, но и в инициировании нового мифа, который должен вывести из кризисной ситуации «смерти» Бога. Дж. Сатиновер по этому поводу замечает, что «прямое и косвенное влияние Юнга на господствующее христианство – и, следовательно, на западную культуру – не поддается исчислению. Не будет преувеличением сказать о том, что богословские позиции большинства господствующих деноминаций в их подходе к пастырскому попечению, а также в их доктринах и литургии стали более или менее идентичными психологической/символической теологии Юнга» [\[43, р. 240\]](#). По сути, мы видим не столько сугубо интерпретационный подход к мистике в формате глубинной психологии, но и фиксацию воздействия юнгианских идей на модификацию религиозной практики и стимулирование новой мистической традиции [\[80\]](#). В первом случае это проявилось в оказании влияния на христианских модернистов и евангелистов. Во втором – это влияние на т.н. новые религиозные движения на Западе, в частности на созерцательное движение (П. Тиллих, М. Келси, Дж. Сэнфорд, Т.Мур, Дж. Кэмпбелл, Дж. Спонг, Р. Фостер, А. Сэнфорд, Г. Томас). Немаловажное значение имело также расширение практики ченнелинга и возникновение программы «Shape» Р. Уоррена, которая используется различными церквями и учреждениями. Раздел «Профилирование личности» данной программы опирается на психологическую типизацию, разработанную Юнгом.

В предыдущем параграфе мы упоминали о том, что после Второй мировой имело место сотрудничество Юнга с католическими теологами. В сущности, в этом проявляется не только диалог личностей, но и междисциплинарный диалог. Как и в других случаях, диалог позволяет не только осуществлять обмен мнениями, но и уточнять, а также развивать свои взгляды и подходы. Наиболее значимым был диалог Юнга и В. Уайта – доминиканского священника и члена-основателя Института К.Г. Юнга. Их диалог можно проследить по материалам их переписки, длившейся почти пятнадцать лет [\[15\]](#). Однако одинаковым образом движимые обеспокоенностью утраты личных религиозных инстинктов современного человека, они преследовали разные цели. Юнг рассчитывал найти интеллектуальные ресурсы для переосмысления классических христианских символов. В свою очередь В. Уайт стремился обрести дополнительный интеллектуальный ресурс для реализации своего проекта по включению аналитической психологии в католическое богословие [\[81\]](#).

В последнем случае имела место выработка католического представления о феномене бессознательных психических процессов, которые отождествлялись с душой, влекомой верой. Заметим, что в координатах воззрений Юнга говорить о вере в ее церковном понимании или же сквозь призму классической теологии не представляется возможным. Но, как бы то ни было, отмеченный диалог содействовал также оттачиванию критических позиций обоих мыслителей. В своей книге «Тень Бога» А. Ламмерс показывает дивергенцию аналитической психологии и классической католической томистской теологии, представленной во взглядах В. Уайта, по вопросам теодицеи, христологии,

природы зла и т.д. [\[82, p. 18–23\]](#). Думается, что иначе и быть не могло в силу разной природы данных дисциплин и разной методологии. Использование аналитического подхода к интерпретации душевных процессов в рамках религиозной жизни христианства имеет пределы, обусловленные несвойственным для христианства пониманием души, а также специфическим пониманием религии.

Тот факт, то сам диалог имел место и он имел теологический характер, говорит в пользу признания Юнга в качестве теолога, хотя сама его теология представляет собой аспект аналитической психологии. Тем не менее, и мы с этим полностью согласны, Юнг заслуживает того, чтобы рассматривать его в качестве и психолога и теолога одновременно [\[83, p. 3–20; 84, 38–62\]](#). Все это вполне объяснимо, если учитывать подробно исследованную в литературе обращенность аналитической психологии к религии [\[85, p. 7–32\]](#). И не столько в теоретическом, сколько в практическом аспекте, так как аналитическая психология рассматривает религиозный взгляд на жизнь в качестве важнейшего фактора психического здоровья. Но в том то и дело, что христианство, к которому его симпатии росли с каждым годом, в том виде, в каком оно имело место в XX веке на уровне теологического осмысления, церковной жизни и личного религиозного опыта, по его мнению, не могло оказывать оздоравливающего эффекта. Отсюда – стремление нового прочтения христианства посредством актуализации дохристианских и нехристианских духовных, религиозных и мистических практик, вызывающих к мистическим инстинктам. На наш взгляд, на вопрос, сформулированный П. Хомансом о том, является ли Юнг христианским или постхристианским психологом [\[86, p. 21–37\]](#), мы бы ответили, что он – постхристианский психолог и теолог, ибо Новый век им не связывается исключительно с модернизацией христианства, т.к. предполагает торжество нового религиозно-мистического духа, который, в свою очередь, далеко не чужд христианству. Поэтому назвать Юнг нехристианским и антихристианским автором не представляется возможным. Но все же в том духовном комплексе, в торжество которого он верил, действительно много такого, что чуждо христианству как идее и как религии: юнгианское христианство далеко от христианства, так же как и гностическое христианство, которое, кстати говоря, прослеживается в его воззрениях и в воззрениях его последователей.

Но ничто не мешает в рамках Нового духовного века предпринять усилия по возрождению традиционного христианства. Кстати говоря, также, как и Юнг, критически мыслящие теологии сходились с Юнгом в том, что исключительно рациональное теологическое обсуждение Бога способно увести от живой встречи с Ним. А поскольку Бога нельзя найти путем исключительно интеллектуальных поисков, то это и приводит к дискуссии о «смерти» Бога. На этом фоне Юнг считал, что как только мы войдем в жизнь и сохраним контакт со своими инстинктами и «приземленностью», то Бог снова станет реальным и выступит жизненно важной и направляющей силой человеческой жизни, как и общества в целом. Его взгляд на реальность Бога и на то, как эта реальность должна быть восстановлена, – убедительный вариант воскрешения Бога.

