

Второй транс. К истории русского юнгианства

А.И. Жеребин

В центре внимания автора статьи – русская рецепция аналитической психологии Карла Густава Юнга, сформировавшаяся на орбите символизма и продолжавшая развиваться в 1920–1930-е гг. в условиях эмиграции. В роли культурного посредника выступает Эмилий Метнер, инициатор и организатор издания сочинений Юнга на русском языке. Как читатель и толкователь Юнга Метнер выдвигает на первый план общее для Юнга и символистов понятие «живого символа» и выявляет связь между психологической теорией индивидуации и символистской концепцией теургического житнетворчества. Увлечение Юнгом отразилось в книге Б. Вышеславцева “Этика преображенного эроса” (1930), об интересе к нему свидетельствует философская и критическая проза Вяч. Иванова (“Русская идея”, 1930, “Достоевский: трагедия – миф – мистика”, 1932, “Анима”, 1935). Вышеславцев интерпретирует архетип «самости» как обещание трансцензуса и преображения личности, процесс символизации по Юнгу – как критическую переоценку фрейдистской теории сублимации. По Вышеславцеву, принцип единства сознания и бессознательного содержания психики, положенный Юнгом в основу его концепции совершенной личности, объективно предполагает выход человека за пределы имманентной реальности и его участие в богочеловеческом процессе. Переход от научного к религиозному мировоззрению у Юнга лишь намечен, но не осуществлен – так думает и Вячеслав Иванов. Тем не менее он внимательно изучает труды Юнга и опирается на разработанную в них методологию герменевтики мифа и обратных умозаключений от позднейших ментальных и художественных структур к их архетипическим первообразам. Теорию русского символизма сближает с юнгианством глубокий интерес к Платону и неоплатонизму, к древнейшим сакральным ритуалам и обрядам перехода, к мистериальному опыту и всей гностико-герметической традиции. Сочувственно противопоставляя учение Юнга позитивизму и сциентизму Фрейда, русские авторы предпринимают опыт его переосмысления по коду русской религиозной философии.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Э. Метнер, Б.П. Вышеславцев, Вяч. Иванов, К. Юнг, аналитическая психология, анима, архетип, бессознательное, глубинная психология, мифопоэтика, символизм, сублимация.

ЖЕРЕБИН Алексей Иосифович – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой зарубежной литературы РГПУ им. А.И. Герцена.
zerebin@mail.ru

Статья поступила в редакцию 15 мая 2017 г.

Цитирование: *Жеребин А.И.* Второй транс. К истории русского юнгианства // Вопросы философии. 2017. № 10. С. ?–?

“Глубинная психология” (Tiefenpsychologie) – один из наиболее влиятельных мета-рассказов эпохи модерна – обнаруживает значительное сходство с теорией русского сим-

волизма [Аверинцев 1972, 110–155; Эткинд 1993, 47–96; Смирнов 1994; Ханзен-Леве 2003, 18–20; Силард 2002, 14–26; Титаренко 2014, 65–83]. Их связывает интуиция второй, истинной реальности, романтический принцип универсальной взаимозаместимости и взаимопереводимости всех знаков культуры, рафинированная методика интерпретации снов и слов, переживаний и символов.

В статье “О природе слова” (1922) Мандельштам сравнивает символистскую поэтику с «жутким контрдансом соответствий, кивающих друг на друга»: “Роза кивает на девушку, девушка на розу. Никто не хочет быть самим собой” [Мандельштам 1999, 182–183]. Символистам “контрданс соответствий” далеко не всегда казался жутким, он был оправдан, как известно, тем, что исполнялся под музыку сфер – переключка корреспондирующих феноменов намекала на общее, сквозящее у каждого из них ноуменальное начало, на то, что постмодерн определяет позднее понятием “трансцендентное означающее”. Для представителей “глубинной философии” в качестве такового выступали инстинкт пола (Фрейд), воля к власти (Адлер), императив “самости” (Юнг).

И символизм, и “глубинная психология” претендовали на статус интердискурсивного метода мышления, цель которого – не создание произведений искусства или научных теорий, а освобождение души, духовное преображение личности и создание новых форм жизни. Как символизм, так и глубинная психология должны были, по убеждению их создателей, принять на себя древнейшую функцию религии, обряда, мифа.

Вопреки сциентизму Фрейда, психотерапия представляет собой аналог символистской теургии, божественного творчества, продолжаемого художником: “Психоаналитик действует в духе символистского авторского права – присваивает себе позицию второго бога, рекреирующего человека и соперничающего в своей терапевтической деятельности с творцом” [Смирнов 1994, 161]. Еще в большей степени это относится к Юнгу, к его “аналитической психологии”, которая, как это хорошо выражает название, и примыкает к психоанализу, и от него отталкивается.

Показательно, что незадолго до разрыва с Юнгом Фрейд, почти повторяя слова Фридриха Шлегеля о Новалисе, отводил ему роль Иисуса Навина, который вступит в землю обетованную психиатрии, тогда как ему самому, подобно Моисею, дано увидеть ее лишь издали [Фромм 1996, 80]. «Обетованная земля психиатрии» больше чем метафора. По сообщению Ойгена Белера, Юнгу была не чужда роль религиозного пророка, он видел свою миссию в том, чтобы “сделать Бога реальностью сознания” [Нолл 1998, 13].

Не исключено, что одним из факторов, способствовавших эволюции Юнга от позитивизма к религиозному сознанию, явилось его личное общение с русскими философами, один из которых, Б.П. Вышеславцев, писал: “Величайшая философская и психологическая

заслуга Юнга состоит в том, что он открыл систему гармонической полярности в душе – и прежде всего полярности сознания и бессознательного. Открытие это обязывает к дальнейшему диалектическому развитию, к диалогу с философами и философов с выдающимися представителями психологии” [Вышеславцев 1994, 237].

