

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/341113160>

Роль массовой психологии Б.П. Вышеславцева в развитии аналитической психологии

Article · May 2020

DOI: 10.25136/2409-8728.2020.5.32780

CITATIONS

0

READS

12

1 author:



[Valentin Balanovskiy](#)

Immanuel Kant Baltic Federal University

17 PUBLICATIONS 1 CITATION

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Philosophical foundations of C. G. Jung's analytical psychology [View project](#)



Russian Philosophical and Psychological Thought of the End of the 19th and Early 20th Centuries and Analytical Psychology of C.G. Jung: Influence, Reception, Criticism [View project](#)

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Балановский В.В. — Роль массовой психологии Б.П. Вышеславцева в развитии аналитической психологии //

Философская мысль. – 2020. – № 5. – С. 1 - 13. DOI: 10.25136/2409-8728.2020.5.32780 URL:

https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=32780

Роль массовой психологии Б.П. Вышеславцева в развитии аналитической психологии

Балановский Валентин Валентинович

кандидат философских наук

старший научный сотрудник, БФУ им. И. Канта

236016, Россия, Калининградская область, г. Калининград, ул. Александра Невского, 14

✉ v.v.balanovskiy@ya.ru



Статья из рубрики "Человек и человечество"

DOI:

10.25136/2409-8728.2020.5.32780

Дата направления статьи в редакцию:

02-05-2020

Дата публикации:

03-05-2020

Аннотация.

Предметом исследования данной статьи является созданная на основе синтеза немецкой классической философии, неокантианства, русской религиозной философии и аналитической психологии социально-философская концепция Б.П. Вышеславцева, названная им "массовая психология". Данная концепция разрабатывалась в тесном взаимодействии с К.Г. Юнгом, в том числе, по его непосредственному заказу. Массовая психология Вышеславцева, несмотря на разнородность её основ, стала органичным продолжением аналитической психологии. Более того, есть основания полагать, что социально-философские и религиозные идеи Вышеславцева оказали влияние на всё позднее творчество Юнга. В качестве основного метода использовался компаративный анализ идей Вышеславцева и Юнга, а также критическая интерпретация первоисточников, включая неопубликованные архивные материалы - письма и рукописи. Новизна заключается в том, что ранее массовая психология Вышеславцева ускользала от внимания исследователей. Обусловлено это, в первую очередь, труднодоступностью источников по данной проблеме, так как часть из них либо не опубликована и хранится в архивах, в том числе в Бахметьевском архиве Колумбийского университета (Нью-Йорк) и Архиве Юнга (Цюрих), либо была опубликована в редких иностранных изданиях и не переведена на русский язык. Вместе с тем, без данных источников трудно понять не

только эволюцию взглядов Вышеславцева, итогом которой стал труд "Кризис индустриальной культуры", но также логику и причины развития представлений Юнга начиная с 1940-х годов и заканчивая его смертью. Тем самым, данная статья призвана отчасти восполнить указанные лакуны в истории русской и европейской философии и психологии.

Ключевые слова: индивидуация, русская религиозная философия, аналитическая психология, массовая психология, Карл Густав Юнг, Борис Петрович Вышеславцев, эволюция общества, социальная философия, самость, образ Христа

Исследование выполнено за счёт гранта Российского научного фонда (проект № 19-78-00093)

К.Г. Юнг не создал законченной социально-психологической или социально-философской концепции. Безусловно, сама идея коллективного бессознательного предполагает наличие некоего социума, который в ходе своего исторического развития накапливал опыт взаимодействия человека с природой и человека с человеком, который впоследствии выкристаллизовался, с одной стороны, в наших инстинктах, с другой стороны — в архетипах. Более того, у Юнга, в особенности в прославивших его интервью ^[30], можно встретить отрывочные рассуждения о текущей политической ситуации, в том числе его попытки поставить диагноз таким массовым явлениям, как диктаторские режимы или наблюдение неопознанных летающих объектов в небе ^[26]. Кроме того, Юнг выдвигает ряд гипотез антропогенеза, в частности, филогенеза психики ^[24]. Вместе с тем, этого мало, чтобы говорить о наличии развитой социально-философской концепции, которая коррелировала бы с основоположениями аналитической психологии. Единственным возможным исключением здесь может быть блестящий труд, подводящий некоторый итог всех размышлений Юнга. Он вышел в 1957 году и переиздавался потом под названием «Неоткрытая самость» ^[27]. В этой работе содержится рефлексия относительно того состояния, в котором оказалось общество после Второй мировой войны и начала Холодной войны, и попытка указать путь решения социальных проблем. Однако есть некоторые основания полагать, что социально-философское ядро «Неоткрытой самости», судя по всему, не в полной мере принадлежит одному только Юнгу, о чём будет сказано ниже.