Данные идейные импульсы вызвали заинтересованность теологов, стремившихся заимствовать некоторые элементы юнгианской теории, но, разумеется, в строго определенных пределах. Среди них не только католические, но и протестантские теологии, например, А. Келлер, знаменитый не только тем, что он был одним из родоначальников современного экуменизма, но и богословом, всерьез увлекавшимся аналитической психологией [\[87\]](#). Избегая позиции простого ученичества, он рассматривал бессознательное как творческую силу, которая влияет на воображение и

способна соединить физический мир с вечным миром. Опора на аналитическую психологию содействовала укреплению его сомнения в способности рационального ума понимать Реальность и ее таинственность. Таким образом, это привело к возрастанию убежденности А. Келлера в значимости мистического мироощущения, которое должно содействовать оживлению христианства.

В таком подходе содержится ответ на вопрос о том, зачем христианам читать Юнга, если его для его взглядов характерны моменты несовместимости с христианской верой и ее догмами. Как полагают представители умеренного крыла современного юнгианства, психология Юнга, действительно, может улучшить жизнь веры и решить некоторые проблемы, с которыми столкнулось христианство [\[88; 89\]](#). Данные взгляды показывают настроенность юнгианских аналитиков на диалог с христианской теологией и стремление внести вклад в придание нового импульса христианской традиции.

В русле поддержания диалога юнгианства и христианства следует также рассматривать исследования, касающиеся, например, подхода Юнга к христианскому религиозно-мистическому опыту с точки зрения концепции активного воображения. Как отмечает Г. Триппе, «Юнг определенно имел некоторое отношение к христианству в течение своей карьеры, поэтому уместно задаться вопросом, как его клинический метод активного воображения может пересекаться с христианским религиозным опытом, точно так же, как он когда-то проводил параллели между понятиями и концепциями своих исследований и христианской теологической терминологией» [\[55, p. 25\]](#).

К числу юнгианских аналитиков, которые следуют в русле подхода Юнга к тем или иным аспектам традиционных религий без установки на разрыв с ними, следует отнести М. Штейна. Вслед за Юнгом, а также вслед за Е. Эдингером [\[90\]](#), он проводит детальный анализ Библии с точки зрения теории архетипов, показывая, что Библия – это мир, созданный на основе определенного образа Бога [\[91\]](#). Библейский мир рассматривается как результат активного воображения на основе глубокого погружения в образ Бога.

Как мы уже отмечали, интерес Юнга к проявлениям мистического опыта был универсален. Определенное место в своих исследованиях он отводил анализу опыта некоторых христианских мистиков, таких как И. Лайола. Вместе с тем, такого рода исследования не представляли собой отстраненного религиозоведческого анализа. В них всегда прослеживалось стремление, во-первых, к интерпретации материала на основе собственной психоаналитической концепции, а, во-вторых, поиск дополнительных направлений ее развития. Такой исследовательский ход свойственен его последователям. Например, исследование религиозно-мистического опыта Хильдегарды Бингенской, предпринятое А. Кленденен, представляет собой синтез духовного опыта этой святой с юнгианскими взглядами на глубинную психологию, бессознательное и реальность души. О юнгианском подходе автора можно судить по концептуализации мистического опыта Хильдегарды в контексте полюсов света и тьмы, ангелов и демонов, «эго» и «тени» [\[92, p. 82-105\]](#).

Одним из предметов приложения усилий последователей Юнга, относящихся к кругу аналитических психологов стал критический анализ негативных явлений современной религиозной жизни. Так, юнгианские аналитики В. Шольц и Дж. Дидье, переосмысливая подход Юнга к религии, предприняли системное исследование психологической динамики и причин религиозного фундаментализма и фанатизма в современную эпоху. Основа их подхода – это рассмотрение данных феноменов в качестве результата одержимости бессознательными энергиями самости, которые в том числе начинают

преобладать и в религиозно-мистическом опыте, что свидетельствует о деформации духовных потребностей современного человечества [\[93, p. 27-224\]](#). Представляется, что основной пафос авторов заключается в том, чтобы продемонстрировать потенциал аналитической психологии в решении такой проблемы, как освобождение в том числе и мистического опыта от его «темной» стороны. Но надо понимать, что согласно подходу Юнга речь может идти об уравнивании этих сторон просветленными энергиями самости. Здесь стоит вспомнить тот факт, что мистический опыт, представленный христианской традицией, отнюдь не был свободен от этой темной стороны, интерпретируемой как участие демонических сил, что наиболее интенсивно выражалось в феномене прельщения. Однако в христианстве существовала установка на очищение мистического опыта от этих воздействий. И только такой очищенный опыт признавался подлинным. В юнгианстве мы видим другой подход, проведенный к тому же в рамках других религиозно-мировоззренческих координат.

Развитие тяготения к междисциплинарному синтезу можно видеть на примере сравнительно недавно опубликованной книги, формирующей междисциплинарную перспективу взаимодействия теологии, религиоведения и собственно глубинной психологии [\[94\]](#).

За определенной интеллектуальной поддержкой обращаются к учению Юнга и представители христианского модернизма. Среди них Дж. Ньюэлл – основатель движения «Дух среди нас», предлагающий новые ориентиры для нового рождения христианства [\[95\]](#). В этот же ряд можно поставить С. Клинга, подчеркивающего, что в условиях нахождения христианства на распутье, все больше людей идентифицируют себя как «духовные, но не религиозные» [\[96\]](#). В этих условиях при опоре на психологию Юнга, предоставляющую матрицу для работы со сновидениями, через которую можно воспринимать реальность Бога, он полагает перспективным переход от состояния фрагментации к состоянию психо-духовной целостности и процветанию на основе сочетания христианского и трансрелигиозного восприятия надежды.

В силу предмета нашей статьи предпримем попытку проследить в основных чертах направления развития мистического универсализма в трудах последователей Юнга. Несмотря на то, что сам Юнг вышел за пределы архетипического подхода к мистическому опыту, тем не менее, концепция архетипов как таковых нашла свое развитие в работах его последователей, например, у Э. Нойманна, который решал задачу по определению стадий развития архетипической реальности.

