

**ТАЄМНА ЦЕРКВА:  
ПЕРЕДАЧА ХАРИЗМАТИЧНОГО АВТОРИТЕТУ  
(глава з книги "Культ Юнга: Витоки  
харизматичного руху" – зі скороченнями)<sup>1</sup>**



**РИЧАРД НОЛЛ**, д-р філософії

**NOLL RICHARD**,  
Ph.D. in Philosophy

**Від перекладача**



Читачеві пропонується витяг з інтелектуального бестселлера відомого американського дослідника Ричарда Нолла "Культ Юнга: Витоки харизматичного руху" (книга вийшла 1994 р. у видавництві Принстонського університету). У центрі уваги автора – постать відомого швейцарського вченого, засновника так званої "аналітичної психології" Карла Густава Юнга (1875–1961). Як блискуче демонструє д-р Нолл (як і у своїй пізнішій і ще більш полемічній праці "Арійський Христос"<sup>2</sup>), діяльність Юнга є прикладом трансформації вузькоцехових психолого-психіатричних досліджень у масштабне соціально-культурне явище, що відіграє значну роль у житті західного соціуму вже майже півстоліття. Аналогічні процеси мають місце й в Україні. Після зняття сумнозвісних радянських цензурних бар'єрів, на території колишнього СРСР розпочався справжній юнґіанський бум: з початку 90-х вийшло понад сто (!) книг самого Юнга та його послідовників (переважно російською мовою; загальним тиражем 300–500 тис. примірників), теорії Юнга з великою пошаною згадуються у багатьох підручниках і монографіях з психології, соціології, культурології та філософії, про них пишуть у наукових і популярних журналах, їх дискутують у теле- та радіопрограмах. Майже стовідсотково всі ці маніфестації постаті К.Г.Юнга та його теорій на нашій соціальній та культурній арені мають схвальний, щоб не сказати, апологетичний характер. В чому причина цього масового і досить тривалого захоплення? У геніальності юнґівських ідей або, навпаки, в їх "банальності"? Чи, скажімо, в тому, що з часом заборонений плід стає солодшим? А може, діють якісь більш складні соціальні механізми? У фрагменті з книги Р. Нолла містяться цікаві думки з цього приводу, які мають неабияку актуальність, з точки зору ситуації, що існує сьогодні в українській науці й у суспільстві в цілому.

Вадим Менжулін

У даній главі ми дещо відійдемо від юнгівських теорій стосовно історії, а замість цього спробуємо висвітлити соціологічний аналіз юнгізма як певної культурної сили. Цей аналіз може розглядатися як перший крок на шляху до розуміння, яким чином використовуються теорії Юнга – цитуючи Данцигера – “заради та стосовно людей зі специфічними інтересами та преференціями.” Такий аналіз надзвичайно важливий для розуміння довготривалого збереження юнгівської популярності у нашій культурі – за умов відсутності будь-якого узгодженого інституціонального процесу увіковічення його імені серед постатей наукових та академічних спільнот. В історії психіатрії та психології, в історії науки в цілому юнгізм виступає як унікальний феномен. Наприклад, для юнгізма буде важко знайти якісь по-справжньому порівняні паралелі у важливому компаративному історичному та структурному дослідженні “науково-дослідницьких шкіл”, опублікованому Gerald Gieson у журналі “Історія науки” минулого десятиліття. Максимально наближену аналогію знайдемо хіба що у твердженні про те, що найбільш успішні з цих шкіл мали “харизматичних лідерів”, високий рівень “соціальної згуртованості” та “відданості з боку учнів”<sup>3</sup>.

У своєму посмертно опублікованому шедеврї 1922 р. “Економіка та суспільство” Макс Вебер доповнює власну концепцію лідерства у харизматичних групах шляхом виділення двох специфічних соціологічних процесів<sup>4</sup>. Ці процеси чітко простежуються й в еволюції юнгівського культу, що, в свою чергу, спонукає до думки, наскільки зручно було б розглядати даний феномен як специфічний релігійний рух XX ст., розбудований за тими ж самими принципами, що й інші рухи, які аналізуються Вебером у його “Соціології релігії”.