Похожая лакуна в социально-философской проблематике существует в психоанализе З. Фрейда, который, так же, как и Юнг, много внимания уделял индивидуальному, однако общественное осталось в его трудах не до конца раскрытым. Безусловно, у него можно встретить работы, посвящённые этим вопросам, преимущественно антропосоциогенезу. В качестве примера можно привести труд «Тотем и табу» ^[20]. Кроме того, по крайней мере, некоторые идеи о ключевом значении социального для индивида можно почерпнуть из размышлений Фрейда о природе и функции Сверх-Я ^[19]. Вместе с тем, этого тоже недостаточно, чтобы можно было говорить о полноценной социально-философской концепции, которая органично встраивалась бы в психоанализ и давала какие-то позитивные или негативные эвристики, полезные для прогнозирования или формирования сценариев будущего для отдельных сообществ или общества в целом.

Описанная выше ситуация объяснима тем, что Юнг и Фрейд были первопроходцами, и как любые первопроходцы, оказались вынуждены фокусировать своё внимание на решении ограниченного круга проблем, оставляя более детальную проработку своих открытий последователям. В данном случае, их, как практикующих терапевтов, в первую

очередь, волновали проблемы индивида, а не общества. Это вполне соотносится с эволюцией психологии как отдельной отрасли знания, которая начинала с попыток раскрытия механизмов функционирования индивидуальной психики, в то время как систематическое изучение проявлений коллективной психики относится к более позднему периоду. Действительно, в рациональной и эмпирической психологии Х. Вольфа можно найти много интересных интуиций, опередивших время, например, зачатки представлений о бессознательном в форме учения о тёмных представлениях [28, S. 135], но ничего похожего на социальную психологию в его трудах не встречается. Также нет явной социально-психологической концепции у родоначальника научной психологии Г.Т. Фехнера. Социальная психология формируется в конце XIX — начале XX веков [29],[33].

Поскольку Юнгу и Фрейду удалось создать довольно популярные концепции, которые не только показывают высокую эффективность в психотерапии, но также имеют фундаментальное теоретическое значение, то представляется возможным предположить, что развитие их идей в трудах последователей тоже представляет ценность для решения научных и практических задач. В том числе, задач, связанных с выявлением механизмов функционирования социума и движущих сил его эволюции, а также с построением позитивных сценариев будущего. В связи с этим достойным внимания исследователей является наследие представителя неокантианства и русской религиозной философии, ученика и соратника Юнга, «Рахманинова русской философии» [10, с. 416] Б.П. Вышеславцева.

Оценивая вклад Вышеславцева в развитие не только русской, но и мировой мысли, исследователи ставят его в один ряд с Вл.С. Соловьёвым, В.В. Розановым и Н.А. Бердяевым [18, p. 1], Х. Ортегой-и-Гассетом и В. Зомбартом [13, с. 11]. По словам С.А. Левицкого Вышеславцев «был одной из самых ярких звезд в той плеяде русских религиозных философов, которые явились творцами или последователями религиозно-философского Ренессанса начала XX века» [10, с. 402]. В свою очередь известный славист А.Л. Крон характеризовала Вышеславцева как автора «самой христианской психоаналитической теории» [18, p. 188], и усматривала его несомненное преимущество в том, что он лучше других русских религиозных мыслителей знал Фрейда, Юнга, Адлера, Ранка, Бодуэна, Куэ, мог наблюдать, как они работают [18, p. 188]. Такая высокая оценка обусловлена его новаторством в изучении природы творчества, философии права и массовой психологии. Кроме того, ему удалось существенно развить аналитическую психологию, заострив её внимание на проблемах общества.

В своих поздних трудах Вышеславцев старается дополнить психологию личности Юнга массовой психологией, тем самым стремясь построить законченную концепцию, в которой были бы связаны воедино развитие личности и эволюция общества. Причём делает это очень оригинально. Он берёт «муку» русской религиозной философии, просеянную через «сито» немецкой классики и неокантианства, и добавляет туда «закуску» аналитической психологии. Последняя является, пожалуй, ключевым компонентом, так как по признанию самого Вышеславцева исследовать психологию масс ему поручил непосредственно сам Юнг [4, с. 15-16], чему есть прямые доказательства в их переписке, пока ещё ждущей своего опубликования [16].

