

О.А. ЖУКОВА, Д.А. ДАВЛЕТШИНА

ПСИХОАНАЛИЗ  
И ХРИСТИАНСКАЯ  
ДУХОВНОСТЬ:  
КРИЗИС РЕЛИГИОЗНОСТИ  
В КУЛЬТУРКРИТИКЕ  
БОРИСА ВЫШЕСЛАВЦЕВА

**Диана Азатовна Давлетшина,**  
Национальный исследовательский университет  
«Высшая школа экономики»,  
Школа философии и культурологии,  
аспирант  
Покровский бульвар, д. 11,  
Москва, 109028, Россия  
ORCID 0000-0003-2988-9504; SPIN 4291-9020  
dana.davletshina@yandex.ru

**Реферат.** В статье выдвигается тезис о необходимости актуализации наследия русской религиозной мысли в современной интеллектуальной культуре России. Поставлен вопрос о реинтерпретации философских проектов Серебряного века в культурологическом и философском дискурсах о секуляризме и постсекуляризме и аксиологической структуре культуры. Рассматривается специфика культуркритического подхода Б.П. Вышеславцева, сформулированного русским мыслителем в процессе осмысления результатов секуляризации в современной ему России и Европе, в рамках которого им были проблематизированы темы кризиса религиозного сознания и духовной целостности человеческого бытия. Центральное внимание уделено попытке философа интегрировать идеи и понятия психоанализа в свою религиозно-философскую концепцию культуры, опирающуюся на традиции восточно-христианского богословия и русской религиозной метафизики. Оригинальность представляемой Вышеславцевым концепции раскрывается в сравнении с иными, современными ей проектами синтеза русской религиозной мысли с философскими течениями позднего модернa. Предметом

исследования являются базовые концепты, которые Вышеславцев заимствует из трудов З. Фрейда и К.Г. Юнга, а также святоотеческие тексты, выделенные Вышеславцевым в качестве наиболее соответствующих исходных оснований для интеграции положений психоаналитической школы в православно окрашенную философию культуры и этику. Сделан вывод, что попытка найти путь синтеза и диалога между идейно оппонировавшими во многих своих положениях концепциями является философски и культурологически значимой, хотя и не достигает желаемой цели преобразить психоанализ верой в трансцендентного Бога. Главным результатом оказывается сам поиск взаимодействия и возможности обмена идей между современной философией и богословием как стремление обновить язык интеллектуального общения в раскрытии истины христианства и его возрождения в духовном опыте человека современной культуры.

**Ключевые слова:** русская мысль, философия культуры, кризис религии, психоанализ, богословие, сублимация, творчество, религиозная культура, философская антропология.

**Для цитирования:** Жукова О.А., Давлетшина Д.А. Психианализ и христианская духовность: кризис религиозности в культуркритике Бориса Вышеславцева // Обсерватория культуры. 2025. Т. 22, № 1. С. 4–14. DOI: 10.25281/2072-3156-2025-22-1-4-14.

**При поддержке.** Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ).

## КУЛЬТУРКРИТИКА ВЫШЕСЛАВЦЕВА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ДИСКУССИЙ

**А**ктуализация наследия русской мысли в современном философском и культурологическом дискурсе имеет свои особенности. Очевидно, что существует проблема перевода на язык секулярной культуры ключевых идей и концепций важнейшей части отечественной мысли, связанной с развитием религиозно-метафизической традиции, этики и антропологии, ориентированной на восточно-христианское учение [1, с. 30–31]. В этом смысле творчество Бориса Петровича Вышеславцева (1877–1954) и других выдающихся

представителей данного направления русской философии ставит вопрос о рациональном обосновании религиозных интуиций, их «верификации» философско-теоретическими средствами в широком историко-культурологическом контексте [2, с. 63]. Возникает и не менее важный вопрос о самой возможности содержательных дискуссий и диалогического взаимодействия этой традиции с другими течениями [3], представлявшими определенный культурфилософский и этико-социальный интерес для авторов Серебряного века и до сегодняшнего момента не утратившими своего идейного влияния в интеллектуальном опыте современной культуры.

Позиция Вышеславцева, отстаивающего право отечественной мысли на «русский способ переживания» мировых проблем философии [4, с. 7], защищающего права религиозной метафизики в эпоху отказа человека от вечности, довольно конкретна. Эта позиция философа, разум которого становится, с одной стороны, критиком современной культуры, подвергнувшейся мощным процессам секуляризации, с другой — едва ли не новым апологетом христианства, которое составляет для него сердцевину духовности человека. Христианское учение и опыт православия Вышеславцев воспринимает как творческое задание человека, должное быть выполненным в актуальном опыте культуры, свидетельствуя тем самым о потребности души к спасению [4, с. 148].

В основе религиозно окрашенной этико-антропологической концепции Вышеславцева лежит метафизика любви и творчества, где возвышающий душу человека эрос обладает преображающей духовной силой: влечение к идеалу — ко Христу — открывает трансцендентный горизонт совершенствования человека в Боге. Результатом этих духовно-моральных усилий, устремленных в вечность, в истории становится созидание мира человека — мира его культуры и социальности. Но в отличие от наиболее близкого Б.П. Вышеславцеву Н.А. Бердяева, с которым его связывала многолетняя дружба и работа в журнале «Путь» (1925–1940), центральном издании русской религиозной мысли в эмиграции [5], или от С.Н. Булгакова, участником семинаров которого по культуре и аскетике в Париже он был, философ обратил свой поиск не только на вероучительную и богословскую стороны православного учения, но и за пределы догматически ограждаемой христианской теологии и философии. Чутко реагируя на интеллектуальную повестку европейской и русской культуры, внутренняя взаимосвязь которых понималась Вышеславцевым сквозь призму идеи общности христианского предания, русский философ попытался ответить на вопрос: что кроме догм и миссии церковного служения способно сделать христианство интеллектуально и культурно соразмерным драматическому опыту

человека современности с его сложнейшими духовными и экзистенциальными вопросами, испытаниями и соблазнами века, с которыми он сталкивается?