Згідно з Вебером, першим процесом є встановлення харизматичного авторитету. Йдеться про період, що відзначається правлінням (нерідко деспотичним), яке здійснюється самим харизматичним лідером та членами його “найближчого кола”, тобто тими, над ким його німб сяє безпосередньо. Члени цього внутрішнього кола сприймаються представниками більш низької страти відповідного руху як такі, котрі володіють часткою “божественного” сяйва лідера. Це також період первісного натхнення та найбільших сподівань, що взагалі характерно для новостворених рухів такого типу. Подібні сподівання приваблюють аутсайдерів, які шукають аналогічного досвіду оновлення або переходу до нового життя – будь то у духовному, емоційному або в інтелектуальному плані.

Друга фаза характеризується процесом, який Вебер назвав “рутинизацією харизми”. Вебер був у захваті від того, яким чином ті самі первісні спалахи радісного передчуття звільнення та сподівань на врятування, які харизматичному індивідові вдається пробудити у серцях інших, пізніше неминуче призводять до раціоналізації або рутинизації структури авторитету та всієї інтелектуальної системи в межах культу. Харизматичний імпульс підлягає бюрократизації, діонісічна спонтанність замінюється аполонічною регламентацією. Процес рутинизації змушує залежність від безпосереднього авторитету харизматичного лідера. Незважаючи на те, що зерна даного процесу майже завжди наявні ще тоді, коли вплив харизматичного лідера перебуває у зеніті, як правило, рутинизація по-справжньому набуває сили під час втрати лідером дієздатності (через хворобу, вік або смерть). Пізніше, коли лідерська харизма передається новому обранцеві (ця передача відбувається скоріше

інституціональним, аніж надприродним шляхом), причетність до божественного образу харизматичного лідера стає основним засобом для досягнення матеріального та економічного благополуччя.

Як відзначає Вебер:

“За своїм характером харизматичний авторитет, якщо брати його у чистому вигляді, принципово відрізняється від повсякденних рутинних структур. Соціальні стосунки мають чіткий особистісний характер, вони ґрунтуються на силі і дієздатності харизматичних особистісних якостей. Якщо харизматичному авторитетові судилося не залишитися виключно перехідним явищем, а, навпаки, набути вигляду перманентної системи стосунків, що передбачає наявність стабільної групи учнів або групи послідовників, або партійної організації, або політичної чи ієрархічної організації будь-якого іншого типу, йому треба радикально змінити свій характер. *Насправді, можна навіть сказати, що харизматичний авторитет у чистому вигляді існує лише в процесі зародження.* Він не може залишатися незмінним і неминуче підлягає традиціоналізації чи раціоналізації або комбінації цих двох процесів.

Ось перелік основних мотивів, які є підґрунтям для подібної трансформації: а) ідеальна, а також матеріальна зацікавленість послідовників у продовженні життя спільноти та у безперервному поновленні її активності; б) постійно зростаюча ідеальна, а також матеріальна зацікавленість членів адміністрації, учнів та інших послідовників харизматичного лідера у продовженні їх взаємостосунків”<sup>5</sup>.

На тлі буржуазно-християнської європейської цивілізації юнгівський неоязичницький та народницький (volkish) харизматичний культ є тим, що Вебер називає “пророцьким розривом” з релігійним, соціальним та

економічним статус-кво. За веберівською термінологією, Юнг дійсно був пророком, який за своїм “особистим покликанням” був одночасно і “відновником”, і “засновником” релігії. Вебер пише:

“Під “пророком” розумітимемо власника особистої харизми, який сповіщає через свою місію релігійне вчення або волю Бога. При цьому ми не станемо проводити різкого розрізнення між пророком, що провіщує насправді чи згадано дане раніш одкровення, і пророком, який претендує на те, що він приносить в світ цілковито нове одкровення, тобто між тим, хто відновлює релігію і тим, хто засновує її. Ці два типи пророкування можуть переходити один в одний; до того ж від наміру пророка, як правило, не залежить, чи виникає на основі його учення нова община, приводом для цього можуть служити й вчення реформаторів, які не є пророками”<sup>6</sup>.