При определении первопричины формирования архетипов Э. Нойманн отводил трансперсональному началу, подчеркивая, что «трансперсональное представляет собой фактор, который не зависит от личностного, так как личностное, как в индивидуальном, так и в коллективном плане, является более поздним продуктом эволюции» [\[97, с. 5\]](#). Стоит заметить, что понятие «трансперсональное» в юнгианской традиции, в том числе у самого Э. Ноймана, не трактуется в качестве некоего коллективного разума, а обозначает лишь коллективное бессознательное, предшествующее процессу сознания. В этой связи необходимо возразить авторам, следующим образом интерпретирующим юнгианские трактовки трансперсонального в качестве коллективного разума. Например, И.Э. Сулейменов и Д.К. Матрасулова отмечают, что «... если мы исходим из предположения, что на первых стадиях своего зарождения разум был коллективным, тогда представляется вполне естественным, что этот коллективный разум генерировал некие образы, некие информационные сущности сугубо коллективного свойства, которые не ассоциировались с мыследеятельностью отдельного индивида, поскольку ее тогда

еще не существовало» [\[98, с. 18\]](#). С нашей точки зрения, Разум всегда подразумевает персону, говорим ли мы о человеческом разуме или о разуме Божественном.

Думается, что иногда понятие «трансперсональное», с неким намеком на разумное метафизическое начало, бытийствующее вне человеческой личности, исследователи употребляют с неким лукавством, дабы избежать обвинений в спекуляции. Собственно, сам Н. Нойманн замечал по этому поводу следующее: «...если кто-то отважится на спекулятивное мышление, то ему придётся заплатить нечистой совестью ... и по праву, ибо он тотчас начнёт спотыкаться о факты» [\[99, с. 98\]](#). Вот здесь и возникает вопрос – можем ли мы рассматривать какой-либо мистический опыт контакта с Богом в качестве научного факта? На этот вопрос позитивный ответ не дает ни Юнг, ни Нойманн. А ведь от его решения зависит то, как мы представляем сущность человеческого сознания. Действительно, является ли оно только результатом случайных комбинаций стихийных бессознательных факторов и процессов, или же эти процессы запрограммированы Творцом, который, хотя и заложил элемент свободы в свое творение – человека, но иногда корректирует его действия, являясь ему и направляя в нужную сторону. Но аналитики обходят этот вопрос, констатируя лишь в качестве научного факта психическую реальность бессознательного фрейдистского Суперэго, являющегося источником личностного самоконтроля. «Формирование персоны и адаптация к реальности под руководством Суперэго как суда совести, – замечает Э. Нойманн, – представляющего коллективные ценности, с помощью вытеснения и подавления констеллируют в бессознательном компоненты тени, анимы и анимуса» [\[99, с. 325\]](#).

Э. Нойманн как последователь Юнга не отвергал опыта встречи с Богом как таковой, но при этом замечал, что «переживание встречи с Богом как священного события представляет собой только одну конкретную разновидность мистицизма; причем далеко не самую обычную и, возможно даже не самую значимую» [\[100, с. 5\]](#). Таким образом, мистический опыт здесь мыслится гораздо шире, чем опыт собственно религиозно-мистический. Это вполне соответствует представлениям самого Юнга. В целом с такой позицией следует согласиться. Однако вызывает несогласие девальвация религиозно-мистического опыта в качестве чего-то малозначимого. Дело в том, что мистическая встреча с нечто неопределенно нуминозным, а не с личным Богом вряд ли может стать гарантом персонализации человека. Как бы то ни было, но отмеченный пассаж свидетельствует, с одной стороны, о конвергенции глубиной психологии и мистики в самом ее широком понимании, но с другой – о дивергенции глубиной психологии и христианской теологии.

Думается, что примером очередного «виража» отмеченной дивергенции стала концепция Дж. Хиллмана. В его творчестве происходило перемещение глубинной психологии как научного направления в пределы поэтико-риторического космоса с одновременным признанием поэтической основы сознательного разума и сознательной психики, имеющей свое выражение в имажинативно-поэтическом вымысле. Такой подход вполне соответствует методу активного воображения Юнга.

По мысли аналитической психологии, претендующей на роль научной теории и далее на особую терапевтическую практику в жанре терапевтического вымысла, отличного от психоанализа, структурирование психики осуществляется при помощи мифа. Опора не на структуру мозга, а на воображение, ассоциируемое с вымыслом, здесь является исходной. Вполне справедливо замечая, что сюжеты есть мифы, и одновременно уточняя, что миф – нечто большее, чем теория и сюжет, Дж. Хиллман подчеркивает, что миф – это рассказ о взаимодействии между людьми и божественным началом.

«Пребывание в мифе предполагает неизбежное установление связи с божественными силами и, более того, пребывание в мимезисе с ними» [\[101, с. 16\]](#). По мнению Дж. Хиллмана, Фрейд и Юнг сделали шаг в сторону осмысления человеческой природы в пределах мифа, обнаружив одновременно природу «религиозных сил». Двигаясь в подобном направлении, он говорит об установлении связи между богами и жанрами, т.е. когда сам бог (Сатурн, Венера и пр.) формирует синтаксис жанра. Интересен его вывод о том, что миф и Бог не есть нечто раздельное. Открываясь в нуминозные моменты с помощью оракула или же непосредственно, Бог (боги) задает (задают) сюжеты и жанры мифо-поэтического творчества. Но самое главное, что в этом случае миф понимается уже не как рассказ, а как взаимодействие человека и божественного начала, которое является, по нашему мнению, в данном случае не теистической субстанцией, а божественным началом в самом человеке и божественным началом самого человека, которое расположено в поэтической основе мироздания. В итоге боги оказываются всего лишь особыми образами, сотворенными фантазией и оказывающими воздействие на ее дальнейшее проецирование. Богопознание, согласно этому сценарию, заключается в распознавании этих образов (архетипов-демонов) и в обратном воздействии на них: «не я прихожу к ним, а они ко мне» (Платон). Отсюда задача трезвения и исцеления души, которая весьма значима в теистической мистике, связывается со стратегией активизации воображения.