Общим знаменателем, который обеспечивал возможность диалога, даже синтеза символистских и психологических концептов, служила расширительная, восходящая к Платону, трактовка «эроса» как творческой энергии жизни. Основателю «глубинной психологии» Фрейду платоновское учение об «эросе» представлялось лишь древним мифологическим предвосхищением его научной теории *libido sexualis*, тогда как лейтмотивом его русских интерпретаторов и критиков явилось как бы обратное расширение понятия либидо за пределы сексуальной сферы, вплоть до отождествления его с жадой вечной жизни, преображения и воскресения в богочеловеческом образе. Критически усваивая психоанализ, они движутся “вперед к Платону” [Эткинд 1993, 86] и дальше – к религиозному сознанию. Важным этапом этого пути становится после 1910 г. рецепция Юнга, который и сам, поясняя выдвинутое им понятие «архетип», отождествляет его с эйдосами Платона: “Архетип есть не что иное, как известное уже с античных времен понятие ‘идея’ в платоновском смысле” [Jung 1958–1997 IX (1), 91].

* * *

Феномен русского юнгианства изучен меньше, чем рецепция Фрейда. В известной книге А. Эткинда “Эрос невозможного. История психоанализа в России” (1993) речь идет преимущественно именно о психоанализе; о Юнге и его «аналитической психологии» говорится сравнительно немного, отчасти в связи с Сабиной Шпильрейн, отчасти в связи с Эмилием Метнером. Это, как известно, русские имена. Оба были пациентами Юнга; Шпильрейн связывали с ним любовные отношения, Метнера – дружеские.

Шпильрейн писала о своем желании родить от Юнга сына по имени Зигфрид [Эткинд 1993, 163], но вместо этого написала интересную, глубокую работу под названием “Деструкция как причина становления” (*Die Destruktion als Ursache des Werdens*, 1912) – своего рода перевод на язык психологии формулы Гете “*stirb und werde*” (“умри и возродись”. – А.Ж.), которую не раз интерпретировали символисты. Позднее, в 1920-е гг. Юнг обвинил Фрейда в том, что он перенял у Шпильрейн мотив “*Todestrieb*”, “инстинкта смерти”, но на источник указал слишком кратко, тогда как вся диалектика Эроса и Танатоса в книге “По ту сторону принципа удовольствия” (*Jenseits des Lustprinzips*, 1920) была развернута уже в работе его ученицы [Эткинд 1993, 182–183].

Посредническая роль Шпильрейн, опиравшейся не только на Юнга и Ницше, но и на русскую религиозную философию символистского толка, зашифрована в тексте ее ста-

ть, самой знаменитой, но не единственной. В 1917 г. Шпильрейн вернулась в Советскую Россию, активно участвовала в организации и работе разного рода психоаналитических институтов, получивших большое распространение под патронатом Троцкого, а затем, после его падения и разгрома психоаналитического движения, преподавала психологию и философию в Ростовском университете и там же, в Ростове, была расстреляна в 1942 г. нацистами. Все это время она писала на темы психоанализа, но работы ее, особенно написанные по-русски, изданы лишь отчасти [Лаунер 2013, 118–119].

Деятельность Эмилия Метнера известна лучше. После Эткинда о нем и его юнгианстве специально писал Магнус Юнггрен, посвятивший ему книгу “Русский Мефистофель. Жизнь и творчество Эмилия Метнера” [Ljunggren 1994]. В 1910-е гг. Метнер руководил символистским издательством “Мусагет” и находился в эпицентре кризиса, который переживал тогда символизм. Раскол был связан, в частности, с поисками дальнейших путей символистского движения как жизнестроения и теургии. Предметом бурной полемики явилась в этом контексте антропософия Рудольфа Штейнера, питавшаяся теми же источниками, что и теория русского символизма. Глубокий интерес к античным мистериам, к платонизму и неоплатонизму, к герметико-гностическим, мистико-окультистским, еретически-манихейским учениям Средних веков, безоговорочный культ Гете и, с оговорками, культ Ницше – все это сближало, однако, русский символизм не только со штейнерианством, но и с аналитической психологией Юнга. И если Андрей Белый связывает будущее символизма с Дорнахом, то Метнер, отказывая Штейнеру в понимании природы символа, делает сознательный выбор в пользу Цюриха, в пользу Юнга. Именно его учение, а не штейнерианство представляется Метнеру центром консолидации символистских идей в Европе [Титаренко 2014, 65–85].

С 1915 г. Метнер, высланный из Мюнхена, живет в Цюрихе и в течение многих лет тесно общается с Юнгом как пациент, друг семьи и пропагандист аналитической психологии, видящий свою роль в том, чтобы знакомить Юнга с идеями символистов, а затем возвращать их в юнгианской интерпретации обратно на русскую почву. Этому служит, прежде всего, русское издание сочинений Юнга, которое Метнер курировал в качестве редактора и составителя вступительных статей. Первый том вышел в 1929 г. под грифом символистского издательства “Мусагет” и следующим названием: “Избранные труды по аналитической психологии. Психологические типы. Авторизованное издание под общей редакцией Эмилия Метнера”. Финансировалось издание Эдит Рокфеллер-Маккормик, которая, как и сам Метнер, лечилась у Юнга. Перевод был сделан Софией Лорие; в последующих томах несколько переводов принадлежат Сабине Шпильрейн, присылавшей их из России.

В предисловиях от редактора, а затем и в юбилейной статье к 60-летию Юнга [Medtner 1935, 556–615] Метнер убежденно развивает идею о родстве аналитической психологии и символизма, подчеркивая принципиальное отличие цюрихской школы от венской, т.е. Юнга от Фрейда, настаивая на том, что Юнг, поскольку он расширяет значение термина *libido* за пределы сексуальной сферы, больше чем психоаналитик и “несет в себе свою тему” [Метнер 2013, 128].

Под “своей темой” Метнер подразумевает, прежде всего, “выяснение психологического значения символа”, который “не только означает”, но и производит наиболее совершенное объединение всех находящихся в индивидууме противоположностей: “Символ имеет освобождающую силу и смотрит вперед, центрирует нашу личность и дает направление нашей жизни” [Метнер 2013, 159].