А тепер спробуємо стисло переплести, як конкретно відбувалася перша стадія розвитку харизматичного авторитету в межах юнгіанського руху в період з 1920-х по 1950-ті рр., тобто коли харизматичний лідер та пророк Юнг керував культовим або релігійним оновленням безпосередньо зі свого головного штабу (зі своєї власної садиби у містечку Кюснахт, де він жив разом зі своєю дружиною та сім’єю і займався приватною практикою) та із Цюриху, де знаходився Психологічний клуб, за яким наглядала його найближча компаньйонка Тоні Вольф.

### **1. Юнгіанський Байрейт: Кюснахт - Цюрих з 1920-х по 1950-ті рр.**

<...> Перше, що привертає увагу, коли ми починаємо розглядати юнгіанський рух з історичної та соціологічної точки зору, це той факт, що протягом принаймні тридцяти шести років (1912-1948) Юнг цілком

свідомо і навмисно орієнтував свій рух на власну особистість та на безпосередні контакти із самим собою і з групою своїх найбільш близьких співпрацівників з Цюриха. Порівняно з фрейдівським рухом (з формальної точки зору почав функціонувати з 1902 р.) це був період, так би мовити, вдвічі більшої єдиноначальності харизматичного авторитету. Наприклад, вже 1920 р. Фрейд дозволив формування [психоаналітичних] асоціацій, які мали право навчати нових аналітиків методам психоаналізу. Ці методи мали переважно інтуїтивний характер і передавалися шляхом усної традиції, носіями якої були ті, кого Фрейд спочатку аналізував сам, а потім посвячував у транслятори свого вчення. Таким чином, відпадала потреба у тому, щоб кожен з психоаналітиків навчався безпосередньо у Фрейда. Юнг не дозволяв такого аж до 1940-х. Він сам по собі становив метод, живий екземпляр індивідуації, а усім іншим не дозволялося практикувати створений ним різновид психотерапії, аж доки Юнг особисто не давав на це благословення. Траплялося таке лише після тривалих психотерапевтичних контактів [цього потенційного аналітика-юнгіанця] з самим Юнгом або з одним з найбільш наближених до нього учнів. <...>

Другий вражаючий факт, що стає очевидним у процесі історичного аналізу юнгівського культу, це та величезна роль, яку в перші роки формування цього руху в ньому відігравали жінки, зокрема жінки американського походження. У даному плані юнгівський культ нагадує окультні рухи ХІХ ст. (спіритуалізм, теософія). Причина цього, скоріше за все, була та ж сама: участь в юнгівському культурі та набуття статусу юнгіанського аналітика давало жінці можливість грати роль духовного авторитету в межах організованого релігійного контексту, тоді як в межах християнства та іудаїз-

му жінки були позбавлені права посідати такі впливові позиції у системі церковної влади. <...> Юнгівський рух уперше сформувався в Сполучених Штатах. <...> Від Едіт Рокфеллер Маккормік (дочки Джона Д. Рокфеллера) йшли тисячі доларів на перші видання юнгівських книг англійською мовою і на функціонування Цюрихського Психологічного клубу протягом першої світової війни. Представники пізнішого покоління учнів Юнга Мері Меллон та її чоловік Пол виділили кошти на функціонування Боллінгенської фундації, завдяки чому перекладено та видано *Зібрання творів К.Г.Юнга* (англійською мовою) і стало можливим масове ознайомлення з цими "сакральними текстами" у багатьох країнах. Насправді, і сьогодні жінки становлять переважну більшість "мирян" у численних місцевих юнгіанських групах у всьому світі. Подібно до діонісійських культур античності, юнгівський культ зароджувався (а потім й розквітав), головним чином, як жіночий культ.