Несмотря на кажущуюся несовместимость ингредиентов, конечный результат оказался вполне целостным и гармоничным. Причём осознанно или по наитию Вышеславцев создавал массовую психологию как антитезу неофрейдизма или фрейдомарскизма Э.

Фромм — тоже талантливый ученика, но уже других учителей.

Как отмечалось выше, Фрейд, как и Юнг, не оставил после себя сколь-нибудь законченной социально-психологической концепции. Чтобы восполнить эту лакуну, Фромм, в отличие от Вышеславцева, не решился самостоятельно достроить психоаналитическую теорию личностного развития какой-то сильно оригинальной социально-психологической частью. Он взял готовый, как сказали бы специалисты по маркетингу, пакетный продукт — социально-философскую концепцию К. Маркса и Ф. Энгельса — и успешно интегрировал его с психоаналитическим основанием. Полученная конструкция была творчески переработана Фроммом, благодаря чему конечный итог его синтеза превзошёл все ожидания: вместо жестокой картины мира, где правят инстинкты, борьба и эксплуатация, мы видим гуманистическое учение, в основе которого лежат представление о подлинной любви и ответственности [21],[22].

Вышеславцев следует похожим путём, только синтезирует части, находящиеся в отношении противоречия компонентам фрейдомарксизма. Вместо психоанализа в качестве основы он берёт аналитическую психологию, которая по многим ключевым концептам кардинально расходится с классическим фрейдизмом. Марксизму, по мнению Вышеславцева, умаляющему значение личности и задающему неправильный канон взаимоотношений между коллективом и индивидом, он противопоставляет немецкую классику и христианскую парадигму, правда, в его сильно авторской интерпретации. Вообще Вышеславцев отличался способностью «подхватывать вдохновившую его мысль, ассимилируя и развивая ее глубоко по-своему» [10, с. 405]. Этим «по-своему», в первую очередь, стала новая философско-правовая и социально-психологическая интерпретация традиционного для русской мысли понятия благодати с позиций аналитической психологии и Нансийской школы психоанализа [8].

Рефлексия Вышеславцева о социально-философских проблемах через призму аналитической психологии, христианства, кантианства и диалектики получило название «массовая психология». Эти идеи нашли отражение в его докладах и трудах, первые из которых начали выходить с 1940 года в издании «Действие и мысль» [15]. Некоторые из его текстов не были опубликованы, или были опубликованы после смерти Вышеславцева в редко встречающихся изданиях.

Например, из двух тесно связанных друг с другом работ на русском и английском языках, озаглавленных соответственно «Массовая психология» [34] и «Проблема массового движения и массовой психологии, организации и образования масс, рассмотренная с точки зрения христианства» [35], только первая была опубликована. Вышла она в 1955 году в эмигрантском журнале «Грани» [5]. Следует сделать оговорку, что «Массовая психология» была опубликована в виде, несколько отличающемся от авторской редакции, в связи с чем далее цитирование будет производиться по оригинальной машинописи. В свою очередь «Проблема массового движения...», насколько это известно, никогда не публиковалась, хоть и представляет высокую ценность для понимания эволюции взглядов не только Вышеславцева, но и Юнга. Этот машинописный материал является конспектом «Массовой психологии», дополненным новым существенным разделом, посвящённым практическим вопросам возвращения христианству духовного контроля над движением масс и перспективам миссионерства [35, p. 4-8]. Судя по всему, именно с «Проблемой массового движения...» Вышеславцев выступил на Международной экуменической конференции практического христианства («Жизнь и деятельность») в Оксфорде в 1937 году. В мероприятии он принимал участие

в качестве делегата от православной церкви в секции №2 «Церковь и государство» [32, p. 285]. Причём, как отмечает Н.Н. Алексеев, в итоговую резолюцию этой секции вошли многие идеи Вышеславцева, сформулированные в его докладе [1, с. 158-159]. В настоящее время оригиналы «Массовой психологии» и «Проблемы массового движения...», а также многие другие источники хранятся в Бахметевском архиве русской и восточноевропейской истории и культуры библиотеки Колумбийского университета (Нью-Йорк), сотрудники которой любезно предоставил автору доступ к ключевым материалам.