Напомним, что согласно методу активного воображения Юнга восстановление психики, разорванной бинарными архетипами, вполне осуществимо в *метаксе* (*metaxy*) – срединной области, от которой она отошла. Исцеление же, как таковое, – это возвращение в пространство диалога с Вселенной. «Исцеленное» сознание отныне живет вымышленной жизнью, в которой достигается самопознание. Практика подобного исцеления – не просто устранение симптомов, а радикальное улучшение, которое идет вразрез с ритуальной магией, манипулирующей образами и утверждающей эксклюзивность человеческой воли. Расширение могущества личности достигается путем особого отношения к образу. Образ исцеляет личность посредством себя и в самом себе, низводя деймонов-образов до положения личных слуг, чья задача, по мнению Дж. Хиллмана, должна заключаться в разрешении проблемы тех иллюзий, которые именуются реальностями.

Разумеется, в подобных координатах никакая подлинно религиозная мистика невозможна, ибо происходит полное переселение в вымысел, в котором возможно все. Одновременно заметим, что избыточность и даже переизбыточность вымысла – то, что изначально было чуждо христианскому аскетизму, вовлекавшему жизненные силы в процесс духовного трансцендирования в направлении к со-бытию, а не к тождеству с божественными силами. Именно в этом пункте имеет место не столько разрыв с античными представлениями о Боге и божественности человека, сколько разрыв с вседовлением и безмерностью поэтической основы сознания, психики и разума, когда возможно все. Путь же христианской мистики – это путь Христа, а не Диониса. И если у последнего все условно и подлежит переигрыванию, то у Христа все необратимо и всерьез. Это два способа осмысления действительности и конституирования мистической экстастики.

Следует подчеркнуть, что Дж. Хиллман, выбирая путь Диониса, развивает не только метод активного воображения, но направление психологии, которое выступает нечто иным по отношению к теистической психологии. Мы имеем в виду его алхимическую психологию [\[102\]](#), что вполне соответствует треку поисков Юнга. Как таковая, разработка алхимической психологии – один из заметных векторов современной аналитической

психологии. Например, Дж. Рафф, написавший книгу, посвященную роли, которую Юнг придавал алхимическому воображению («Юнг и алхимическое воображение»), стал далее развивать концепцию психоидальной алхимии, главная цель которой – не реабилитация Софии как богини, а стремление создать с ней отношения как с духовной сущностью, которые преобразуют человеческое существо [\[103, p. XVI\]](#). Далее он пишет, что «в ходе своего собственного исследования я обнаружил, что добавление концепции психоида к нашему пониманию алхимии приводит ко многим озарениям и более глубокому пониманию алхимии как духовной традиции. Многие авторы критиковали Юнга за то, что он занял позицию, согласно которой алхимики проецировали бессознательное на тайну материи. Хотя часто такая критика основана на непонимании, в ней есть доля правды» [\[103, p. XVII\]](#).

Напомним, что новый подход Юнга к религии включал в себя формирование нового понимания Бога. Двигаясь в этом русле, последователи мыслителя стремятся к продолжению усилий по переосмыслению Бога и религии, что по их замыслам вполне соответствует духу новой эпохи. Достаточно решительно такую инициативу развивает Дж. Райт [\[104\]](#).

Он недвусмысленно дает понять, что мы живем в эпоху смерти традиционных религиозных парадигм, исходящих из того, что демонские и ангельские силы находятся вне нас. Современную религиозную задачу он видит в том, чтобы не только оплакивать теистические и монотеистические образы религии и Бога, но и обосновать новое их понимание, что единственным образом может удовлетворить ум и душу современного человека. Поэтому опоре на Юнга, он выступает за зарождение нового религиозного мифа. С нашей точки зрения, подобного рода проект весьма радикален, так как предполагает резкий разрыв с религиозными традициями. В обоснование такого разрыва приводится аргумент, согласно которому пока наши божества и дьяволы по-прежнему будут восприниматься как находящиеся за пределами физической сферы и вне человеческой психики, то по-прежнему будут сохраняться духовные и политические проблемы нашего времени. Однако, с нашей точки зрения, в работе Дж. Райта в значительной степени присутствует энергичный призыв к новой стадии религиозного развития, который не только обосновывает трек «назад к Юнгу», но и достаточно смелый пересмотр традиционных богословских и христологических догм, что означает установку на бесповоротный отказ от фундаментализма, которая формируется не только на основе актуализации идей Юнга, но и их использования для разоблачения теневой стороны религий, которые претендуют на превосходство и исключительность.

Подобного рода отказ далек от легковесного нигилизма. Здесь прослеживается акцент на углубление в собственный духовно-религиозный опыт и пробуждение в нем мистических пластов. Но это не означает, что последний обречен на аморфность. На помощь приходят древние, в частности, домонотеистические традиции. Поэтому движение вперед по пути религиозного развития оказывается, как нам представляется, откатом в архаику. Полагаем, что потенциал живого религиозного чувства далеко не исчерпан в рамках традиционных религий, тем более, если учитывать их многообразие. Тем не менее, вполне очевидно, что сторонники Юнга стремятся идти в неизведанном направлении. Конечно, эта неизведанность относительна, ибо здесь имеются в виду иные мистические традиции, во многом альтернативные христианству. Но здесь интересен сам проект выбора мистического пути. То же Дж. Райт предлагает проект по переходу к психологическому мистицизму, который ранее предшествовал, но отныне должен заменить собой исторический теологический мистицизм [\[105\]](#). Последний, как известно, строился на теистических образах Бога. Но, по мнению Дж. Райта, такие

образы больше не имеют смысла. Новый мистицизм он именует «воплощенным» и противопоставляет его «небесному» мистицизму. Соответственно, психологический мистицизм предполагает расширение не только значения понятий «Бог» и «религия», но и мистики, подтверждая универсальность опыта нуминозного. Но универсальность здесь мыслится в ключе имманентности. Иными словами, все духовные сущности должны пониматься и рассматриваться не в качестве находящихся вне природы и психики, а в них самих. Только в этом случае вся жизнь становится мистическим святилищем. С нашей точки зрения, это ничто иное, как путь к тотальной мистификации повседневности. Но все ли люди стремятся к такой перспективе и всем ли она в действительности необходима?