<...> Є підстави вважати, що принаймні з 1912 р. Юнг почав свідомо розробляти власний психологічний метод та свої організаційні плани згідно з давньою містеріальною моделлю і спеціально використовував містеріально-культурні метафори під час контактів зі своїми пацієнтами й учнями. <...> "Таємна церква" – термін, який Юнг активно вживав у цей ранній період своєї діяльності стосовно підземних церков, що, на його думку (виходячи з наукових даних тих часів), належали до мітраїчних містерій пізньої античності. Використовуючи цей термін у неформальних бесідах зі своїми пацієнтами, Юнг давав зрозуміти, що таємна церква – теж саме, що й його власний культ. Виходячи з власного досвіду посвячення в мітраїчні містерії, Юнг ототожнив свій культ з мітраїзмом – природною релігією, що має давні арійські корені. <...>

Починаючи з кінця 1910-х та протягом 1920-х рр. ставало все більш зрозумілим, що для того, щоб стати членом цієї таємної церкви, треба пройти підземну ініціацію в містеріальному гроті колективного несвідомого у Швейцарії. Зовсім не безкоштовно. <...> Сьогодні спочатку треба оплатити декілька років аналізу (як правило, сто годин, що коштує приблизно 10-15 тисяч доларів США), а лише після цього можна спробувати отримати дозвіл на навчання в юнгіанському інституті, яке триватиме ще від шести до десяти років (аналіз, читання юнгіанської літератури, а також – у деяких інститутах – навчання окультним наукам: астрології, хіромантії, *І Цзін* та іншим "інтуїтивним" методикам) і коштуватиме додатково ще близько 100 тисяч доларів. На теперішній момент ця абсолютно рутинізована система є економічною структурою, що дуже нагадує багаторівневу ринкову піраміду. Головним предметом торгівлі виступає такий сумнівний продукт, як індивідуалізація, а статус юнгівського аналітика визначається правом на дистрибуцію цього товару. Це право, до речі, теж можна купити. <...>

У середині 1920-х рр. звістка про Юнга як про сучасного пророка набула значного поширення, і до Цюриха стали прибувати численні заможні пілігрими з англослов'янських країн, які не були зруйновані війною. Саме з цих причин Юнг вирішив проводити свій славетний семінар з аналітичної психології (1925 р.) англійською мовою. Символізм цього рішення не слід недооцінювати, оскільки воно сигналізувало про свідомий намір Юнга почати розповсюдження евангелія своєї містерії по усьому світу. Зовсім не випадково, що саме у цей час і у цьому місці Юнг заговорив про свою "конфронтацію з несвідомим". Можна сказати, що саме на цьому семінарі і саме

на тлі цього першого акту міфічного саморозкриття сталося народження культу особи – культу, який існує й понині.

Текст даного семінару був ретельно записаний та розмножений. Однак у суто містеріально-культуовому стилі, що взагалі характерний для таємних гуртів, доступ до стенограм був наданий тільки тим посвяченим, які пройшли 100-годинний аналіз і отримали персональний дозвіл самого Юнга. Цей заборонений плід став доступним широкій публіці лише починаючи з 1989 р., коли текст семінару видав Принстонський університет.

Після обнародування Юнгом свого особистого міфу його енергійні учні отримали саме той матеріал, якого вони потребували задля створення з нього легенди. Всесвітньої. У 1930-ті рр. юнгівська особистість (а зовсім не його ідеї та книги, що, як й можна було б припустити, були малозрозумілі для масового читача) опинилася в центрі пильної уваги та ідеалізації. В англослов'янському світі легенду про Юнга як про кайзерлінгоподібного мудреця або святого значною мірою підсилила біографічна довідка "Д-р Юнг: Портрет", написана колишнім пацієнтом Юнга – з'явилася у *Харперз Мегезін* у травні 1931 р. До останніх днів Юнга, окрім ідеалізованих біографічних нарисів, в яких простежувалася тенденція підносити його персоналію як духовного патера, у світових мас-медіа не говорилося про нього абсолютно нічого. Цей процес досяг свого піку 14 лютого 1955 р., коли портрет Юнга з'явився на обкладинці журналу *Тайм*.