Эта своеобразная попытка адаптировать религиозную картину мира путем ее философского и культурологического опосредствования к новейшим достижениям мысли демонстрировала явное стремление Вышеславцева сохранить ее убедительность в первую очередь для самого себя. В своих культуркритических работах он предстает интеллектуалом, остро переживающим кризисные явления эпохи войн и революций, слома старого социального порядка. В эмиграции Вышеславцев выступает как участник дискуссий о кризисе культуры, болезненно оценивающий крушение исторической России, предъявляя свой травматический опыт моральной рефлексии в качестве критики современной культуры и общественной жизни [6, с. 104]. Наблюдаемая философом ситуация предоставляла ему социально-политические и духовно-культурные основания для анализа процесса дехристианизации в Европе и России, возникновения новых атеистических религий, политической мифологии коммунизма, массовизации общества индустриального типа, подвигая его на интеллектуальную борьбу за христианство, которое оказалось значительно ослабленным перед натиском современности и в сознании масс, культурно проигрывало неостановимым процессам обезбоживания во всех сферах жизни общества.

Не будет ошибкой утверждать, что позиция Вышеславцева осталась бы неизменной и в ситуации постмодерна — современной версии развития массового общества, мейнстримная идеология которого открыто деконструирует христианские религиозные ценности. В этом контексте процессы секуляризации и дехристианизации, с 1920-х гг. ставшие предметом анализа Вышеславцева, не перестают быть остро актуальной темой философской и богословской критики культуры конца XX — начала XXI века [7].

## КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ КУЛЬТУРФИЛОСОФСКОГО СИНТЕЗА

Следует отметить, что Б.П. Вышеславцев, как представитель русской академической культуры, был существенно ориентирован на Германию. Этот факт во многом объясняется влиянием немецкой идеалистической мысли на русскую философию, наследующую традиции метафизики В.С. Соловьева. В области философии культуры и религии русская мысль также переняла немецкий

способ конструирования спекулятивно-теистических систем, который в самой Германии к 1880-м гг. отчасти уже потерял свою актуальность [8, с. 172], но продолжал иметь влияние в русской философии. По преимуществу она является христологичной, определяется идеально-ценностной перспективой православной культуры [9]. В начале XX в. эта религиозно-философская топка не исчезает, напротив, она обретает новых талантливых разработчиков, отвечающих на вызовы времени, примером чего являются софиология о. Сергия Булгакова или имяславские искания о. Павла Флоренского.

Одним из таких философских искателей справедливо может быть назван Б.П. Вышеславцев. Особенности его концепции во многом связаны с инструментализацией психоаналитических открытий З. Фрейда и К.Г. Юнга [10, с. 59—61]. С Юнгом Вышеславцев знакомится в середине 1920-х гг. и становится ключевым интерпретатором среди авторов Серебряного века, последовательно осуществляющим рецепцию его психоаналитических идей. Известно, что в 1930-х гг. Вышеславцев вместе с Э.К. Метнером подготовил четырехтомное издание трудов К.Г. Юнга на русском языке и завершил его один после кончины Метнера в 1936 году. Признаваемый Вышеславцевым авторитет юнгианской концепции и ее влияние, заметное уже в его главном труде «Этика преображенного Эроса. Проблемы Закона и Благодати» (1931) [11], тем не менее не изменили главной христианской интуиции мыслителя: прочитывая христианскую догматику и богословское наследие в духе психоанализа, он конструирует свой оригинальный философский взгляд на природу человека и его творческую активность. С некоторым ограничением можно говорить, что психоанализ и патристика как концептуальные основания мысли Вышеславцева являются главными «силовыми» линиями его трудов — этических и культурфилософских, выстраивая сложный контрапункт идей в попытке синтезировать две традиции — восточно-христианского богословия и новейшей философской системы — психоанализа, буквально претендующей на переоткрытие человека, на новое понимание структуры его психики и жизненных проявлений [12, с. 255].

Новаторство Вышеславцева получило высокую оценку Н.О. Лосского, который в рецензии на книгу «Этика преображенного Эроса» пишет о его особом подходе, позволяющем «укротить» «страшные» открытия Фрейда, способные сгубить человека без подсказки о том, как справляться с низкими инстинктами [13, с. 90]. Эта оценка будет поддержана и позже рядом отечественных исследователей, подчеркивающих, что творчество Вышеславцева можно назвать ярким примером продуктивного диалога с психоаналитическими установками, например об этом пишут К.М. Антонов [10] и А.И. Жере-

бин [14]. Показательна и характеристика А.Л. Крон, указывающей на Вышеславцева как на автора самой христианской психоаналитической теории, который ближе всего из русских мыслителей подошел к тщательному осмыслению авторов-психоаналитиков [15, р. 189].

При анализе наследия Вышеславцева следует учитывать, что для его философского стиля, как и для ряда других отечественных мыслителей, характерен эссеизм, избегание (намеренное, как предполагает А.И. Алешин [16, с. 5]) систематизации и академизма, что порой затрудняет реконструкцию мысли Вышеславцева и концептуализацию его идей. Однако данное обстоятельство не критично для задачи выявления концептов, относящихся к психоаналитической школе и богословской традиции православной религиозности на уровне терминологического аппарата и мировоззренческих моделей. Как нам представляется, основная задача заключается, во-первых, в установлении демаркационных линий двух традиций, во-вторых, в способе их синтезирования, что позволит понять, в какой степени в философии культуры Вышеславцева психоанализ и богословие определяют друг друга, что выступает ядром его культурфилософской концепции, какие смысловые возможности дает их сближение, а также можем ли мы вообще говорить о доминирующей роли одной из традиций.

Отметим, что Вышеславцев активно разрабатывает топику психоанализа уже в 1920-е гг., читает в Риме доклад на тему «Русский национальный характер» [17], в идейном плане отталкиваясь от Фрейда, а в 1925 г. пишет статью «Религиозно-аскетическое значение невроза» [18], упоминая создателя психоанализа в ряду других авторов. Но настоящая интеллектуальная встреча православно ориентированной мысли Вышеславцева с психоанализом происходит в «Этике преображенного Эроса» [11] и в итоговом труде «Вечное в русской философии» [4]. Его проект становится одним из примеров того, как философско-религиозное мировоззрение находит свое выражение за пределами богословского тезауруса, инкорпорируя открытия современной мысли, хотя психоанализ и христианство во многом остаются идейными оппонентами.