Характеризуя Юнга, Метнер исходит из понятия “живой символ”, представляющего собой главную новацию младших символистов, основу их “онтологической” или, говоря несколько упрощенно, магической мифопоэтики [Бройтман 2008, 207]. Символ живой, поскольку с его помощью художник творит истинную реальность, преодолевая разрыв между логосом и хаосом, субъектом и объектом, имманентным и трансцендентным мирами, Богом и миром – слово становится плотью. Применяя понятие “живой символ” к деятельности Юнга, Метнер абсолютно прав; Юнг им действительно пользуется [Jung 1958–1997 VI, 522]. Таков, прежде всего, тот трансцендирующий и трансцендентный по отношению к обоим полюсам психики (сознательному “Я” и бессознательным влечениям) образ “самости”, *das Selbst*, рождение которого в человеческой душе символисты отождествляли с откровением, с богоявлением. Ср.: [Белый 1994, 53]. Общим источником для них и Юнга служила, видимо, философия Шеллинга [Schahadat 2004, 334–335].

Эпиграфом к своему предисловию Метнер берет цитату, помещенную Вячеславом Ивановым в книге “Дионис и прадиионисийство”: “Асклепий, выделившись из Аполлонова божества, приобретает полную самостоятельность”. В древнегреческой мифологии Асклепий – сын Аполлона и смертной женщины, друг и ученик Гермеса Трисмегиста, получает бессмертие и становится, вопреки воле своего отца Аполлона, самостоятельным божеством в знак признания его врачебного искусства. Очевидно, что под именем Асклепия, бога медицины, следует подразумевать Юнга, под именем его отца Аполлоном – Фрейда. Метнер шутливо вульгаризирует Ницше: Фрейд-Аполлон манифестирует идею разума и абсолютную власть имманентного, чувственно-материального мира явлений, а Юнг-Асклепий эту власть подрывает. Эпиграф Метнера представляет интерес потому, что он ясно намечает общий принцип, объединяющий мифопоэтику символизма и архетипологию Юнга – принцип возведения фактов и ситуаций современной культуры к их мифоло-

гическим первообразом: Асклепий – это мифологический прообраз Юнга, миф о разорванной им зависимости от Аполлона – праформа конфликта между Юнгом и Фрейдом.

Русское издание Юнга привлекло к нему внимание русских символистов, прежде всего Вячеслава Иванова, внимательно читавшего не только книги самого Юнга, но и изложение его взглядов в книге его ученицы Жоан Кори “Элементы психологии Юнга” (1929). В римском архиве Иванова сохранился экземпляр этой книги с его пометками и рисунками, которые воспроизводят схемы Юнга, демонстрирующие его теорию коллективного бессознательного и теорию индивидуации [Титаренко 2006, 272]. Среди произведений самого Иванова наиболее явную связь с Юнгом обнаруживает его культурфилософская проза 1930-х гг., написанная, преимущественно, на немецком языке. Таково, во-первых, его эссе *Die russische Idee*, опубликованное в 1930 г. отдельной брошюрой и представляющее собой расширенный вариант его более ранней статьи “О русской идее” (1909). Юнг в ней не упоминается, но она интересна в юнгианском контексте потому, что Метнер посвятил ей рецензию под названием “Созерцание сущности русского у В. Иванова” (*W. Iwanows Wesensschau des Russentums*, 1930), представляющую собой юнгианскую интерпретацию проблемы, которая обсуждалась символистами страстно и глубокомысленно – проблемы трагического разрыва между интеллигенцией и народом, духом и плотью, аполлиническим сознанием и дионисийской стихией.

Метнер доказывает, что русская проблема “интеллигенция и народ” решается Ивановым по Юнгу. Иванов “прозревает то, что таится в подсознании коллективной души народа, у истоков его истории”, его книга – “разгадка русской души, свидетельство ее самосознания”, раскрывающее “полярность русской культуры” [Medtner 1930, 1]. В юнгианском изложении Метнера эта полярность предстает как предпосылка грядущего синтеза: “критическая культура” интеллигенции достигает стадии самоотрицания, испытывая потребность воссоединения с коллективным бессознательным народной души, тогда как в народных массах назревает воля к национальной индивидуации – к осознанию метафизического и исторического предназначения русского народа в качестве *populus christianus*, у которого “вся сфера бессознательного насквозь проникнута христианским чувством” [Medtner 1930, 1]. Согласно Метнеру, русская идея – это архетип “самости”, который брезжит в темной душе русского народа как коллективной личности и требует воплощения в трансцендирующем символе. Таким символом, действительно, завершается эссе Иванова. Последняя глава содержит легенду о Христофоре-богоносце, который, мучаясь и сомневаясь, переносит через реку младенца-Христа. Юнг упоминает эту легенду, разбирая функции образа “божественного ребенка” как воплощения “самости” [Jung 1958–1997 IX (1), 172], Иванов иллюстрирует с ее помощью мессианскую идею России.

Во-вторых, об интересе Иванова к архетипическому методу Юнга свидетельствует его немецкая книга 1932 г. “Достоевский. Трагедия – миф – мистика” – образец символистской критической прозы, в свете концепции “реалистического символизма” интерпретирующей реализм Достоевского. “Реалистический символизм, – писал Иванов, – возводит душу воспринимающего художественное произведение а *realibus ad realiora*, от действительного низшего плана и низшей онтологической сущности к реальности реальнейшей. В процессе же творчества, в движении, обратном процессу восприятия, художник нисходит от предварительного интуитивного постижения высшей реальности к ее воплощению в реальности низшей – а *realioribus ad realia*” [Иванов 1995, 383].

Область “реальнейшей реальности” у Иванова соотносима с областью коллективно-бессознательных архетипов Юнга, процесс творческой символизации – с процессом индивидуации личности как трансцендирующего синтеза сознательного и бессознательного. Среди понятий, используемых Ивановым, юнговским архетипам синонимичны не только “исконные первообразы” [Иванов 1923, 259] или “изначальные ядра сознания” [Иванов 1923,154; Силард 2002, 18], но и “зиждательная *forma formans*” как “действенный прообраз творения в мысли творца” [Иванов 1995, 383]; Ср.: [Иванов 1971–1987 III, 674].