Акт саморозкриття, здійснений Юнгом у 1925 р., зробив з нього постать, яку, за Вебером, можна називати "зразковим пророком". Пророк такого типу вказує шлях і цим суттєво відрізняється від пророка

“етичного”, який вимагає смиренності і має чіткий етичний код. “Пророк даного [зразкового] типу нічого не говорить про божественну місію та етичний обов’язок бути смиреним, а, скоріше, прагне задовольнити зацікавленість тих, хто жадає спасіння, радячи їм той шлях, який пройшов він сам”<sup>7</sup>. Рухи, що створюються етичними та зразковими пророками, як правило, породжують дуже несхожі соціальні структури. Йдеться про стосунки пророка з його релігійною спільнотою. Вебер вказує, що харизматичний авторитет зразкового пророка, скоріше за все, веде до створення елітистських культів з чіткою ієрархією всередині пастви, аніж до створення “церков”, які – на більш егалітарний зразок – можуть обіймати багато різних категорій осіб. Схоже на те, що культовий рух Юнга, будучи результатом його діяльності як зразкового пророка, може служити підтвердженням веберівської моделі. <...>

За визнаннями самих юнгівських учнів, у 1930-ті, 40-і та 50-ті рр. атмосфера навколо Юнга була значною мірою пронизана духом культу особистості. Кюснахт-Цюрих став юнгівським Байрейтом – єдиним місцем, де можна було наочно спостерігати за діями вчителя. [Згаданий вище] семінар з аналітичної психології (1925 р.) став, скоріш за все, тим вирішальним моментом, з якого розпочалося масове преклоніння перед Юнгом. Ця подія мала багато спільних рис з першим Байрейтським фестивалем (1876 р.), після якого розпочалося поширення різноманітних артефактів “вагнеризму”: журналів, нескінченних вагнеріанських громад та гуртів, пілігримажів до Байрейта, спроб проводити аналогічні фестивалі в інших місцях Німеччини та по усюму світу і т. ін. Отже, юнгізм став подібним вагнеризму. <...>

## 2. Рутинізація юнгівського культу

Вебер зазначав, що незабаром після початкової фази розвитку харизматичного авторитету (тобто того періоду, коли внесення змін в основні вірування та процедури залишається прерогативою харизматичного лідера) розпочинається процес рутинізації – в першу чергу, завдяки зусиллям учнів, які відчують потребу створити більш перманентну структуру авторитету і більш стійку систему вірувань. В рамках юнгівського руху цей процес всерйоз розпочався ще у середині 1930-х, а набув повного розмаху у 1948 р., коли був заснований Інститут К.Г.Юнга у Цюриху.

Вебер визначив декілька шляхів, на яких “дар благодаті” першого харизматичного лідера може передаватися іншим, однак для даного випадку релевантними можуть бути лише три з них. Перший варіант: харизматичний лідер може призначити спадкоємця, внаслідок чого харизма присвоюється кандидатові, але не обов’язково виявляється його внутрішньою ознакою; отже, такому “рукоположеному” спадкоємцю може бракувати легітимності, необхідної для збереження авторитету в межах групи. Фрейд спробував зробити це з Юнгом, однак сам Юнг ніколи не призначав спадкоємця в такий спосіб. Другий варіант: у харизматичних лідерів можуть бути кровні родичі (скажімо, дружина) або інші близькі люди, які можуть виступити в ролі спадкоємців. Вебер назвав цей різновид рутинізації “клановою харизмою” і, як уявляється, саме цим методом скористалися деякі вагнеріанці у Байрейті: після смерті Вагнера у 1883 р. вагнеріанський рух очолила спочатку його дружина Козіма, а потім влада перейшла до сина Вагнера – Зігфріда. Так само після смерті Фрейда у психоаналітичному русі основним харизматичним авторитетом стала його дочка Анна – як досить

оригінальний і самостійний інноватор у галузі психоаналізу. Оскільки Юнг пережив як свою дружину Емму, так і свою головну компаньйонку Тоні Вольф, в межах юнгіанського клану після смерті самого лідера у 1961 р. не знайшлося жодного аналітика, який був би здатний посісти його місце. Таким чином, у випадку з юнгівським рухом рутинізація відбулася у такий спосіб, який виявився відмінним також і від кланової харизми.