Некий итог работы по созданию массовой психологии Вышеславцев подводит в последней прижизненно изданной монографии «Кризис индустриальной культуры: марксизм, неосоциализм, неолиберализм» [41] (1953), где задаётся практическим вопросом «как организовать массу, как осуществлять индустриализацию, не уничтожая человеческой свободы и индивидуальной личности, как сочетать «дирижизм» с правами человека?» [4, с. 8]. Если в этом высказывании заменить термин «индустриализация» на «цифровизация», а «дирижизм» на «ручное управление», то нетрудно понять, насколько эта задача актуальна сегодня.

В «Массовой психологии», то есть минимум на полтора десятка лет до «Кризиса индустриальной культуры...», эта задача формулируется несколько по-другому. Здесь Вышеславцев задаётся вопросом, «как превратить массу в совет, собор индивидуально-творческих личностей и как воспрепятствовать этому собору и совету снова раствориться в массу» [34, с. 23]. Для этого требуется воспитание масс. Способ воспитания будет зависеть от понимания, чем является масса и на что нужно уповать и упирать в деле её трансформации в совет-собор. Тут Вышеславцев предлагает обратиться к современной ему социологии и психологии.

Вышеславцев начинает с того, что чтобы вести общество к некоей цели, воспитывать его, нужно обладать знанием. В первую очередь, оно должно быть «"знанием человека", знанием человеческого характера, иначе говоря, знанием психологии» [34, с. 1]. Необходимость в психологии, по его мнению, к тому моменту осознала и социология. Но она ещё не осознала того, что старая психология пыталась «посредством атомистического взаимодействия индивидуумов построить и понять сознание коллективное» [34, с. 1], в то время как открытия в сфере бессознательного меняют всё «знание о человеке: всю антропологию и всю социологию» [34, с. 2]. Ключевое новшество заключается в ином синтетическом понимании соотношения целого и части при анализе причин движения масс. Суть нового взгляда состоит в следующем.

Так, Вышеславцев противопоставляет два подхода в социологии: индивидуализм (атомизм) и универсализм. Первый идёт от Т. Гоббса, раскрывается у Г. Тарда, Г. Зиммеля и М. Вебера. Эти мыслители настаивают на том, что коллективное сознание является продуктом взаимодействия сознательных индивидуумов. Другой линии придерживается О. Шпанн, который полагал, что «целое первее своих частей, индивидуальное возникает и может быть понимаемо только из универсального» [34, с. 3]. В этом, как полагал Вышеславцев, состоят «основные контroversы социологии» [34, с. 3].

Разрешаются «контroversы» следующим образом. Для начала нужно признать, что обе стороны по-своему правы. Вышеславцев отмечает, что «Шпанн прав, поскольку его универсализм указывает на существование коллективно-бессознательного, которое первее по времени и генетически нежели всякое индивидуальное сознание. <...> Но с другой стороны, мы должны признать, что существует процесс индивидуации, процесс

образования индивидуального сознания, которое затем действительно вступает во взаимодействие с другим индивидуальным сознанием<...>. Таким образом, Шпанн не прав в том, что не понимает важности и ценности процесса индивидуации. Ошибка же индивидуалистов только в том, что это **сознательное взаимодействие** они считают *единственной* социальной связью, соединяющей личность с личностью» [34, с. 3-4]. Из этого вырастает новое понимание соотношения части и целого в вопросах социального взаимодействия, которое должно основываться на понимании личности как некоей тотальности, в метафизическом плане равномошной обществу в целом. Как пишет Вышеславцев, личность **«сама есть целое своего рода**, в котором коллективная душа, сознательная и бессознательная, присутствует как его часть, ибо каждая личность несёт в себе и содержит весь коллектив с его сознательным и бессознательным, и содержит ещё нечто другое: свою собственную индивидуальную душу» [34, с. 2-3].

Такое понимание личности и социума с необходимостью расширяет предмет социологии, которая раньше больше концентрировалась на сознательных взаимодействиях индивидов, причём преимущественно имевших экономическое и юридическое значение. На самом же деле исследованию, по мнению Вышеславцева, должны подвергаться четыре фундаментальных способа связи индивидов в обществе [34, с. 4-5]:

- 1) коллективно-бессознательный (на уровне архетипов и общих принципов существования и динамики психического);
- 2) коллективно-сознательный (язык, понятия, нормы права);
- 3) индивидуально-сознательный (договоры, обмен услугами, создание объединений);
- 4) связь самости с самостью (включает все предыдущие уровни и личное бессознательное каждого, это связь самости с самостью, при которой возможна подлинная любовь, дружба, связь с божественным).