В основе его методологии лежит архетипический метод, тот метод сведения всякого индивидуального сознания к соборной памяти, всякого нарративного текста к его прамифу, который получает вскоре распространение в работах представителей ритуально-мифологической школы. См.: [Мелетинский 1976, 57–74]. В особенности это касается второй части книги о Достоевском, озаглавленной *Mythologumena*, где Иванов, выявляя мифический состав сюжетных ситуаций и образов, утверждает, например, что “Хромоножка заняла место Гретхен, которая, по разоблачениям второй части трагедии, тождественна, как образ Вечной Женственности, и с Еленою, и с Матерью-Землей” [Иванов 1995, 390]. Так же и в более поздней статье о Лермонтове Иванов доказывает, что миф “Демона” основан на внутреннем созерцании архетипа Небесной девы, рожденной “прежде всех век – *ab aeterno*” [Иванов 1995, 265].

В третьих, юнгианский интертекст присутствует в поэтическом этюде Иванова *Anima*, опубликованном в 1935 г. журнале *Согона*, и лишь позднее переведенном на русский С.Л. Франком; см. [Титаренко 2009, 89–120]. У Юнга “Анима” – один из главных архетипов коллективного бессознательного, женский аспект души, который он сам сравнивает с гностической Софией [Юнг 1998, 111]. И хотя импульсом явилось для Иванова не знакомство с Юнгом, а чтение изящной аллегории Поля Клоделя “Анимус и Анима” (1925), влияние Юнга не подлежит сомнению. «Замечательно, – пишет Иванов в статье “Размышления об установках человеческого духа”, – что в психоаналитических трактатах позитиви-

ста Юнга, одного из непокорных учеников старика Зигмунда Фрейда, встречается характеристика душевной жизни человека, удивительно совпадающая с шуткой Клоделя» [Иванов 1971–1987 IV, 483].

Как известно, этюд *Anima* воспроизводит концепцию старой программной статьи Иванова “Ты еси” (1907), где он, развертывая антиномию женской и мужской психики, видит ее преодоление в единстве истинного “Я”, воплощающего в себе божественное начало. Но в позднем этюде 1935 г. образ мужского сознания явственно перекликается с архетипом “маски” или “персоны” у Юнга, а синонимом “истинного Я” выступает юнгианское же понятие “самость” (так называется одна из глав эссе Иванова “Анима”). “Швейцарский психолог” [Там же] Юнг, вопреки характеристике его как “позитивиста”, выступает у Иванова в интертекстуальной “связке” с католическим поэтом Клоделем; тот и другой становятся для Иванова союзниками, подтверждающими его идею “воцеления личности” [Там же].

Наряду с прозаическими текстами Иванова примечательны несколько его стихотворений. В благодарность за рецензию на “Русскую идею” Иванов посвящает Метнеру свое старое, написанное задолго до знакомства с Юнгом стихотворение (“Нисходят в душу лики чуждых сил...”), но явно сам находит в нем перекличку с Юнгом [Иванов 1971–1987 III, 614; Аверинцев 1972, 133]. Сергей Аверинцев указывает также на стихотворение “Ты на пути к вратам Дамаска” из цикла “Римский дневник” (1944) [Иванов 1971–1987 III, 631], поясняя, что оно «...дешифрует новозаветную историю обращения Савла как процесс мучительной индивидуации, то есть становления истинного “Я” через встречу неистинной “Persona” (поверхностного псевдо-Я) с архетипом “Самости”» [Аверинцев 1972, 133].

* * *

Среди русских поэтов, ученых и философов, увлекавшихся Юнгом, особенно заметная роль принадлежит Борису Вышеславцеву. См.: [Григорьева 2012, 93–112; Жеребин 2012, 113–126]. Наследник русского религиозно-философского ренессанса, он был очарован романтической идеей творчества жизни как “преображения материи чрез воплощение в ней другого сверхматериального начала” [Соловьев 1990, 358].

Лучшая из книг Вышеславцева, “Этика преображенного эроса” (1931), представляет собой опыт философии творчества, переосмысляющий фрейдистскую теорию сублимации бессознательного с опорой на аналитическую психологию Юнга. После смерти Метнера именно Вышеславцев завершает начатое им русское издание сочинений Юнга [Сапов 1994, 155–171].

Первым выразительным свидетельством интереса Вышеславцева к Юнгу является его рецензия на первый том метнеровского издания, опубликованная в журнале “Путь” за 1930 г. [Вышеславцев 1930]. При всей ее краткости, она уже намечает ту трехчленную диалектическую конструкцию “Фрейд – Юнг – Вышеславцев”, которая образует один из лейтмотивов “Этики преображенного Эроса”.

Центральную роль играет в книге Вышеславцева полемика с Фрейдом, благодаря которому древний термин “сублимация” стал достоянием модернистской культуры. Лучшая из немногочисленных светских работ, посвященных истории этого понятия, принадлежит Альбрехту Хиршмюллеру, который прослеживает изменение его значений от Фрейда к Ницше, от Шелера к Шеллингу и обнаруживает корни концепта сублимации в алхимии и неоплатонизме [Hirschmüller 1985]. В Средние века термин “сублимация” имел отчетливый анагогический смысл, наиболее отчетливо зафиксированный в формуле Александра Гэльского “*Sublimatio creaturae rationalis super naturam*” (“Возвышение разумной твари над природой”). Предпосылкой возвышения над природой изначально выступает дуализм сотворенного мира и творческого духа, *natura naturata* и *natura naturans* как нижней и высшей ступеней бытия.

Но для Фрейда “высокое” и “низкое” не существуют как онтологические категории. Когда Фрейд утверждает, что сублимация есть “смещение вверх”, (“*Verschiebung ins Höhere*”) [Freud 1992, 79], то это верх не онтологический, а условный, имеющий значение верха лишь в рамках господствующей системы социальной коммуникации. Что выше и в чем больше креативности – в симфонии Бетховена или в половом акте дикаря – это в системе фрейдистского мышления вопрос культурной конвенции, социальной оценки.

Вот почему понятие сублимации получает у Фрейда явственный иронический подтекст. Фрейд – человек поздней, пресыщенной своими богатствами культуры. Он любит игру с идеалистическим наследием, нарочитую профанацию ее святынь. Его учителем является в этом отношении Ницше, который незадолго до Фрейда дает несколько остроумных дефиниций сублимации, как, например, в записках 1881 г.: “Судья есть сублимированный палач” [Nietzsche 1980, 477].