Одно из первых серьезных противоречий возникает с трактовкой самого религиозного опыта в трудах отца-основателя психоанализа З. Фрейда «Тотем и табу» (1913) [19] и «Будущее одной иллюзии» (1927) [20]. В первой работе Фрейд применяет психоаналитический метод, моделируя феномен религиозного сознания первобытных племен, в каком-то веберовском смысле «расколдовывая» магическое сознание и демонстрируя отсутствие фундирующей его метафизики. Во второй — Фрейд неприкрыто критикует религию и религиозность, выдвигая свой главный тезис, что религиозные верования явля-

ются попыткой компенсировать страх перед силами природы, повторяя в отношениях с ней модель отношения с отцом — смешанные чувства страха и уважения. Вывод Фрейда, безусловно, враждебен христианству как опыту веры и религиозной традиции, поскольку он полагает, что наиболее зрелым решением для человека будет отказаться от религии вообще, отмечая при этом, что такое решение может привести и к негативным последствиям. В сознании современного европейца Фрейд, конечно, пошатнул авторитет религии, используя свой метод психоанализа для десакрализации традиции веры и церкви и профанируя христианские образы.

Юнг, признавая заслуги своего учителя, все же весьма критичен по отношению к радикальным идеям Фрейда. В работах Юнг оставляет для религии место как для действительно существующей психологической реальности. Однако и он склонен к выводам, которые создают затруднение для теологически корректного прочтения его трудов. В работе «Ответ Иову» (1952) Юнг выстраивает некое подобие теодицеи, которая разрешается введением в Троицу четвертой ипостаси, которая была бы источником зла, ибо человек сам по себе не может при своей слабости быть причиной столь великих злодеяний [21]. Однако такая теодицея полностью противоречит богословию отцов-каппадокийцев, лежащему в основе тринитарного догмата. Но есть и более основательные расхождения психоанализа с христианским богословием и учением о человеке. Например, учение о бессознательном при первом взгляде может перекликаться с темой страстей, которые действуют в человеке незаметно для его сознания. Но тот факт, что Фрейд предлагает этот психофизический уровень жизни человека раскрепостить и тем самым этически легитимировать, полностью противоречит новозаветному учению о необходимости не принимать наши пороки, но бороться с ними (Еф. 6:10–18).

Разрешение противоречий между христианством и идеями фрейдистской школы если и возможно, то в рамках религиозной философии, которая оставляет пространство свободы для размышления, не обремененного догматикой. По этому пути и направил свой поиск Вышеславцев. Философский характер построений позволял ему модернизировать имеющиеся системы представлений, включая новые идеи в религиозную картину мира, реинтерпретируя их без покушения на догматическое богословие и не упираясь в доктринальные тупики психоанализа. Такой опыт синтезирования в целом идет в русле исканий русской религиозной мысли, стремящейся преодолеть расколы, сохраняя «свет благодати» [22, с. 161]. Вышеславцев в своих работах активно интегрирует две традиции, расширяя содержание заимствуемых концептов. По выражению Балановского, этот «микст» философских

учений, «несмотря на кажущуюся несовместимость ингредиентов... оказался вполне целостным и гармоничным» [23, с. 3].

## ПРЕОБРАЖАЮЩИЙ ЭРОС И КУЛЬТУРА

Эрос, главное понятие религиозной философии Вышеславцева, сюжетно связывает его с представлениями Фрейда об эротике. Но эротика Фрейда слишком «тесна» и материалистична для Вышеславцева. С опорой на платоновское представление об эросе Вышеславцев расширяет представление об эротическом и эросе, возвышая его до уровня силы, которая одухотворяет. Осуществляя религиозную транскрипцию идеи Фрейда, Вышеславцев показывает ее как начало христианского мировоззрения: «Эрос есть жажда воплощения, преображения и воскресения, богочеловеческая жажда, жажда рождения Богочеловека» [11, с. 62–63].

Религиозно-философский лексикон Вышеславцева отсылает к богословию, по смыслу связывая эротическое с христианским образом любви. В строгом смысле Вышеславцев не нарушает святоотеческой традиции, поскольку святые отцы рассуждали о подобной силе эроса. Псевдо-Дионисий Ареопагит намеренно использует слово *ἔρως*, а не *ἀγάπη*, и настаивает на подобном употреблении. Он полагает, что люди стали бояться использовать слово «эрос» в отношении к Богу и понятию божественной любви напрасно, потому что церковные авторитеты и библейские источники нередко сами предпочитают это слово всем прочим [24, с. 327]. В этом контексте Вышеславцев выступает продолжателем и интерпретатором платоновской традиции, как и сам Псевдо-Дионисий Ареопагит. Для Ареопагита эрос является силой, возводящей к Богу, и вместе с тем силой, предшествующей осмыслению. Вышеславцев переплетает эту идею с мыслью об эросе как о дорассудочном начале. Если у Ареопагита эрос такая сила, которая из Бога исходит и к Нему возвращается, то у Вышеславцева эрос взаимодействует с образами подсознательного, которые сообщены Богом, и затем, будучи «извлеченными» эросом, указывают на самого Бога, таким образом также возвращаясь к Нему. С опорой на труды прп. Максима Исповедника Вышеславцев трактует главный идеал добродетели — любовь. Движимой любовью, человек выбирает добродетель и вместе с тем жизнь в Боге. У Вышеславцева эрос наделяется схожими свойствами: с одной стороны, он направляет нас к Богу, с другой — является способностью, что двигает нас к Нему путем действия образов подсознания и воображения.