Согласно Вышеславцеву, изъян предыдущей социологии заключался в том, что она занималась преимущественно только третьим уровнем, второго едва ли касалась, а о четвёртом даже не помышляла. Поэтому и результаты давала не совсем адекватные фактически происходящим в обществе процессам [34, с. 4]. Помочь исправить это положение, как считал Вышеславцев, в состоянии аналитическая психология, которая может охватить все указанные уровни.

Однако понимание социальных процессов для Вышеславцева не является самоцелью. Для него большее значение имел практический результат — преобразование общества, приближение его к идеальному состоянию, то есть трансформация масс в собор индивидуальностей. При этом, судя по всему, в таком состоянии превалировать должен четвёртый тип социальной связи. Приближение к этому идеалу будет выражаться в постепенном нарастании благодати в обществе и снижении роли закона, что чем-то напоминает всемирное гражданское правовое общество Канта [9], только если бы эту концепцию излагали не сухими терминами трансцендентального идеализма, а образным языком русской религиозной философии.

Согласно Вышеславцеву, путь к преображённому социуму лежит через сублимацию эроса каждым и всеми. Традиционно считается, что понятие сублимации он берёт из психоанализа и аналитической психологии. Вместе с тем, сама эта идея не была чужда русской религиозной мысли. Как отмечает Крон, было четыре ярких мыслителя, которые рассматривали все формы человеческой творческой активности как сублимацию или

трансформацию полового инстинкта. Это Соловьёв, Розанов, Бердяев и Вышеславцев. Причём как она подчёркивает, первые двое изложили идею сублимации близкую психоанализу до опубликования Фрейдом первого труда на этот счёт в 1896 году [\[18, p. 11\]](#). От себя добавлю, что это не удивительно. Дело в том, что русская традиция всегда питала особую любовь к платонизму. В свою очередь первая довольно чётко сформулированная концепция сублимации содержится в диалоге «Пир», особенно в концепции восхождения по ступеням красоты, вложенной в уста мудрой Диотимы [\[11, с. 210–211\]](#). Поэтому гениальные прозрения Платона о природе Эроса, которые были гениально развиты Дионисием Ареопагитом и Максимом Исповедником [\[8, с. 47\]](#) просто не могли остаться незамеченными русскими философами. Лучше всего о пути сублимации говорится в «Этике преображённого Эроса» [\[8\]](#) — труде, который прославил Вышеславцева.

Чтобы не останавливаться подробно на рассмотрении сущности сублимации как её понимал Вышеславцев, отмечу лишь только, что конечным её результатом должен стать преображённый индивид, ощущающий связь с божественным началом внутри себя. Только такая личность в состоянии достичь высшей — седьмой — ступени человеческого бытия [\[7, с. 226–229\]](#), или как бы сказала Крон — занять высшее положение в иерархии самости [\[18, p. 213–214\]](#). Если все будут идти этим путём, то и общество преобразится. Причём облегчить восхождение по ступеням самости может искусство внушения, которое является сублимацией «подсознательного эроса при помощи воображения» [\[2, с. 63\]](#). Одной из составляющих этого искусства должна стать психогигиена, заключающаяся в том, что индивид развивает способность отсекающую внешнюю суггестию и заменять её благодатной самосуггестией [\[2, с. 71\]](#). Это умение сегодня крайне актуально в контексте массового общества и развития технологий манипуляции массовым сознанием.

Как говорилось выше, конечная цель сублимации у Вышеславцева — формирование преображённой личности, символом которой является образ Христа [\[6\]](#). Он же, согласно Юнгу, является символом самости [\[23, p. 68\]](#). А достижение самости — конечный итог процесса индивидуации у Юнга. Таким образом, совершенствование общества видится в совершенствовании каждого индивида до обретения самости, главным свойством которой является воссоединение психики с божественным началом в каждом из нас, в этом безусловном, ни от чего независимом источнике благодати. Причём такую траекторию от развития личности к развитию социума Вышеславцев впервые излагает Юнгу за 12 лет до выхода «Неоткрытой самости» в письме от 7 ноября 1945 года [\[17, S. 2\]](#).

Массовая психология Вышеславцева рождалась в постоянном диалоге с Юнгом. Результатом стал комплекс идей, которые органично вписались в картину мира создателя аналитической психологии, несмотря на его изначально довольно скептическое отношение к богословским проблемам. Вышеславцеву удалось разглядеть религиозное ядро во взглядах Юнга ещё до того, как тот сам успел его осознать.