Вышеславцеву эта ирония претит, кажется профанацией и пошлостью. Не принимая ни иронии Фрейда, ни его агностицизма, Вышеславцев видит свою задачу в том, чтобы восстановить анагогический смысл сублимации. Его формула “преображение Эроса” представляет собой русский перевод формулы “сублимация бессознательного”, означающий ее перекодировку по коду русской религиозно-философской мысли. Переосмысление концепта сублимации предполагает, согласно Вышеславцеву, два последовательных шага – первый и второй транс. Первый транс – феноменологическая редукция, ибо “редуциро-

вать мир до степени явления и только явления, значит, в принципе, открывать некую сферу не от мира сего” [Вышеславцев 1994, 128]. Результатом первого транса становится выход за пределы пространственно-временного мира явлений и прорыв в метафизическое пространство смыслов и сущностей, интуитивно-достоверных и непреходящих. Обещанием такого прорыва и было, по Вышеславцеву, открытие бессознательного.

Но Фрейд – в этом Вышеславцев полностью разделяет точку зрения, выраженную С.Л. Франком в его статье “Психоанализ как мировоззрение” (1930) – философски не справился с тем кладом душевной жизни, который он сам же обнаружил. Открыв в психике борьбу божественных и демонических сил, он словно испугался своего открытия и поспешил дать этим силам естественнонаучное объяснение с точки зрения “биологического материализма” [Франк 2001, 310].

В исправлении этой ошибки Вышеславцев видит главную заслугу Юнга. Аналитическая психология, с ее “опаловыми переливами подсознания” [Вышеславцев 1994, 423], дорога ему тем, что архетипы, образующие область коллективного бессознательного, мыслятся Юнгом как в своем роде объективные и сверхличные формы психической организации мира, которые, подобно априорным формам пространства и времени у Канта, организуют материал чувственного опыта. Для Юнга, подчеркивает Вышеславцев, бессознательное есть нечто неизмеримо большее, чем область влечений, связанных с чувственно-телесным низом. Юнг знает не только нижнюю бездну бессознательного, но и верхнюю, которая не производна от физиологических влечений и к ним не сводима. Такова область мистической интуиции [Там же, 266–267].

В юнгианском архетипе “самости” Вышеславцев узнает образ абсолютного совершенства, подсказанный бессознательным и оформленный индивидуальным сознанием, – синтез полярных противоположностей, трансцендентный по отношению к ним. “Можно сказать, что самость является непознаваемой вещью в себе психологии”, – пишет Вышеславцев [Там же, 267], и человек, постигающий и ассимилирующий архетипы в процессе индивидуации, “осуществляет прорыв к сверхсознанию” [Там же, 314].

Максимальной близости к Юнгу Вышеславцев достигает в вопросе о воображении. По Фрейдю, фантазия работает так же, как сновидение: сексуальное желание предстает в замещенной, замаскированной форме, облакаясь, например, в образы любовного поклонения и страдания, аскетического отречения или общественного служения. Выстроенная из этих образов художественная реальность производна от реальности эмпирической и ей неравноценна, она есть идеалистическая надстройка, немислимая в отсутствие своего фундамента, она сделана из того эфемерного материала наших грез, из которого строят воздушные замки.

Одно из самых резких критических замечаний Юнга в адрес его учителя касается именно проблемы творчества: «Потрясающее прозрение в бездны, разверзающиеся по ту сторону имманентного мира, оказывается у него всего-навсего иллюзией, а поэт – обманутым обманщиком. Его изначальное переживание было “слишком человеческим”, причем настолько, что он и сам боится себе в этом признаться» [Юнг 1992, 133].

Для самого же Юнга “потрясающие бездны” реальны потому, что они присутствуют в психическом опыте коллективного бессознательного: “Wirklich ist, was wirkt” («Действительно то, что воздействует. – А.Ж.) [Франк 2001, 312]. Вышеславцев с Юнгом соглашается и уточняет: критерием истинности художественного образа следует считать его эффективность, подлинность вызываемой им сублимации, ибо то, что преображает душу художника и его аудитории, уже не может называться обманом, а представляет собой “аксиологическую правду” [Вышеславцев 1994, 59].

“Сублимация имеет два конца, – пишет Вышеславцев, – высшую ценность, существующую в идеальном мире, и низшие аффекты и подсознательные стремления, существующие в мире эмпирическом” [Там же]. Мост между ними – воображение. Участники творческого акта сами становятся той новой духовной реальностью, которую они “воображают”, извлекают из глубин подсознания и воплощают в своем сознании; неслучайно немецкий глагол “sich einbilden” означает “вообразить себе” и “во-образить себя”, т.е. превратить самого себя в образ. В этом магия воображения, способного конденсировать образ до пределов полного воплощения, до полного тождества с реальностью [Там же, 57]: слово становится плотью, “мир становится таким, каким мы его себе воображаем” [Там же, 62].

Пример такой сублимации посредством воображения Вышеславцев, подобно Вячеславу Иванову, находит в библейском эпизоде чудесного обращения апостола Павла на пути в Дамаск, когда “образ живого Христа вообразился и воплотился в сознании и подсознании” [Там же, 67] будущего апостола. Истинное “Я”, наша “самость” являет нам лик Сына Божия – образ святости как предел сублимации психической энергии, последний результат возведения бытия по ступеням иерархии ценностей: «Образ Божий сублимирует с предельной силой. Мы не знаем другой, более полной сублимации, чем та, которая имеет своим результатом образ Божий, сияющий из глубин смертного человека и выражена в словах “не я живу, но живет во мне Христос”» [Там же].

Но, восхищаясь Юнгом, Вышеславцев видит в нем не абсолютного единомышленника, а всего лишь ценного союзника. Индивидуация – это все же не вполне преображение, обретение самости не вполне *theosis*. По Вышеславцеву, Юнг как бы не сознает, насколько он уже христианин и насколько христианка человеческая душа. Оставаясь в

рамках феноменологического описания психического опыта, воздерживаясь от метафизических суждений по поводу источника психической реальности, он не произносит последнего слова правды. Правда же заключается для Вышеславцева в том, что архетип человеческого совершенства, который человек стремится воплотить в себе, реализуя свою самость, есть символ Абсолюта, метафизической первопричины творческого стремления.