Аналитическая психология никогда не была исключительно кабинетным теоретизированием. Прежде всего, это работа с пациентами, предполагающая анализ их сновидений и направленная на содействие в достижении их душевного здоровья. Вне возвращения и укрепления духовности, имеющей весомые религиозно-мистические и мировоззренческие доминанты, по мнению психологов-аналитиков, последнее вряд ли возможно. По этой причине мы можем видеть развитие своего рода психоделического аналитического праксиса. Так, методика работы со сновидениями была положена в основу руководства для работы в сообществах, стремящихся к духовному здоровью [\[106, p. 313–340\]](#). Одновременно с этим в практической аналитической психологии есть и другие направления. Так, Дж. Рафф развивает идею достижения тесного контакта с божественным началом посредством *олли*. Как следует из его монографии, это божественное существо, лицо Бога. Оно появляется в воображаемой сфере, чтобы стать партнером определенного человека. Человек должен научиться входить в царство воображения, чтобы встретиться и установить отношения с союзником [\[107\]](#). Для этого им разработана последовательная серия упражнений по развитию воображения. Это, по его мнению, может научить идентифицировать своего союзника, узнавать его имя и получать от него указания, что позволит достичь полной самореализации и состояния гнозиса.

В другой книге, написанной совместно с В. Боннигтон «Исцеление раненного Бога» [\[108\]](#), Дж. Рафф на основе опыта работы со своими клиентами, а также собственного внутреннего опыта и изучению мифов, мистицизма и алхимии прослеживает появление новой духовной парадигмы, в которой божественное ищет свою целостность через человека и в человеке. В этой работе вновь поднимается тема «психоида» (*олли*), т.е. существа, которое существует независимо в царстве за пределами психики. Это существо бросает человеку вызов и одновременно помогает ему на пути к индивидуации. Авторы демонстрируют то, как контактировать и сознательно вступать в отношения с ним через сны и с помощью того, что К. Г. Юнг назвал активным воображением. В дополнение к этому в рассматриваемой работе были исследованы аналоги *олли* в мистических традициях, таких как суфизм и алхимия, а также проанализировано то, в чем *олли* отличается от ангельских существ.

Заключение

В качестве итога проведенного исследования необходимо отметить, что в силу процессов секуляризации и ослабления влияния религиозных традиций, некогда опосредовавших определенный сегмент мистического опыта, а также на фоне всплеска альтернативных форм выражения мистических переживаний возникла потребность в новых способах не только концептуализации, но и конструирования мистического опыта. Аналитическая версия глубинной психологии, по сути, вышла за рамки чисто психологического подхода к мистике, сводившего данный опыт к феноменологии

субъективистских психологических переживаний. Это определяется тем, что Юнг являлся своего рода научным дуалистом, который рассматривал психику в качестве самостоятельной реальности, независимой от мозга, а также функционирующей по собственным законам, отличным от законов физического мира. Фундаментальной сущностью так понимаемой психической жизни на стыке ее индивидуальной и коллективной формы выступает мистицизм. Аналитическая психология ограничила субъективистский мистический индивидуализм и погрузилась в усмотрение универсального ядра многообразного мистического опыта, как религиозного, так и квазирелигиозного. В свою очередь вполне заметно, что если психоанализ в его новейшей версии лишь только приближается к междисциплинарному синтезу, то юнгианский подход означает существенное продвижение в этом направлении. В результате сформировалась оригинальная версия герменевтики нуминозных переживаний, которая стремится выявить связь между религиозными утверждениями и их психологическими коррелятами. В дополнение к этому юнгианская традиция содействовала устранению негативных коннотаций термина «мистика», имевших место в XX веке. Но самое главное заключается в усмотрении онтологической природы мистики в силу указанной специфики понимания феномена человеческой психики. Тем не менее, результатом подобного рода универсализма стало размывание классической христианской мистической традиции, по крайней мере, ее западно-христианской версии, что привело к ее замещению новыми мистическими практиками в русле новых религиозных движений.

Библиография

1. Certeau M. de The mystic fable. Vol. 1: The sixteenth and seventeenth Centuries. Chicago; London: University of Chicago Press, 1995. 384 p.
2. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. Исследование человеческой природы. М.: Академический проект, 2019. 415 с.
3. Bradford D.T. The spiritual tradition in Eastern Christianity: ascetic psychology, mystical experience, and physical practices. Leuven: Peeters, 2016. 446 p.
4. Grumbine J.C.F. Christ psychology and Christian mysticism. Whitefish: Kessinger Publishing, 2010. 28 p.
5. Фрейд З. Неудовлетворённость культурой // Фрейд З. Избранное. В 2-х томах. М.: Московский рабочий, 1990. Т. 2. 176 с.
6. Bakan D. Sigmund Freud and the Jewish mystical tradition. New York: Dover Publications, 2004. 352 p.
7. Eigen M. The psychoanalytic mystic. London; New York: Free Association Books, 1998. 220 p.
8. Куимова В.М. Личность творца сквозь призму архетипических представлений // Ярославский педагогический вестник. 2018. № 1. С. 190–191.
9. Iagher M. Jung and the psychology of religion: a preliminary Sketch // Phanks: Journal for Jung History. 2018. Vol. 1. P. 58–82. DOI: 10.32724/PHANES.2018.IAGHER.
10. Михельсон О.К. Влияние теорий Юнга на интерпретации религии в XX в. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2009. Вып. 1. С. 83–89.
11. Schlamm L. C.G. Jung and numinous experience: between the known and the unknown // European Journal of Psychotherapy and Counselling. 2007. Vol. 9. № 4. P. 403–414.
12. Miranda P. Numinous and religious experience in the psychology of Carl Jung // Diálogos Junguianos. 2018. Vol. 3. № 1. P. 110–133.
13. Jung C.G. Psychology and religion. New Haven: Yale University Press, 1960. 138 p.