Вообще, главной заслугой Юнга Вышеславцев считал эмпирическое доказательство религиозной природы психического. Он писал, что «научная психология приходит здесь к изумительному результату: она устанавливает, что душа по природе религиозна, что «спасение» души от трагического хаоса заключено в религиозном символе, в «символе веры», в образе Божиим. Никогда ещё позитивная наука не производила такой оценки религиозного чувства» [\[3, с. 112\]](#). Поэтому Вышеславцев настаивал на том, что

аналитическая психология несколько не подрывает основы христианской веры, а наоборот, даёт ей новые возможности для восстановления духовного лидерства [35, p. 6], а также для развития миссионерской деятельности, поскольку помогает уяснить особенности восточного и первобытного мировосприятия [35, p. 7-8]. Для этого богословы и церковные деятели должны принимать во внимание два факта: то, что 1) сознательная личность рождается из глубин коллективного бессознательного и нуждается в индивидуации; и что 2) массовая душа может быть преобразована и сублимирована через христианский символ веры [35, p. 5].

Единственный момент, который в 1930-х годах не устраивал Вышеславцева во взглядах Юнга, заключался в том, что последний артикулирует религиозную идею не слишком явно. Об этом говорилось очень деликатно. Так, Вышеславцев, давая оценку открытиям аналитической психологии, подчёркивал:

«Замечательно при этом, что Юнг остаётся в плоскости опытной науки: он не произносит метафизических суждений о Боге, он не говорит, верует он или не верует сам в религиозный символ. <...> Но именно здесь легко показать, что переход от опытной науки к метафизическому суждению и к акту веры совершенно неизбежен для человека» [3, с. 112-113].

Однако с течением времени позиция Юнга постепенно менялась. Как справедливо полагает Крон, не в последнюю очередь это происходило под влиянием идей Вышеславцева, который в своих трудах как бы заочно спорил с Юнгом, немного поправляя его, начиная со статьи «Образ Божий в существе человека» [6]. Эта работа вышла задолго до того, как нечто подобное об образе Христа или Христе как Человеке совершенном опубликовал Юнг [18, p. 201]. Д.А. Узланер, приводя, правда, несколько иные доводы, также обращает внимание на то, что с 1939 года аналитическая психология обращает свой взгляд к проблемам христианства [14, с. 91], и что примечательно, взгляд этот становится значительно ласковее по сравнению с другими периодами творчества Юнга.

Своими соображениями о созидательной роли христианства, в том числе, в исцелении социума, Вышеславцев делился с Юнгом как непосредственно в беседах и письмах, так и опосредованно в своих трудах. Он редко публиковался на иностранных языках. Однако чтобы достучаться до Юнга он публикует две статьи на немецком в сборниках, посвящённых 60-летию юбилею учителя [36],[37], а также пять отчётных статей по массовой психологии на французском в журнале «Действие и мысль» в период с 1940 по 1943 годы. Вероятно, это возымело действие. Чем дальше, тем созвучнее становились труды Юнга идеям Вышеславцева. К сожалению, кульминации этого процесса Рахманинов русской философии так и не дождался. Наиболее яркое свидетельство умпременения Юнга — его труд «Неоткрытая самость» — выходит спустя почти три года после смерти Вышеславцева. Здесь идея религиозного ренессанса общества, как единственной альтернативы тому состоянию, в котором массовое общество оказалось по итогам двух мировых войн и начавшейся Холодной войны, заявлена прямо и очень в духе Вышеславцева, хоть и без единой ссылки на его труды. Но так бывало и с другими мыслителями, которые внесли существенный вклад в развитие аналитической психологии, но не всегда упоминались Юнгом в текстах.

Вместе с тем, при прочтении «Неоткрытой самости» создаётся стойкое впечатление, что Вышеславцев бы с лёгкостью подписался под этим текстом. Содержащаяся в этом труде

критика тоталитарных [27, p. 19] и демократических [27, p. 22] режимов, главной особенностью государственной политики которых является стремление разорвать связь индивидов с глубинной религиозной основой психического, в том числе за счёт использования науки в пропагандистских целях [27, p. 12], а также предлагаемый Юнгом рецепт спасения общества путём восстановления связи индивидов с религиозной основой психики [27, p. 19–24], похожи на пересказ «Массовой психологии», «Проблемы массового движения...», «Критики индустриальной культуры» и «Этики преображённого Эроса». Разумеется, это не дословный пересказ, были и существенные отличия. Например, во взглядах Юнга и Вышеславцева на природу масс.