Но при сравнении обнаруживаются и различия. У прп. Максима Исповедника началом выступает знание, нечто из области рассудочного, которое становится истинным в тот момент, когда трактуется через призму добродетели [25]. У Вышеславцева началом выступает подсознание, которое он подчеркнуто противопоставляет рассудку. Оно способно к сублимации тогда, когда направляется эросом, который указывает на образ Божий. При общем сходстве моделей, которая открывается в системах прп. Максима Исповедника и Вышеславцева, они исходят из противоположных посылок, существенным образом нивелируя их подобность. Это обстоятельство заставляет поставить вопрос о том, обосновано ли при таком подходе обращение Вышеславцева к трудам прп. Максима Исповедника в полной мере? И здесь, на наш взгляд, важен, скорее, не сам ответ, а фиксация интенции Вышеславцева — его горячее и непреодолимое желание найти выход из кризиса христианства и массового безверия, постигших его эпоху, обратившись к наследию святых отцов.

## ХРИСТИАНСКИЙ ДОГМАТ И ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ

Работа с бессознательным, в котором, по мысли Фрейда, кроется причина болезненных невротических состояний, стала основой его терапии, послужив теоретическим ядром концепции психоанализа. В отличие от Фрейда, у Юнга и Вышеславцева содержащееся в бессознательном (как коллективном, так и личном) само по себе имеет ценность. Оба автора сходятся в том, что с бессознательным надо вступить в диалог, а инстинкты и интуиции обладают не только негативными, но и позитивными характеристиками. Это стало основой расхождения Юнга и Вышеславцева с фрейдистской трактовкой религии, со стремлением Фрейда стереть следы религиозного в жизни человека. Для Юнга и Вышеславцева это фактически означало устранить творческое начало в человеке. Показательно, что Вышеславцев видит в этом одну из причин возникновения тоталитаризма и диктатуры, поскольку в религиозности и культурном творчестве человек реализует свою свободу.

Вопрос свободы Вышеславцев решает как этический, противопоставляя ветхозаветное законничество и христианские истины, обращаясь к словам апостола Павла: «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:16–18). Закон он видит «покрывалом на сердце» — своеобразной улавливающей сеть правил и ограничений, ме-

шающих истинному общению человека с Богом, и для снятия которой необходимо явление Иисуса Христа. Во многом нетерпимость к догматизму и попытка разрешения противоречий не теологическими методами, а философскими определяет трактовку Вышеславцева. Такой подход не является чем-то совершенно новым — он характерен для русской религиозной философии, которая мыслит себя призванной в современную эпоху освободить и заново утвердить истину христианства, сделать ее живым духовно-культурным опытом человека [22, с. 164].

Вышеславцев видит проблему закона в том, что он «достигает прямо противоположного тому, к чему он стремится: обещает оправдание, а дает осуждение» [11, с. 48], карает, но не избавляет человека от греха. Один из первых христианских богословов мученик Иустин Философ обвиняет ветхозаветный закон в лице собеседника, Трифона-иудея, в том же: следование букве закона привело к худшему, что могло быть совершено человечеством — распятию Иисуса Христа [26, с. 304–305]. Также и св. Иоанн Златоуст пишет, что задача не в законническом наказании, а в том, как бы человека «отвести от греха» [27, с. 747–749].

Но почему, если сознание различает добро и зло, человек по необъяснимой причине часто избирает зло? Вышеславцев считает, что уже в словах апостола Павла (Рим. 7:15) есть указание на бессознательное, которое он зовет плотью. В этом случае плоть — это слово не о теле, как принято считать, а обозначение психической категории. И если это нечто, лежащее вне сознательного, следовательно, это подсознательное. Вышеславцев считает, что ап. Павел указывает нам на то, что позже Фрейд откроет как бессознательное. Справедливо предположить, что Вышеславцев переосмысливает тему греха и спасения таким образом, что она оказывается в зоне не догматики, а психологии [22, с. 171]. Однако Вышеславцев в этом пункте останавливается. Хотя он и находит важную корреляцию между новозаветной этикой и психоаналитическими открытиями, тем не менее он выполняет здесь роль скорее интерпретатора в духе «высокого дилетантизма», который обнаружил совпадения, реактуализирующие проблему и указывающие на новозаветные тексты как на вечные истины, что, впрочем, и так находит подтверждение в продолжающейся духовной жизни церкви. Более радикальный шаг будет совершен уже немецким философом О. Древерманом, в работе «Структуры зла» он не только усматривает совпадения, но, инструментализируя психоаналитический метод, сводит грех к человеческому страху, преодолеть который может любовь к Богу [28, р. 556–557].

## СУБЛИМАЦИЯ КАК ТВОРЧЕСТВО ЖИЗНИ

Тема сублимации в творчестве Вышеславцева играет одну из главных ролей, определяя в построениях философа условие существования человека, его творчества и культуры. Как и с эротическим началом понимание сублимации Фрейдом для Вышеславцева оказывается слишком узким. Вышеславцев идет по пути неоплатонического синтеза, включая в этот процесс ключевые идеи Фрейда и Юнга, производя при этом переконмутацию их смысла в христианском ключе. Для Фрейда сублимация — это движение в одной плоскости, без качественной перемены, в то время как сублимация в понятиях Вышеславцева имеет ярко выраженный вертикальный вектор и трансцендентную направленность к Абсолюту. Как можно понять мысль Вышеславцева, сила христианства заключена в том, что оно видит и указывает на высшую ценность, предел действия эроса, а вместе с тем и предел процесса сублимации, будучи способна из хаоса подсознания создать космос христианской любви.

Термин «сублимация» становится артикулированной идеей, которая, по мнению Вышеславцева, «просвечивала» уже у святых отцов. В доказательство философ говорит о том, что идея сублимации видится ему в указании на существование разных уровней (например, в ангелологии), но при этом присутствие эроса на каждом из них как силы движущей и связывающей, а главное — силы, позволяющей худших обращать к лучшему, двигаться в направлении к Богу, к которому указывает эрос, а значит сублимировать. Сублимация, по Вышеславцеву, подразумевает наличие многоуровневой системы, где на самой вершине находится Бог, и каждая ступень преодолевается нами путем преобразования более низшего в высшее. По Максиму Исповеднику, любовь, божественная, или ангельская, интеллектуальная (*intelligentis*), или чувственная (*sentientis*), либо же естественная (*naturalem*) — вся она движет нас от низшего к высшему, «упорядочивает» нас [29]. И в этом интерпретации прп. Максима и Вышеславцева обнаруживают глубинное сходство — восхождение к Богу происходит путем преобразования худшего в лучшее силой любви.