14. Юнг К.Г. *Mysterium Coniunctionis*. Таинство воссоединения / Перевод: А. Спектор. Минск: Харвест, 2003. 576 с.
15. *The Jung-White letters*. 1st edition / ed. by A.C. Lammers and A. Cunningham. London; New York: Routledge, 2007. 416 p.
16. Nagy M. *Philosophical issues in the psychology of C. G. Jung*. Albany; New York: State University of New York Press, 1991. 334 p.
17. Винокуров В. Психология, мистицизм, видения в творчестве К.Г. Юнга. Saarbruecken: Lap Lambert Academic Publishing, 2017. 108 с.
18. Гиндилис Н.Л. Научное знание и глубинная психология К.Г. Юнга. М.: Либроком, 2019. 160 с.
19. Serrano M. C.G. Jung and Hermann Hesse: a record of two friendships. Revised edition. Einsiedeln: Daimon Verlag, 1997. 137 p.
20. Stein M.B. *Jung's map of the soul: an introduction*. Peru (Illinois): Open Court Publishing Company, 1998. 192 p.
21. Stein M. *Jung's treatment of Christianity*. Asheville: Chiron Publications, 1996. 216 p.
22. Kerr J., Knopf A.A. *A Most dangerous method: the story of Jung, Freud, and Sabina Spielrein*. New York: Vintage Books, 1994. 624 p.
23. Charet F. X. *Spiritualism and the foundations of C. G. Jung's psychology*. Albany: State University of New York Press, 1993. 346 p.
24. Jung C.G. *The Red Book: Liber Novus* (Philemon). New York; London: W. W. Norton & Company, 2009. 404 p.
25. Stein M. How to read *The Red Book* and why // *The Journal of analytical psychology*. 2012. Vol. 57. № 3. P. 280–298. DOI: 10.1111/j.1468-5922.2012.01972.x.
26. Owens L.S. *The Hermeneutics of vision: C. G. Jung and Liber Novus* // *The Gnostic: A Journal of Gnosticism, Western Esotericism and Spirituality*. 2010. Issue 3. P. 23–46.
27. Jung C. G. *Psychological types: or the psychological of individuation*. Princeton: Princeton University Press, 1921/1971. 608 p.
28. Hillman J., Shamdasani S. *Lament of the dead: psychology after Jung's Red Book*. New York; London: W. W. Norton & Company, 2013. 256 p.
29. Jung C.G. *The Black Books 1913|1932: Notebooks of Transformation* / ed. by S. Shamdasani. 7 Vols. New York; London: W.W. Norton & Co., 2020. 1648 p.
30. Bishop P. *Le rouge et le noir: the genesis and significance of analytical psychology in the Black Books* // *International Journal of Jungian Studies*. 2021. Vol. 14. № 2. P. 147–181. DOI: 10.1163/19409060-bja10019.
31. Jung C.G. *Memories, dreams, reflections*. Reissue edition. New York: Vintage Books, 1989. 430 p.
32. Satinover J. *The empty self: C.G. Jung and the gnostic transformation of modern identity*. Revised edition. Hamewith Books, 1996. 75 p.
33. Owens L. C.G. Jung and Erich Neuman: *The Zaddik, Sophia, and the Shekhina* // *A Quarterly Journal of Jungian Thought*. 2018. Vol. 61. Issue 2. P. 133 –152. DOI: 10.1080/00332в925.2018.1461499.
34. Webster R. *Why Freud was wrong: sin, science, and psychoanalysis*. New York: Basic Books, 1995. 704 p.
35. Dourley J. C.G. Jung and Paul Tillich: *the psyche as sacrament*. Toronto: Inner City Books, 1982. 128 p.
36. Brooks H.C. *The concept of God in the analytical psychology of Carl Gustav Jung/ Thesis (Ph.D.)* (1964). URL: <https://open.bu.edu/handle/2144/34473> (дата обращения:

- 19.01.2023).
37. Segaller S., Berger M. The wisdom of the dream: the world of C.G. Jung. New York: TV Books, 2000. 256 p.
 38. Малевич Т.В. Теории мистического опыта: историография и перспективы. М.: ИФРАН, 2014. 175 с.
 39. Shamdasani S. After Liber Novus // Journal of Analytical Psychology. 2012. Vol. 57. Issue 3. P. 364–377. DOI: 10.1111/j.1468-5922.2012.01975.x.
 40. Sauder-MacGuire A. Jung, Carl Gustav, and alchemy. In: Encyclopedia of psychology and religion. 2nd edition / ed. by D.A. Leeming, K. Madden and S. Marlan. Boston, MA: Springer, 2013. P. 553–556.
 41. Jung C.G. Psychology and the East. Princeton; New Jersey: Princenton University Press, 1978. 232 p.
 42. Юнг К.Г. Эон / пер с нем. М.А. Собоуцкого. М.: АСТ, 2009. 411 с.
 43. Satinover J. Homosexuality and the politics of truth. Ada Township (Michigan): Baker Publishing Group, 1996. 283 p.
 44. Jung C.G. VII Sermones Ad Mortuos: The Seven Sermons to the dead written by Basilides in Alexandria, the City where the East Toucheth the West. New York: Kensington Publishing Corporation, 1994. 36 p.
 45. Hoeller S.A. The Gnostic Jung and the Seven Sermons to the dead. Wheaton: Quest Books, 1982. 267 p.
 46. The Gnostic Society. URL: <http://gnosis.org/gnostsoc/gnostsoc.htm> (дата обращения: 10.01.2023).
 47. Raff J. Jung and the alchemical imagination. Lake Worth: Nicolas-Hays, 2000. 288 p.
 48. Ribi A. The search for roots: C.G. Jung and the tradition of gnosis (foreword by L.S. Owens). Los Angeles; Salt Lake City: Gnosis Archive Books, 2013. 336 p.
 49. Owens L.S. Foreword // Ribi A. The search for Roots: C.G. Jung and the Tradition of Gnosis. Los Angeles; Salt Lake City: Gnosis Archive Books, 2013. P. 1–37.
 50. Стайн М., Хегай Л.А., Телемский О. К.Г. Юнг и психология мистицизма. М.: КДУ, 2010. 180 с.
 51. Douglas S. White bird, black serpent, Red Book: exploring the Gnostic roots of Jungian psychology through dreamwork. Abingdon; New York: Routledge, 2018. 256 p.
 52. Pennachio J. Gnostic inner illumination and Carl Jung's individuation // Journal of Religion and Health. 1992, Vol. 31. № 3. P. 237–245.
 53. Weldon J. Platonic Jung and the nature of self. Asheville: Chiron Publications, 2017. 260 p.
 54. Jung on Christianity // ed. by M. Stein. Revised edition. Princeton: Princeton University Press, 1999. 296 p.
 55. Trippe G.E. Active imagination and Christian religious experience: A study in relationship. Theses. Edith Cowan University, 1999. 433 p. URL: <https://ro.ecu.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=2264&context=theses> (дата обращения: 18.01.2023).
 56. Bartruff H.Ch. The face of the deep: the religious ideas of C.G. Jung. Philadelphia: Westminster Press, 1967. 203 p.
 57. Stein M. Jung's treatment of Christianity. Asheville: Chiron Publications, 2018. 216 p.
 58. Jung on Ignatius of Loyola's spiritual exercises: lectures delivered at ETH Zurich. Vol. 7 (1939–1940) / ed. by M. Liebscher. Princeton: Princeton University Press, 2023. 368 p.