Так, Юнг, в отличие от Вышеславцева, верил только в человека, но не верил в человечество. Общество его никогда не привлекало. Как вспоминал А. Оэри, с которым Юнг дружил с раннего детства, создатель аналитической психологии с малых лет производил впечатление «асоциального монстра» [31, p. 3]. В юности Юнг негативно относился к идеям коллективизма в целом и коммунизма в частности, за что его укоряла его возлюбленная и ученица С. Шпильрейн [12, с. 109–110]. С взрослением ничего не изменилось — общество воспринималось им как слепой червяк, ящерица, крокодил, в лучшем случае волк, особенно когда речь идёт о многомиллионных нациях [25, p. 134]. В «Неоткрытой самости» он не изменил позиции, которой придерживался всю жизнь.

В отличие от Юнга Вышеславцев верил и в человека, и в человечество. В целом такая позиция характерна для русской религиозной философии с её идеями соборности и богочеловечества. Поэтому в «Массовой психологии» Вышеславцев пишет, что, безусловно, когда индивиды собираются в массу они резко тупеют, что, в частности, видно по низкому качеству резолюций конференций, в которых принимают участие самые умные представители общества [34, с. 23]. Но он также верил в то, что масса может стать «советом или собором индивидуально-творческих личностей» [34, с. 23], чего и следует добиваться с помощью майевтики, воспитания масс. Таким образом, если у Юнга будущее общества заключается в довольно параллельном, хоть и взаимосогласованном, бытии независимых личностей, осуществивших индивидуацию, то Вышеславцеву одной индивидуации мало. Он считал, что нужно не только установить глубинную связь с божественным внутри каждого из нас, но также выстроить аналогичную связь с душой другого, что и позволит массе превратиться в собор, чтократно увеличит творческие потенциал каждой личности, составляющей собор. Благодаря этому массовая психология Вышеславцева не только развивает аналитическую психологию, но дополняет её неким планом действий, целью которого служит преобразование общества через самосовершенствование личности, одинаково приемлемым как для носителей западного индивидуализма, так и для тех, кто понимает, что в рай нельзя попасть поодиночке.

В заключение отмечу, что Вышеславцев завершает историю тесного взаимодействия Юнга с представителями русской интеллектуальной культуры, начавшееся со знакомства с С.Н. Шпильрейн в 1904 году. Взаимоотношения эти были яркими, а результатом стало формирование и развитие ключевых идей аналитической психологии. Всё потому, что посеянные Юнгом идеи не только проросли в творчестве Шпильрейн, Метнера или Вышеславцева, но затем в изменённом, обогащённом и зрелом виде возвращались в лоно аналитической психологии, порождая новые концепты и ответвления мысли. Более того, визави из России пробуждали интерес Юнга к новым областям знания, в случае Вышеславцева — к религиозной и социальной философии. Конечным итогом этого процесса стала удивительная полифоничность, которая выгодно отличает аналитическую психологию от классического психоанализа. Может быть, из-за этого аналитическая

психология проиграла в простоте своего использования в качестве терапии или в лёгкости изучения студентами-психологами. Но в философском плане, плане глубокого проникновения в тайны человеческой природы, она только выиграла, в чём, безусловно, есть заслуга русской интеллектуальной культуры.