Таким образом, сублимация, заимствованная из тезауруса Фрейда, которая прежде была сублимацией на уровне перенаправления сексуальной энергии на созидание, в интерпретации Вышеславцева с опорой на патристику становится путем восхождения к Царству Божию от низшего к высшему. Тем самым в философии Вышеславцева сублимация наделяется метафизическими характеристиками. А.И. Жеребин не без иронии замечает, что книга

Вышеславцева «сама сублимирует фрейдистскую концепцию сублимации», реализуя «самый принцип преобразования низшего в высшее» [14, с. 119]. Связь между психоаналитической сублимацией и идеей восхождения к Богу как путем спасения в святоотеческом богословии является, пожалуй, самой устойчивой из тех, что развивает Вышеславцев. Однако здесь чувствуется явный уклон в сторону христианских текстов: после того как эротическое в фрейдовском значении стирается, сублимация теряет свою психоаналитическую специфику и становится удобным и философски пластичным термином, который философ примеряет на святоотеческую мысль, едва ли меняя или существенным образом перетолковывая их суть в свете новых теорий. Здесь вновь становится заметен его энтузиазм, воодушевленная спешка, когда в череде совпадений он видит устоявшееся правило и готов пренебречь точностью изначальных положений, искажение которых на самом деле критично.

## ВООБРАЖЕНИЕ И АКСИОЛОГИЯ ТВОРЧЕСТВА

Вышеславцев выделяет то начало, что дает человеку способность усмотреть конечный образ, к которому сублимацию направляет эрос. Этой силой является воображение. Здесь происходит в построениях Вышеславцева переход от фрейдистских идей к юнгианским. За основу концепции воображения русский философ берет идею активного воображения Юнга. Воображение прочно связано с эросом, являясь составляющей его силы. Главная и исключительная способность воображения — проникать в бессознательное: через воображение эрос способен работать с его образами. Тема преобразования приводит его к обсуждению искусства и творчества. Эрос направлен, согласно Вышеславцеву, не только к тому, что благо, что добродетельно, но и к тому, что прекрасно: в творчестве через сублимацию низшее бессознательное совершает рывок к преобразению жизни. Искусство и творчество — это воплощение любимого образа или прекрасного образа, к которому нас направляет эрос. Любить можно лишь тот образ, которым «можно любоваться», при этом навязать что-либо эросу, «предписать извне» невозможно.

В антропологической модели Вышеславцева воображение по отношению к подсознанию оказывается надрассудочным. Воображение часто рассматривается как нечто обманчивое, иллюзорное. Вышеславцев спешит отбросить эту отрицательную ассоциацию. Он говорит, что нам следует признать, что правда воображения не совпадает с правдой рассудка, но от этого не становится менее правдой, у него «не возникает вопроса о соответствии эмпи-

рической реальности, ибо творческое воображение сознательно ищет иной реальности» [11, с. 82]. Воображение открывает возможность сублимации как акта, а подлинность сублимации, ее результат в свою очередь утверждает подлинность воображения. Вопрос в том, что становится критерием подлинности. Если в случае рассудка таким критерием выступает совпадение с действительностью, то в случае воображения критерием будет степень совпадения с ценностью, к которой направляет сублимация. И именно в этом пункте Вышеславцев расходится с Юнгом, для которого религиозное творчество существует только как один из видов творчества. Вышеславцев же настаивает на *аксиологической доминанте* религиозного творчества, ставя его на вершину ценностной иерархии, которая закрепляется и охраняется своеобразной культурной догматикой. Этот тезис, по существу, оформляет его философию культуры и направленность критики процессов секуляризации, в результате которых происходит профанирование традиции святости и в конечном итоге разрушение духовной целостности человека и его культуры. Данный факт подтверждается тем, что венчает культурную иерархию творчества Вышеславцева икона, представляющая для автора «Этики преображенного Эроса» творческое взаимодействие человека и Бога. В философском и культурологическом отношении здесь особенно ценен подход Вышеславцева к воображению: образ действия Бога в воображении описан через антиномии, которые являются ключом к пониманию сакральной и эстетической стороны иконы как духовного явления и артефакта культуры.

Подводя итог, подчеркнем, что культуркритическая позиция Вышеславцева инспирирована его неприятием социальных и духовных процессов современной культуры, в основе которых лежит интеллектуальная дискредитация и профанирование смыслов жизни человека, имеющих сакральное значение, выраженных на индивидуальном уровне религиозным опытом, на культурно-историческом и общественном — церковной традицией и высокими практиками христианской культуры — философией, теологией, искусством.

В поиске интеллектуального ответа на главный, по мнению мыслителя, вопрос современности — вопрос о духовных основаниях культурного бытия человека, Вышеславцев осуществляет попытку модернизации религиозно-философского дискурса о культуре в форме оригинальной критики актуальной культуры, пытаясь осовременить понятийный тезаурус христианского богословия с помощью концептов и идей психоаналитической школы, наиболее ярко, с его точки зрения, говорящей о человеке как психической (Фрейд) и духовной (Юнг) целостности. Культурфилософский проект Б.П. Вышеславцева становится примером того, как приме-

нение психианалитических теорий позволяет православию говорить на языке эпохи. В то же время русский мыслитель предлагает свое решение как бы вторичной христианизации новейшей философии, представленной психианализом, который, в свою очередь, является продуктом научно-философского мышления Европы, прошедшей длительный путь секуляризации.

По Вышеславцеву, современное ему общество находится в кризисе, чувствует себя потерянным и заброшенным. Задача философа — вывести его из кризиса, заговорить с человеком на современном ему языке, находясь под духовными знаменами христианства. Однако такой подход в части опоры на психианализ содержит противоречия. Вряд ли психианализ, не отказавшись от базовых положений, сможет найти цель человека в абсолюте, но сама попытка подобного диалогического обмена философски оказывается плодотворной. Поиск Вышеславцева обозначает характерную русско-европейскую интеллектуальную традицию, в рамках которой авторы пытаются найти баланс философии и теологии, сверяясь со Св. Писанием и преданием Церкви, при этом позволяя себе большую свободу мысли.