Это знание и должно стать, по Вышеславцеву, результатом второго трансцензуса, который он именует “абсолютной редукцией” [Там же, 130]. Если первый транс возвышает нас над феноменальным миром, то второй – над всем тварным бытием, как чувственным, так и идеальным. Здесь “выход к последнему основанию всего” [Там же], т.е. переход от трансцендентальной сферы целостного самосознания в область бытия трансцендентно-иррационального. “Человек не есть бог, стоящий на вершине бытия, над которой уже нет абсолютно ничего; над нами есть Всевышний. Транс за пределы человека есть транс в Абсолютное. Это неоплатонизм и вместе с тем – это христианство. Мы – истинные наследники византийской теологии и эллинизма. Существует русский неоплатонизм, как и неоплатонизм немецкий. Но современная немецкая философия колеблется относительно второго, абсолютного транс. Она предпочитает оставаться в трансцендентальной сфере. Она как бы сомневается в том, есть ли над нами что-то высшее. А может быть, там ничего нет?” [Там же, 131].

Среди сомневающихся Вышеславцев называет и Юнга, наряду с Гуссерлем и Хайдеггером. Юнг остается в плоскости опытной науки, воздерживается от метафизических суждений, не говорит, верует ли он сам в религиозный символ. Бог для него – это “esse in anima” [Там же, 80, 280–281], функция души, имманентная реальность психической жизни, воплощенная в мифах.

Основанием для теории двух трансов является, с точки зрения русского философа, иерархия ступеней космического бытия: чувственно-материального, психического и духовного. Иерархична, соответственно, и структура человека, ибо она “несет в себе все ступени космического бытия” [Там же, 285].

Соотношение ступеней бытия, как и структурных уровней человеческой психики, мыслится у Вышеславцева в аристотелевских категориях формы и материи. Взятая в отношении к своей форме, материя еще лишена реальности, представляет собой лишь невоплощенную потенциальность предбытия, которая форму не предопределяет и к которой последняя не сводится. Так, Вышеславцев пишет: «Сказать, что статуя есть только сублимированный мрамор; любовь и религия – только сублимированная сексуальность; наука, искусство, культура – только сублимированное хозяйство (марксизм) – значит повторить классическую ошибку. Она сосредоточена в этом слове “только”. Именно не только!

Настоящая сублимация есть творчество, т.е. создание совершенно новой, ранее не бывшей ступени бытия. Этот творческий момент сублимации замечательно выражен у Платона в его понятии Эроса» [Там же, 201].

Книга Вышеславцева интересна тем, что она сама сублимирует фрейдистскую концепцию сублимации. Иначе говоря, ее идейный сюжет реализует тот самый принцип преобразования низшего в высшее, который является темой размышлений автора. Конфликт бессознательного и сознания, открытый, но не разрешенный Фрейдом, служит материалом, а их юнгианский синтез той новой формой, которая представляет собой духовное бытие высшего порядка. Но для Вышеславцева и юнгианский синтез самосознания ценен лишь как материал, подлежащий диалектическому “снятию”. Утверждение высшей, богочеловеческой формы бытия в пространстве психической жизни возможно, с его точки зрения, лишь постольку, поскольку на нее не падает подозрение в иллюзорности, поскольку она обеспечена религиозной верой в объективное, метапсихическое существование трансцендентной реальности.

“Этика преображенного Эроса” подводит философский итог символистской рецепции Юнга. Фрейдистская картина мира интерпретируется Вышеславцевым как своего рода материал для юнгианской, которая есть ее новая форма, юнгианская же – как материал, требующий преобразования русской религиозной мыслью.

Источнику – Primary Sources in Russian)

Вышеславцев 1930 – *Вышеславцев Б.П.* [Рецензия на кн.]: Юнг К.Г. Избранные труды по аналитической психологии. Авторизованное издание под общей редакцией Эмилия Метнера. Психологические типы. Цюрих: Книгоиздательство «Мусагет», 1929 // Путь. 1930. № 20. С. 423–425 [Vycheslavtsev B.P. Reference to: Jung C.G. Selected works on analytical psychology. Psychological types. (In Russian)].

Вышеславцев 1994 – *Вышеславцев Б.П.* Этика преображенного Эроса. М.: Республика, 1994 [Vycheslavtsev B.P. Ethics of the transformed Eros. (In Russian)].

Иванов 1923 – *Иванов Вяч.* Дионис и прадиионисийство. Баку: 2-я Государственная типография, 1923 [Ivanov V.I. Dionysos and the Pre-Dionysian Cults. (In Russian)].

Иванов 1971–1987 – *Иванов В.* Собр. соч.: в 4 т. Под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт; с введением и прим. О. Дешарт. Брюссель: Foyer oriental Chrétien, 1971–1987 [Ivanov V.I. Collected Works in 4 vol. (In Russian)].

Иванов 1995 – *Иванов В.И.* Лики и личины России. Эстетика и литературная теория. Сост., предисл., прим. С.С. Аверинцева. М.: Искусство, 1995 [Ivanov V.I. Faces and Masks of Russia. Aesthetics and literary Theory. (In Russian)].

Иванов 2009 – *Иванов В.* Anima / Перевод с нем. С.Л. Франка; подг. текста, предисл., примеч., коммент. и исслед. С.Д. Титаренко; послесловие К.Г. Исупова. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2009 [Ivanov, Vyacheslav. Anima, Corona. *Zweimonatsschrift*, Hrsg. von Marin Bodmer u. Herbert Steiner, R. Oldenburg, München, Berlin, Zürich, 1935, Jahr V, H. 4, S. 373–389. (Russian Translation)].

Метнер 2013 – *Метнер Э.К.* О юнговской психологии. Ижевск: ERGO, 2013. [Medtner E.K. On Jung's Psychology. (In Russian)].

Юнг 1992 – *Юнг К.Г.* Феномен духа в искусстве и науке / Юнг К.Г. Собр. соч.: В 19 тт.. Т. 15. М.: Ренессанс, 1992 [Jung, Carl Gustav. Über das Phänomen des Geistes in Kunst und Wissenschaft. (Russian Translation 1992)].