59. Юнг К.Г. Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии // Архетип и символ. М.: Ренессанс. 1991. 304 с.
60. Юнг, К.Г. Йога и Запад // Архетип и символ. М.: Ренессанс. 1991. 304 с.
61. Jung C.G. Analytical psychology. Princeton: Princeton University Press, 1989. 200 p.
62. Dourley J. Psyche as sacrament. A comparative study of C.G. Jung and Paul Tillich. Scarborough (Canada): Inner City Books, 1981. 121 p.
63. Jung C.G. The phenomenology of the spirit in Fairy Tales (1945) // Jung C.G. Collected works of C. G. Jung. Vol. 9, Part I. The archetypes and the collective unconscious. Princeton: Princeton University Press, 1959. P. 207–254.
64. Scott Ch. Christ as archetype. A transpersonal psychology perspective // An International Journal for Humanistic Psychology. 2003. Vol. 31. Issue 4. P. 15–26. DOI: 10.1080/03060497.2003.11086224.
65. Юнг К.Г. Ответ Иову / пер. Гараджа А.В. М.: Канон+, 2014. 352 с.
66. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М. Издательство политической литературы, 1990. С. 143–221.
67. Ulanov A.B. Spirit in Jung. Einsiedeln: Daimon Verlag, 2012. 311 p.
68. Jung's challenge to religion /ed. by M. Stein and R.L. Moore. Asheville: Chiron Publications, 2013. 198 p.
69. Edinger E.F. The new God image. A study of Jung's key letters concerning the evolution of the Western God-image. Asheville: Chiron Publications, 2015. 228 p.
70. Dyer D.R. Jung's thoughts on God: religious depths of our psyches. York Beach: Nicolas-Hays, 2000. 110 p.
71. Spiegelman J.M. Divine Waba (within, among, between and around): a Jungian exploration of spiritual paths. York Beach: Nicolas-Hays, 2003. 288 p.
72. Ulanov A. The functioning transcendent. Asheville: Chiron Publications, 2018. 240 p.
73. Segaller S., Berger M. The wisdom of the dream: the world of C.G. Jung. New York: TV Books, 2000. 256 p.
74. Шичанина Ю. В. Мистический человек как человек виртуальный: психология XX века о глубинной иномерности человека // Философия и общество. 2004. № 4. С. 170–181.
75. Jung's Red Book for our time: searching for soul under postmodern conditions. Volume 1(1) / ed. by M. Stein and T. Arzt. Asheville: Chiron Publications, 2017. 420 p.
76. Jung's Red Book for our time: searching for soul under postmodern conditions Vol. 2. Asheville: Chiron Publications, 2018. 416 p.
77. Jung's Red Book for our time: searching for soul under postmodern conditions Vol. 3. Asheville: Chiron Publications, 2019. 412 p.
78. Jung's Red book for our time: searching for soul under postmodern conditions Vol. 4. Asheville: Chiron Publications, 2020. 416 p.
79. Jung's Red Book for our time: searching for soul in the 21st century – An Eranos Symposium. Vol. 5. Asheville: Chiron Publications, 2020. 370 p.
80. Cloud D. Carl Jung and churches today (September 29, 2022). URL: https://www.wayoflife.org/reports/carl_jung_and_churches_today.php (дата обращения: 18.01.2023).
81. White V. God and the unconscious: an encounter between psychology and religion / C.G. Jung (Foreword), G. Frei (Appendix). New York; London: Spring Publications, 1982. 245 p.