Этот баланс не всегда удается соблюдать Вышеславцеву, который по определению не может привести к синтезу богословие и психианализ и вынужден приходить к компромиссному решению, не отвечающему, однако, полностью на запрос ни того ни другого. Опуская в своих рассуждениях принципиально важные для теологии аспекты, связанные с религиозным праксисом и жизнью церкви, он в то же время делает христианское вероучение основанием своей философско-культурологической концепции, антропологии и этики — *программой преобразующего культуру* духовного творчества человека.

Культуркритическая и философская работа, проведенная Б.П. Вышеславцевым, делает его труды симптоматичными и весьма точно описывающими состояние эпохи, в которой есть латентная религиозность, но нет доверия к религиозным традициям и институтам, что порождает у христиански мыслящих интеллектуалов мировоззренческий поиск и жажду духовного возрождения культуры, что со всей силой творческого дарования было продемонстрировано русским философам.

#### Список источников

1. Жукова О.А. Творчество и религиозность в русской культуре. Философские исследования. Москва : Со-гласие, 2022. 594 с.
2. Антонов К.М. Вечное и новое в интерпретации христианства в русской религиозной мысли: к постановке проблемы // Бог в русской мысли, культуре, истории : материалы Ежегодной междисциплинарной научной конференции Общецерковной аспиран-
- туры и докторантуры им. св. равноапостольных Кирилла и Мефодия «Церковь и время». Москва : ОЦАД им. св. равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2024. С. 61–72.
3. Кондратьев В.Ю. Антропологическая концепция Б.П. Вышеславцева: попытка синтеза философии, религии и науки // Современные научные исследования и инновации. 2016. № 11. URL: <https://web.snauka.ru/issues/2016/11/74272> (дата обращения: 12.12.2024).
4. Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии. Париж : YMCA Press, 1955. 296 с.
5. Паракневич Е.В. Аксиосфера журнала «Путь»: культурные ценности русской эмиграции // Теория и практика общественного развития. 2013. № 7. С. 150–152.
6. Регульская Д.А. Б.П. Вышеславцев как критик индустриальной культуры: в поисках нового общественного и антропологического идеала // История философии. 2022. Т. 27, № 1. С. 96–107. DOI: 10.21146/2074-5869-2022-27-1-96-107.
7. Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии / пер. В.Е. Витковский. Москва : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 112 с.
8. Золотухин В.В. Забытая страница немецкого идеализма: философская теология Иммануила Германа Фихте // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 171–178.
9. Жукова О.А. Религиозная интерпретация свободы в русской философии культуры и политики // Культура культуры. 2016. № 3 (11). URL: <http://cult-cult.ru/religious-interpretation-of-freedom-in-russian-philosophy-of-culture-and-politic/> (дата обращения: 12.12.2024).
10. Антонов К.М. Рецепция классического психианализа в русской религиозной мысли и современные психианалитические теории религии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I : Богословие. Философия. 2014. № 5 (55). С. 47–67.
11. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса : проблемы Закона и Благодати. Париж : YMCA Press, 1931. 273 с.
12. Дронов М., прот. Православная аскетика и психианализ // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного писания в России. 1998. № 2 (16). С. 248–275.
13. Лосский Н.О. Вышеславцев. Этика преображенного Эроса // Новый Град. 1932. № 3. С. 89–91.
14. Жеребин А.И. Второй транс. К истории русского юнгианства // Вопросы философии. 2017. № 10. С. 111–122.
15. Crone A.L. Eros and Creativity in Russian Religious Renewal : the Philosophers and the Freudians. Boston : Leiden, 2010. 264 p.
16. Алешин А.И. От редактора // Борис Петрович Вышеславцев / под ред. А.И. Алешина. Москва : РОССПЭН, 2013. С. 5–8.



17. Вышеславцев Б.П. Русский национальный характер // Вопросы философии. 1995. № 6. С. 112–114.
18. Вышеславцев Б.П. Религиозно-аскетическое значение невроза // Путь. 1926. № 5. С. 128–130.
19. Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. Москва ; Петроград : Государственное издательство, [19--?]. 171 с.
20. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 126–161.
21. Юнг К.Г. Ответ Иову / пер. А.В. Гараджа. Москва : Канон+, 2014. 352 с.
22. Дынин Б.С. Между апостолом и врачом // Борис Петрович Вышеславцев / под ред. А.И. Алешина. Москва : РОССПЭН, 2013. С. 159–199.
23. 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.
24. Дионисий Ареопagit (Псевдо), свщмч. О божественных именах // Дионисий Ареопagit. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. Санкт-Петербург : Алтейя, 2002. С. 207–567.
25. Aquino F.D. Maximus the Confessor // The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology / ed. by W.J. Abraham, F.D. Aquino. Oxford : Oxford University Press, 2017, P. 369–381. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199662241.013.18.
26. Иустин Философ, мч. Разговор с Трифоном Иудеем // Памятники древней христианской письменности в русском переводе : т. 1–7. Москва : Типография Каткова и Ко., 1862. Т. 3. С. 141–378.
27. Иоанн Златоуст, свят. Против иудеев // Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе : т. 1–12. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургская духовная академия, 1898. Т. 1, кн. 2. С. 635–749.
28. Drewermann E. Strukturen des Bösen : Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer/psychoanalytischer/philosophischer : 3 Bde. Paderborn ; München ; Wien ; Zürich : Ferdinand Schöningh, 1988. Bd. 2 : Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht. 680 p.
29. Maximi Confessoris S.P.N. Capita theologica et oeconomica. Cent V // Patrologia Graeca. Paris : J.P. Migne's Imprimerie Catholique, 1863. Vol. 90. P. 1383–1387.