Юнг 1998 – *Юнг К.Г.* Бог и бессознательное / Сост. и авт. предисловия проф. П.С. Гуревич. Назрань: Аст; М.: Олимп, 1998 [Jung, Carl Gustav. *Gott und das Unbewusste*. (Russian Translation 1998)].

Primary Sources in German

Freud, Sigmund (1992) *Gesammelte Werke, Bd. V: Werke aus den Jahren 1904–1905*, Hg. von Anna Freud et al., S. Fischer-Verlag, Frankfurt a. M..

Iwanow, Wjascheslav I. (1930) *Die russische Idee. Übersetzt und mit einem Vorwort versehen von J. Scho*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Iwanow, Wjascheslav I. (1932) *Dostojewski. Tragödie – Mythos – Mystik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Iwanow, Wjascheslav I. (1935) “Anima”, *Corona. Zweimonatsschrift*, Hrsg. von Martin Bodmer u. Herbert Steiner, Jahr V, H. 4, S. 373–389.

Jung, Carl G. (1958–1997) *Gesammelte Werke*, Hrsg. von Marianne Niehus-Jung et al., Olten u. Walter-Verlag, Freiburg in Breisgau.

Jung, Carl G. (1950) *Gestaltungen des Unbewussten*, Rascher, Zürich.

Medtner, Emil C. (1930) “W. Iwanows Wesensschau des Russentums”, *Neue Zürcher Zeitung*, 28–29 Nov., Jg. 151, Bl. 1–2.

Medtner, Emil C. (1935) “Bildnis der Persönlichkeit im Rahmen des gegenseitigen Sich Kennenlernens”, *Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie*, S. 556–616, Verlag von Julius Springer, Zürich, Berlin.

Nietzsche, Friedrich W. (1980) *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Nachlaß, Bd. 9*, Hg. von G. Colli, M. Montinari, Deutscher Taschenbuchverlag, München, New York.

Ссылки (References in Russian)

Аверинцев 1972 – *Аверинцев С.С.* «Аналитическая психология» К.Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // О современной буржуазной эстетике. Сборник статей. Вып. 3. М.: Искусство, 1972. С. 110–155.

Белый 1994 – *Андрей Белый*. Символизм как миропонимание / Сост., вступ. ст. и прим. Л.А. Сигай. М.: Республика, 1994.

Бройтман 2008 – *Бройтман С.Н.* Поэтика русской классической и неклассической лирики. М.: РГГУ, 2008. С. 207–213.

Григорьева 2012 – *Григорьева Н.Я.* Эротическая антропология и русская философия креативности 1930–40-х гг. // *Konzepte der Kreativität im russischen Denken. Literatur und Philosophie II. Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 80.* München, Berlin, Wien: Otto Sagner, 2012. S. 93–112.

Жеребин 2012 – *Жеребин А.И.* Сублимация и творчество: русский спор с Фрейдом // *Konzepte der Kreativität im russischen Denken. Literatur und Philosophie II. Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 80.* München, Berlin, Wien: Otto Sagner, 2012. S. 113–126.

Лаунер 2013 – *Лаунер Д.* Сабина Шпильрейн: от «Эроса неозможного» к «Опасному методу» и далее // *Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре.* 2013. № 5 (91). С. 114–119.

Мандельштам 1999 – *Мандельштам О.Э.* О природе слова (1922) // *Мандельштам О.Э. Сочинения в 2 т. / Составление и подготовка текста С. Аверинцева и П. Нерлера. Т. 2.* М.: Художественная литература, 1999. С. 172–186.

Мелетинский 1976 – *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М.: Восточная литература, 1976.

Нолл 1998 – *Нолл, Р.* Арийский Христос. Тайная жизнь Карла Юнга. М.; Киев: Рефл-бук, 1998.

Сапов 1994 – *Сапов В.В.* Профессор Вышеславцев – Рахманинов русской философии // *Вестник РАН.* 1994. Т. 64, №2. С. 155–171.

Силард 2002 – *Силард, Л.* Герметизм и герменевтика. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2002.

Смирнов 1994 – *Смирнов И.П.* Психодиахронологика. Психоистория русской литературы. М.: Новое литературное обозрение, 1994.

Соловьев 1990 – *Соловьев В.С.* Красота в природе // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 351–389.

Титаренко 2006 – *Титаренко С.Д.* От архетипа – к мифу. Башня как символическая форма у Вячеслава Иванова и Карла Густава Юнга // Башня Вячеслава Иванова и культура «Серебряного века». СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. С. 235–277.

Титаренко 2009 – *Титаренко С.Д.* «Фауст нашего века»: мифопоэтика Вячеслава Иванова. СПб.: «Петрополис», 2009.

Титаренко 2014 – *Титаренко С.Д.* Э.К. Метнер между Р. Штейнером и К.Г. Юнгом: К проблеме взаимосвязи русского символизма и аналитической психологии // Книгоиздательство «Мусaget». История. Мифы. Результаты. Исследования и материалы. М.: РГГУ, 2014. С. 65–83.

Франк 2001 – *Франк С.Л.* Непрочитанное. Статьи. Письма. Воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001.

Фромм 1996 – *Фромм Э.* Миссия Зигмунда Фрейда. Анализ его личности и влияния / Перевод с англ. А.М. Руткевича. М.: Весь мир, 1996.

Ханзен-Леве 2003 – *Ханзен-Леве, А.* Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм начала века. Космический символизм / Перевод с нем. М.Ю. Некрасовой; научный редактор А.В. Лавров. СПб.: Академический проект, 2003.

Эткинд 1993 – *Эткинд А.* Эрос невозможного. История психоанализа в России. СПб.: Медуза, 1993.

Ссылки на иностранных языках см. в разделе References.