82. Lammers A.C. In God's shadow: the collaboration of Victor White and C.G. Jung. New York: Paulist Press, 1994. 356 p.
83. Stein M. C.G. Jung, psychologist and theologian // Jung and Christianity in dialogue: faith, feminism, and hermeneutics / ed. by R.L. Moore and D.J. Meckel. New York: Paulist Press, 1990. 265 p.
84. Bockus F.M. The archetypal self theological values in Jung's psychology // Jung and Christianity in dialogue: faith, feminism, and hermeneutics / ed. by R.L. Moore and D.J. Meckel. New York: Paulist Press, 1990. 265 p.
85. Jung and the monotheisms: Judaism, Christianity, and Islam / ed. by J. Ryce-Menubin. London; New York: Routledge, 1994. 274 p.
86. Homans P. C.G. Jung: Christian or post-Christian psychologist? Jung and Christianity in dialogue: faith, feminism, and hermeneutics / ed. by R.L. Moore and D.J. Meckel. New York: Paulist Press, 1990. 265 p.
87. On theology and psychology: the correspondence of C. G. Jung and Adolf Keller // ed. by M. Jehle-Wildberger. Princeton: Princeton University Press, 2020. 336 p.
88. Ulanov A.B., Dueck A. The living God and our living psyche: what Christians can learn from Carl Jung. Grand Rapids (Michigan); Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008. 119 p.
89. Dallet J.O. The not-yet-transformed God: depth psychology and the individual religious experience. York Beach: Nicolas-Hays, 1998. 160 p.
90. Edinger E.F. The Bible and the psyche: individuation symbolism in the Old Testament (Studies in Jungian Psychology No. 24). Scarborough: Inner City Books, 1986. 176 p.
91. Stein M. The Bible as dream: a Jungian interpretation. Asheville: Chiron Publications, 2018. 210 p.
92. Clendenen A. Experiencing Hildegard: Jungian perspectives. Asheville: Chiron Publications, 2012. 312 p.
93. Šolc V., Didier G.J. Dark religion: fundamentalism from the perspective of Jungian psychology. Asheville: Chiron Publications, 2018. 454 p.
94. Depth psychology and mysticism / ed. by Th. Cattoi and D.M. Odorisio. Berkeley: Palgrave Macmillan, 2018. 289 p.
95. Newell J.Ph. The rebirthing of God: Christianity's struggle for new beginnings. Woodstock: SkyLight Paths Publishing, 2014. 160 p.
96. Kling S.D. A process spirituality: Christian and transreligious resources for transformation and founder of deeper. Lanham, MD: Lexington Books, 2020. 296 p.
97. Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. М.: Ваклер, Релф-бук, 1998. 462 с.
98. Сулейменов И.Э., Матрасулова Д.К. Юнгианская интерпретация мифологии: взгляд с позиции создания искусственного интеллекта // Вестник Алмаатинского университета. 2018. № 4. С. 15–22.
99. Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум, 1994. 258 с.
100. Нойманн Э. Глубинная психология и новая этика. Человек мистический / Пер. В. М. Донец. СПб.: Академический проект, 1999. 206 с.
101. Хиллман Дж. Исцеляющий вымысел. СПб.: Б.С.К., 1997. 181 с.
102. Hillman J. Alchemical psychology. 3rd edition. New York; London: Spring Publications, 2009. 350 p.
103. Raff J. The wedding of Sophia: the divine feminine in psychoidal alchemy. York Beach: Nicolas-Hays, 2003. 172 p.

104. Wright J.R. Reimagining God and religion: essays for the psychologically minded. Asheville: Chiron Publications, 2018. 204 p.
105. Wright J.R. A mystical path less traveled: a Jungian psychological perspective – Journal of notes, poems, dreams, and blessings. Asheville: Chiron Publications, 2021. 202 p.
106. Hudson J.R. Natural spirituality: a handbook for Jungian inner work in spiritual community. Revised Edition. Asheville: Chiron Publications, 2017. 408 p.
107. Raff J. The practice of Ally work: meeting and partnering with your spirit guide in the imaginal world. York Beach: Nicolas-Hays, 2006. 191 p.
108. Raff J., Bonnington V. Healing the wounded Good finding your personal guide to individuation and beyond. York Beach: Nicolas-Hays, 2002. 288 p.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом исследования статьи «Осмысление религиозно-мистического опыта в рамках аналитической психологии: преломление универсалистской парадигмы» выступает мистический опыт в интерпретации К.Г. Юнга. Автор видит своей целью раскрыть содержания, направлений и результатов концептуализации религиозно-мистического опыта в рамках психологической теории религии, характерной для аналитической психологии.

Методология исследования включает герменевтический анализ текстов Юнга, сравнительный анализ различных типов мистического опыта (религиозный и нерелигиозный), компаративистский анализ.

Актуальность исследования связана с незавершенностью понимания онтологической природы мистического опыта, что приобретает особенный интерес в силу процессов секуляризации и ослабления влияния религиозных традиций, а также на фоне всплеска альтернативных форм выражения мистических переживаний. Аналитическая версия глубинной психологии, предложенная я в статье, выходит за рамки чисто психологического подхода к мистике, и дает попытку онтологизации мистических переживаний.

Научная новизна исследования заключается в обосновании того, что подход аналитической психологии к феномену религиозно-мистического опыта коррелирует универсалистской парадигме в религиоведении, согласно которой в основе всех мистических традиций, как религиозных, так и нерелигиозных, содержатся некие инварианты.

Стиль представленной статьи научный, изложение последовательное и логически непротиворечивое. Язык изложения понятный и образный, что облегчает восприятие основных идей.

Структура и содержание. Статья имеет четкую, выделенную автором структуру. Во введении определяется предмет, цель и задачи исследования, его новизна и актуальность. В первой части - Психологическая теория религии К.Г. Юнга: анализ концептуальной модели, автор обращается к общей оценке теории психоаналитика и ее связи с личным мистическим опытом. Во второй части - Мифопоэтическая трансформация личности К.Г. Юнга как базовая мистическая основа аналитической психологии, дается обзор юнгианского мистического опыта и его влияния на понимание психики и принципов ее функционирования. Третья и четвертая части - Универсум мистических

интенций К.Г. Юнга и Новая модель современной мистической духовности в контексте юнгианской традиции, содержат развернутую авторскую интерпретацию внерелигиозного мистического опыта.

Библиография включает 108 наименований отечественных и зарубежных исследований по теме статьи, что вполне достаточно для раскрытия темы.

Апелляция к оппонентам присутствует в необходимой мере.

Выводы, интерес читательской аудитории. Автором было установлено, что в отличие от религиоведения аналитическая психология, устремлена к решению практической задачи по разрешению духовного кризиса современности на основе новой трактовки психического здоровья, достигаемого с помощью соответствующих психоаналитических практик, ведущих человека к оживлению его мистического опыта, имеющего синкретический и трансконфессиональный характер. Статья будет интересна широкому кругу читателей, интересующихся психологией, религиоведением, творчеством Юнга.