Библиография

1. Алексеев Н.Н. Всемирный съезд практического христианства в Оксфорде // Новый Град. 1938. № 13. С. 152–163.
2. Вышеславцев Б.П. Внушение и религия // Путь. 1930. № 21. С. 61–75.
3. Вышеславцев Б.П. К.Г. Юнг. Избранные труды по аналитической психологии. Авторизованное издание под общей редакцией Эмилия Метнера. Психологические типы. Перевод Софии Лориэ. Книгоиздательство Мусажет. 1929 // Путь. 1930. № 20. С. 111–113.
4. Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры: марксизм, неосоциализм, неолиберализм. М., Берлин: Директ-Медиа, 2017.
5. Вышеславцев Б.П. Массовая Психология // Грани. 1955. № 25. С. 187–195.
6. Вышеславцев Б.П. Образ Божий в существе человека // Путь. 1935. № 49. С. 48–72.
7. Вышеславцев Б.П. Что такое я сам? // Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. Нью-Йорк: Издательство имени Чехова, 1955. С. 218–237.
8. Вышеславцев Б.П. Этика преображённого Эроса / Вступ. ст., сост. и коммент. В.В. Сапова. М.: Республика, 1994.
9. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно гражданском плане // Кант И. Сочинения. В 8 т. Т. 8. М.: Чоро, 1994. С. 12–28.
10. Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М.: Канон, 1996.
11. Платон. Пир // Платон. Диалоги. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 152–229.
12. Рихебехер С. Сабина Шпильерейн: «почти жестокая любовь к науке». Ростов-на-Дону: Феникс, 2007.
13. Сапов В.В. Философ преображённого эроса // Вышеславцев Б.П. Этика преображённого эроса / Вступ. сл., сост. и коммент. В.В. Сапов. М.: Республика, 1994. С. 5–12.
14. Узланер Д.А. Эволюция взглядов К.Г. Юнга на христианство и феномен национал-социализма // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2007. № 3. С. 76–96.
15. Action et pensée. 1940. No 3-4.
16. C.G. Jung to B.P. Vysheslavtsev, 08.12.1938. C.G. Jung Papers Collection, ETH Zürich University Archive, HS 1056: 7705.
17. C.G. Jung to B.P. Vysheslavtsev, 07.11.1945. C.G. Jung Papers Collection, ETH Zürich University Archive, HS 1056: 11 687.
18. Crone A.L. Eros and Creativity in Russian Religious Renewal: The Philosophers and the Freudians. Leiden: Brill, 2010.
19. Freud S. The Ego and the Id / Tr. J. Riviere, ed. J. Strachey, introd. P. Gay. N.Y.: W.W. Norton and Company, 1989.
20. Freud S. Totem and Taboo. Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurotics / Authorized translation by J. Strachey. London: Routledge, 2004.
21. Fromm E. The Art of Loving. London: Thorsons, 1995.
22. Fromm E. The Sane Society. London: Routledge, 2008.
23. Jung C.G. Aion. Collected Works, vol. 9ii / Eds. H. Read, M. Fordham, G. Adler, transl.

- R.F.C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 1970. P.68.
24. Jung C.G. Archaic Man // *Collected Works*. Vol. 10 / Eds.: H. Read, M. Fordham, G. Adler, transl.: R.F.C. Hull (eds.). Princeton: Princeton University Press, 1978. P. 50–73.
 25. Jung C.G. Diagnosing the Dictators // McGuire W., Hull R.F.C. (eds.). *C.G. Jung Speaking. Interviews and Encounters*. Princeton: Princeton University Press, 1993. P. 115–135.
 26. Jung C.G. Flying Saucers: A Modern Myth of Things Seen in the Skies // *Collected Works*, vol. 10 / Eds. H. Read, M. Fordham, G. Adler, transl. R.F.C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 1978. P. 307–434.
 27. Jung C.G. The Undiscovered Self (Present and Future) // Jung C.G. *The Undiscovered Self with Symbols and the Interpretation of Dreams* / Foreword by S. Shamdasani, transl. and revised by R.F.C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 2011. P. 1–62.
 28. Kant I. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VII. Berlin: Verlag von G. Reimer, 1907, S. 465–565.
 29. McDougall W. *An Introduction to Social Psychology*. Kitchener: Batoche Books, 2001.
 30. McGuire W., Hull R.F.C. (eds.). *C.G. Jung Speaking. Interviews and Encounters*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
 31. Oeri A. Some Youthful Memories // *C.G. Jung Speaking. Interviews and Encounters* / Edited by W. McGuire and R.F.C. Hull. – Princeton: Princeton University Press, 1977.
 32. Oldham J.H. *Oxford Conference (Official Report)*. N.Y.: Willet, Clark and Company, 1937. P.285.
 33. Ross E.A. *Social psychology, an Outline and Source Book*. N.Y.: Macmillan, 1908.
 34. Vyscheslavzeff B. *Massovaia psikhologija* // Boris Petrovich Vysheslavtsev Papers 1920–1954, Box 5. Bakhmeteff Archive, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University in the City of New York.
 35. Vyscheslavzeff B. *The Problem of the Mass Movement and the Mass Psychology, of the Organisation and Education of the Masses, viewed from the Christian Standpoint* // Boris Petrovich Vysheslavtsev Papers 1920–1954, Box 5. Bakhmeteff Archive, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University in the City of New York.
 36. Vysheslavtseff B. *Zwei Wege der Erlösung* // *Eranos Jahrbuch*. 1936. Zürich: Rhein Verlag, 1957. P. 287–329.
 37. Wyscheslavzeff B. *Selbstbesinnung. Eine philosophische Meditation* // *Die Kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*. – Berlin: Verlag von Julius Springer, 1935. S. 314–326.