---

---

## Psychoanalysis and Christian Spirituality: The Crisis of Religiosity in the Cultural Criticism of Boris Vysheslavtsev

**Olga A. Zhukova <sup>a</sup>, Diana A. Davletshina <sup>b</sup>**

National Research University Higher School of Economics (HSE),

11 Pokrovsky Blvd., Moscow, 109028, Russia

<sup>a</sup> ORCID 0000-0002-0152-926X; SPIN 5531-0870; logoscultura@yandex.ru

<sup>b</sup> ORCID 0000-0003-2988-9504; SPIN 4291-9020; dana.davletshina@yandex.ru

**Abstract.** *The article puts forward the thesis about the need to actualize the heritage of Russian religious thought in the modern intellectual culture of Russia. The question of reinterpretation of philosophical projects of the Silver Age in cultural and philosophical discourse on secularism and post-secularism and axiological structure of culture is raised. The article considers the specifics of B.P. Vysheslavtsev's cultural-critical approach formulated by the Russian thinker in the process of comprehending the results of secularization in Russia and Europe contemporary to him, within the framework of which he problematized the themes of the crisis of religious consciousness and the spiritual integrity of human existence. Central attention is paid to the philosopher's attempt to integrate the ideas and concepts of psychoanalysis into his*

*religious-philosophical concept of culture, based on the traditions of Eastern Christian theology and Russian religious metaphysics. The originality of the concept presented by Vysheslavtsev is revealed in comparison with other, contemporary projects of synthesizing Russian religious thought with philosophical currents of late modernity. The subject of the study is the basic concepts that Vysheslavtsev borrows from the works of S. Freud and C.G. Jung, as well as the sacred theological texts that Vysheslavtsev singled out as the most appropriate initial bases for integrating the provisions of the psychoanalytical school into Orthodox-coloured philosophy of culture and ethics. It is concluded that the attempt to find a way of synthesis and dialogue between concepts that are ideologically opposing in many of their provisions is philosophically and culturologically significant, although it does not achieve the desired goal of transforming psychoanalysis with faith in a transcendent God. The main result is the search for interaction and the possibility of an exchange of ideas between modern philosophy and theology as an endeavor to renew the language of intellectual communication in revealing the truth of Christianity and its revival in the spiritual experience of man in modern culture.*

**Key words:** Russian thought, philosophy of culture, crisis of religion, psychoanalysis, theology, sublimation, creativity, religious culture, philosophical anthropology.

**Citation:** Zhukova O.A., Davletshina D.A. Psychoanalysis and Christian Spirituality: The Crisis of Religiosity

in the Cultural Criticism of Boris Vysheslavtsev, *Observatory of Culture*, 2025, vol. 22, no. 1, pp. 4–14. DOI: 10.25281/2072-3156-2025-22-1-4-14.

**Acknowledgements.** The article was prepared within the framework of the Fundamental Research Programme of the National Research University Higher School of Economics (HSE).

## References

1. Zhukova O.A. *Tvorchestvo i religioznost' v russkoi kul'ture. Filosofskie issledovaniya* [Creativity and Religiosity in Russian Culture. Philosophical Research]. Moscow, Soglasie Publ., 2022, 594 p.
2. Antonov K.M. Eternal and New in the Interpretation of Christianity in Russian Religious Thought: Problem Statement, *Bog v russkoi mysli, kul'ture, istorii: materialy Ezhegodnoi mezhdistsiplinarnoi nauchnoi konferentsii Obshchetserkovnoi aspirantury i doktorantury im. sv. ravnoapostol'nykh Kirilla i Mefodiya "Tserkov' i vremya"* [The Lord in Russian Thought, Culture, and History: Proceedings of the Annual Interdisciplinary Scientific Conference of the St. Cyril and Methodius All-Church Postgraduate School and Doctoral School "Church and Time"]. Moscow, OTSAD im. Sv. Ravnoapostol'nykh Kirilla i Mefodiya Publ., 2024, pp. 61–72 (in Russ.).
3. Kondratyev V.Yu. The Anthropological Concept B.P. Vysheslavtsev: The Attempted Synthesis of Philosophy, Religion and Science, *Sovremennye nauchnye issledovaniya i innovatsii* [Modern Scientific Researches and Innovations], 2016, no. 11. Available at: <https://web.snauka.ru/issues/2016/11/74272> (accessed 12.12.2024) (in Russ.).
4. Vysheslavtsev B.P. *Vechnoe v russkoi filosofii* [Eternal in Russian Philosophy]. Paris, YMCA Press Publ., 1955, 296 p.
5. Parakhnevich E.V. Axiological Sphere of the Journal 'Put': Cultural Values of the Russian Emigrants, *Teoriya i praktika obshchestvennogo razvitiya* [Theory and Practice of Social Development], 2013, no. 7, pp. 150–152 (in Russ.).
6. Regul'skaya D.A. Boris Vysheslavtsev as a Critic of Industrial Culture: in Search of a New Social and Anthropological Ideal, *Istoriya filosofii* [History of Philosophy], 2022, vol. 27, no. 1, pp. 96–107. DOI: 10.21146/2074-5869-2022-27-1-96-107 (in Russ.).
7. Habermas J., Ratzinger J. (Benedict XVI). *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. Moscow, Bibleisko-Bogoslovskii Institut Sv. Apostola Andriya Publ., 2006, 112 p. (in Russ.).
8. Zolotukhin V.V. Immanuel Hermann Fichte's Philosophical Theology as a Forgotten Page of the German Idealism, *Voprosy Filosofii*, 2015, no. 6, pp. 171–178 (in Russ.).
9. Zhukova O.A. Religious Interpretation of Freedom in Russian Philosophy of Culture and Politics, *Kul'tura kul'tury* [Culture of Culture], 2016, no. 3 (11). Available at: <http://cult-cult.ru/religious-interpretation-of-freedom-in-russian-philosophy-of-culture-and-politic/> (accessed 12.12.2024) (in Russ.).
10. Antonov K.M. The Reception of Classical Psychoanalysis in the Russian Religious Thought and the Modern Psychoanalytic Theories of Religion, *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo humanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya* [St. Tikhon's University Review. Theology. Philosophy], 2014, no. 5 (55), pp. 47–67 (in Russ.).
11. Vysheslavtsev B.P. *Ehtika preobrazhennogo ehrosa: problema zakona i blagodat* [The Ethics of Transformed Eros: Problems of Law and Grace]. Paris, YMCA Press Publ., 1931, 273 p.
12. Dronov M., archpriest. Orthodox Asceticism and Psychoanalysis, *Al'fa i Omega. Uchenye zapiski Obshchestva dlya rasprostraneniya Svyashchennogo pisaniiya v Rossii* [Alpha and Omega. Scholarly Notes of the Society for the Dissemination of the Holy Scriptures in Russia.], 1998, no. 2 (16), pp. 248–275 (in Russ.).
13. Lossky N.O. Vysheslavtsev. The Ethics of Transformed Eros, *Novyi Grad*, 1932, no. 3, pp. 89–91 (in Russ.).
14. Zherebin A.I. Second Trance. To the History of Jungianism in Russia, *Voprosy Filosofii*, 2017, no. 10, pp. 111–122 (in Russ.).
15. Crone A.L. *Eros and Creativity in Russian Religious Renewal: The Philosophers and the Freudians*. Boston, Leiden Publ., 2010, 264 p.
16. Aleshin A.I. From the Editor, *Boris Petrovich Vysheslavtsev*. Moscow, ROSSPEHN Publ., 2013, pp. 5–8 (in Russ.).
17. Vysheslavtsev B.P. Russian National Character, *Voprosy Filosofii*, 1995, no. 6, pp. 112–114.
18. Vysheslavtsev B.P. Religious and Ascetic Meaning of Neurosis, *Put'*, 1926, no. 5, pp. 128–130 (in Russ.).
19. Freud S. *Totem and Taboo: Resemblances Between the Mental Lives of Savages and Neurotics*. Moscow, Petrograd, Gosudarstvennoe Izdatel'stvo, 171 p. (in Russ.).
20. Freud S. The Future of an Illusion, *Voprosy Filosofii*, 1988, no. 8, pp. 126–161 (in Russ.).
21. Jung C.G. *Answer to Job*. Moscow, Kanon+ Publ., 2014, 352 p. (in Russ.).
22. Dynin B.S. Between an Apostle and a Doctor, *Boris Petrovich Vysheslavtsev*. Moscow, ROSSPEHN Publ., 2013, pp. 159–199 (in Russ.).
23. Balanovsky V.V. The Role of Mass Psychology of B.P. Vysheslavtsev in Development of Analytical Psychology, *Filosofskaya mysl'* [Philosophical Thought], 2020, no. 5, pp. 1–13. DOI: 10.25136/2409-8728.2020.5.32780 (in Russ.).
24. Dionysius the Areopagite (Pseudo). On the Divine Names, *Dionisii Areopagit. Sochineniya. Maksim Ispovednik. Tolkovaniya* [Dionysius the Areopagite. Works. Maximus the Confessor. Interpretations]. St. Petersburg, Alteiya Publ., 2002, pp. 207–567 (in Russ.).
25. Aquino F.D. Maximus the Confessor, *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology*. Oxford, Oxford University Press Publ., 2017, pp. 369–381. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199662241.013.18.
26. Justin Martyr. The Dialogue with Trypho, *Pamyatniki drevnei khristianskoi pis'mennosti v russkom pere-*