<i>Voprosy Filosofii. 2017. Vol. 10. P. ?–?</i>
Second Trance. To the History of Jungianism in Russia
Alexey I. Zherebin
The author focuses on the Russian reception of analytical psychology of Carl Gustav Jung, which was formed in ideological field of symbolism and continued its development in 1920–1930 under the conditions of emigration. Emil Medtner, as the initiator and organizer of the publication of the collected works of Jung in Russian, takes on the role of cultural mediator. The interest in Jung was reflected in the philosophical and critical prose of Vyacheslav Ivanov (“The Russian Idea”, 1930, “Dostoevsky: Tragedy – Myth – Mystic”, 1932, “Anima”, 1935) and in Boris Vysheslavtsev's book “The Ethics of Transformed Eros” (1930). Ivanov shares Jung's interest in hermeneutics of the myth. Vysheslavtsev interprets

the process of symbolisation, according to Jung, as a profound transformation of the Freudian concept of sublimation and recognizes the archetype of «the self» as a model for the transcensus. Jung himself defines his theory of archetype with reference to Plato and compares the consciousness of the archetypes with “rites de passage” in the gnostic-hermetic tradition. This is the mystical tradition which forms the basis for affinity to Jung in Russia. Russian authors sympathetically oppose the teaching of Jung to Freud’s positivism and scientism and try to rethink Jung’s theory according to the patterns of Russian religious philosophy.

KEY WORDS: Vysheslavtsev B.P., Medtner E.C., Ivanov Vyacheslav, Jung C.G., analytical psychology, anima, archetype, unconscious, depth psychology, mythopoetics, symbolism, sublimation, transcendence.

Zherebin Alexey I. – DSc in Philology, Professor, Head of Department of Foreign Literature of Russian State Pedagogical University, Moscow.
zerebin@mail.ru

Received at May, 11 2017.

Citation: Zherebin, Alexey I. “Second Trance. To the History of Jungianism in Russia”, *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2017), pp. ?–?

References

Averintsev, Sergey S. (1972) ‘C.G. Jung’s “Analytical psychology” and the Laws of Creative Imagination’, *On Modern Bourgeois Aesthetics*, pp. 110–155, Iskusstvo, Moscow. (In Russian).

Bely, Andrey (1994) *Symbolism as a world view*, Respublica, Moscow. (In Russian).

Broytman, Samson N. (2008) *Poetics of Russian Classical and Unclassical Lyrics*, RGGU, Moscow. (In Russian).

Etkind, Alexander (1997) *Eros of the impossible. The history of psychoanalysis in Russia*, Medouza, Saint Petersburg. (In Russian).

Frank, Semyon L. (2001) *The Unknowable: an Ontological Introduction in Philosophy of Religion. Articles. Letters. Memories*, Moscow school of political researches, Moscow. (In Russian).

Fromm, Erich (1959) *Sigmund Freud’s Mission. An Analysis of his personality and influence*, Harper, New York.

Grigoryeva, Natalia (2012) ‘Historical anthropology and the Russian philosophy of creativity of 1930–40’s.’, *Konzepte der Kreativität im russischen Denken. Literatur und Philosophie II. Wiener Slawistischer Almanach*, Sonderband 80, Otto Sagner, München, Berlin, Wien, pp. 93–112. (In Russian).

Hansen-Löve, Aage A. (1998) *Der russische Symbolismus. System und Entfaltung der poetischen Motive. Mythopoetischer Symbolismus. Kosmische Symbolik*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.

Hirschmüller, Albrecht (1985) 'Sublimierung. Zu Geschichte und Bedeutung eines zentralen Begriffs der Psychoanalyse', *Forum der Psychoanalyse*, Jg.1, pp. 250–264.

Launer, John (2013) 'Sabina Spielrein: From "Eros of the impossible" to "A Dangerous Method"', *NZ*, № 5 (91), pp. 114–119 (In Russian).

Лjunggren, Magnus (1994) *The Russian Mephisto. A Study of the Life and Work of Emilii Medtner*, *Stockholm Acta Universitatis Stockholmiensis. Stockholm Studies in Russian Literature*, Vol. 27.

Mandelstam, Osip E. (1999) 'On the nature of the word', Mandelstam O.E. *Works in 2 Vol. Vol. 2*, Ed. S. Averintsev, P. Nerler, Chudozhestvennaja literatura, Moscow, pp. 172–186. (In Russian).

Meletinsky, Eleazar (2000) *The Poetics of Myth*, translated by Guy Lanoue and Alexandre Sadetsky, Routledge, New York, London.

Нoll, R. (1988) *The Arian Christ: The Secret Life of Carl Jung*, Macmillan, London. (Russian Translation 1988).

Sapov, Vadim V. (1994) 'Professor Vycheslavtsev – Rachmaninov of Russian Philosophy', *Herald of the Russian Academy of Sciences*, Vol. 64 (№2), pp. 155–171.

Schahadat, Schamma (2004) *Das Leben zur Kunst machen. Lebenskunst in Russland vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, Wilhelm Fink, München.

Szilárd, Lena (2002) *Hermecism and Hermeneutics*, Ivan Limbach, Saint Petersburg. (In Russian).

Smirnov, Igor P. (1994) *Psychodiachronology. Psychohistory of Russian literature*, New Literal Revue, Moscow. (In Russian).

Solovyov Vladimir S. (1990) 'Beauty in nature', Solovyov V.S. *Works in two vols.*, Mysl, Moscow, Vol. 2. pp. 351–389. (In Russian).

Titarenko, Svetlana D. (2006) 'From Archetype to Myth: The Tower as a Symbolic Form in the Works of Viacheslav Ivanov and Karl Gustav Jung', *The Viacheslav Ivanov Tower and "Silver Century" Cultur*, Department of philology Saint Petersburg University, Saint Petersburg, pp. 235–277. (In Russian).

Titarenko, Svetlana D. (2009) *"Our Century's Faust": Mythopoetics of Viacheslav Ivanov*, Petropolis, Saint Petersburg. (In Russian).

Titarenko, Svetlana D. (2014) 'K.E. Medtner between R. Steiner and C.G. Jung: On the issue interrelation of Russian symbolism and analytical psychology: For interaction Problem of

Russian Symbolism and Analytic Psychology', *"Musaget" Publishing House. History. Myths. Results. Researches and Matters*, RGGU, Moscow, pp. 65–83. (In Russian).

Zherebin, Alexey I. (2012) 'Sublimation and creativity. Russian dispute with Freud', *Konzepte der Kreativität im russischen Denken. Literatur und Philosophie II. Wiener Slawistischer Almanach*, Sonderband 80, Otto Sagner, München, Berlin, Wien, pp. 113–126. (In Russian).