- vode: t. 1–7 [Monuments of Ancient Christian Literature in Russian Translation: volumes 1–7]. Moscow, Tipografiya Katkova i Ko. Publ., 1862, vol. 3, pp. 141–378 (in Russ.).
27. John Chrysostom. Against the Jews, *Tvoreniya svyatogo ottsa nashego Ioanna Zlatousto, arkhiepiskopa Konstantinopol'skogo, v russkom perevode: t. 1–12* [The Works of Our Holy Father John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, in Russian Translation: volumes 1–12]. St. Petersburg, Sankt-Peterburgskaya Dukhovnaya Akademiya Publ., 1898, vol. 1, book 2, pp. 635–749 (in Russ.).
28. Drewermann E. *Strukturen des Bösen: Die Jahwistische Urgeschichte in Exegetischer/Psychoanalytischer/Philosophischer: 3 Bde.* Paderborn, München, Wien, Zürich, Ferdinand Schöningh Publ., 1988, vol. 2: Die Jahwistische Urgeschichte in Psychoanalytischer Sicht, 680 p.
29. Maximi Confessoris S.P.N. *Capita Theologica et Oeconomica. Cent V, Patrologia Graeca.* Paris, J.P. Migne's Imprimerie Catholique Publ., 1863, vol. 90, pp. 1383–1387.
- 
- 

## НОВИНКА



**Боевая слава Донбасса** / Российская государственная библиотека ; Донецкая республиканская универсальная научная библиотека имени Н.К. Крупской ; под общей редакцией В.Г. Юшковец. Москва : Пашков дом, 2024. 141, [2] с. : ил.

Издание посвящено героическим защитникам Донбасса, увековечивает боевой подвиг земляков, отстоявших свободу в годы Великой Отечественной войны и освещает боевой путь участников специальной военной операции.

Книга составлена на основе документальных источников из фонда отдела краеведения Донецкой республиканской универсальной научной библиотеки имени Н.К. Крупской и автобиографических материалов, предоставленных донбассовцами – участниками боевых действий в Донбассе (2014–2022) и специальной военной операции (2022–2024).

Биографические статьи, представленные в издании, не являются исчерпывающими, но дают возможность читателям составить представление о воинах, вставших на защиту Родины перед лицом вооруженной угрозы.

### **Подробная информация:**

Российская государственная библиотека,

Издательство «Пашков дом»

119019, Москва, ул. Воздвиженка, д. 3/5

Тел.: +7 (495) 695-59-53, +7 (499) 557-04-70, доб. 26-46

E-mail: [Pashkov\\_Dom@rsl.ru](mailto:Pashkov_Dom@rsl.ru), [sale.pashkov\\_dom@rsl.ru](mailto:sale.pashkov_dom@rsl.ru)

Сайт: [www.rsl.ru/pashkovdom](http://www.rsl.ru/pashkovdom)