Третій метод рутинізації часто визначається як "інституціональна харизма" або "харизма офісу". Згідно з Вебером, "ця концепція передбачає можливість ритуальної передачі харизми від одного носія іншому або створення харизми у новій особі.. Відбувається дисоціація харизми: вона перестає бути унікальною ознакою окремої особи, стає об'єктивною одиницею, яка піддається передачі"<sup>3</sup>. У випадку з інституціональною харизмою легітимність нового авторитету (тобто послідовники погоджуються йому підпорядковуватися) йде від сприйняття якостей, що набуваються завдяки інституціоналізованим ритуалам, а не завдяки внутрішнім особистісним рисам індивіда. Таким чином, у межах юнгівського руху, який мав подібні інституції та ритуали ще до моменту смерті самого Юнга, авторитет юнгіанських аналітиків, які стали спадкоємцями засновника у розсіяних по різних країнах світу осередках культу, виявляється інституціонально призначеною харизмою, легітимність якої обґрунтовується причетністю до сфабрикованої псевдохаризми самого Юнга. Розроблення цієї псевдохаризми триває за допомогою мас-медіа і публікацій представників руху (найбільш активно останній процес розпочався після смерті Юнга). Юнг – такий, яким він зображений у своїй культовій легенді (в автобіографічних "Спогадах, сновидіннях, міркуваннях") та

в її численних імітаціях – перетворюється на культовий тотем, від якого юнгіанські аналітики черпають свій авторитет у русі. Причому наявність у них своєї власної харизми для цього зовсім не обов'язкова.

Замість того, щоб бути заміненим якимось одним харизматичним авторитетом, Юнг інституціональним шляхом присвоїв своє ім'я багатьом послідовникам. Це ім'я стає частиною їх нової ідентичності після закінчення навчання в юнгіанських інститутах. Таким чином, можна сказати, що справжнім спадкоємцем у даному випадку виявився його власний сфабрикований імідж, який продовжує жити у фільмах, на відеокаセットах, у публікаціях, нескінченній кількості юнгіанських організацій та в актах імітації його життя, що здійснюються іншими людьми, які іменують себе юнгіанцями. Йдеться про таких індивідів, які навмисно імітують Юнга і використовують його ім'я з метою забезпечити собі соціальне визнання серед тих, хто вважає юнгівську легенду насиченою харизмою, і таким чином переносить своє захоплення від Юнга на його уповноважених представників (носіїв його імені). <..>

Ці самі юнгіанські аналітики швидко зрозуміли, наскільки прибутковою для них може бути така інституціоналізована харизма. Вебер характеризує цю приховану економічну мотивацію бажання рутинізувати харизму як таку, що не має нічого спільного з внутрішньою харизмою послідовників чи їх так званою "потойбічністю" або альтруїстичністю: "Лише невеличкі групи учнів-ентузіастів готові служити покликанню на суто ідеалістичних засадах. Переважна більшість послідовників збираються використовувати "покликання" для довгострокового "покращення власного життя" й у матеріальному плані також. Насправді, тільки завдяки цьому рух має шанс зберегти цілісність"<sup>3</sup>. <..>

Один з найближчих послідовників Юнга К.Майер в одному з своїх інтерв'ю (у вересні 1970 р.) висловив незадоволення тим, як працював Інститут К.Г.Юнга у Цюриху через двадцять два роки після його створення: "Зараз увага акцентується на кількості, а не на якості. Вони збирають лущайки з усього світу. Це дуже погано"<sup>10</sup>. Майерівське твердження стосовно того, що у діяльності Інституту концентрується увага на кількості, а не на якості, повністю вписується у веберівську модель рутинизації. Річ у тім, що представники керівництва навчальних центрів (тобто саме ті особи, які володіють більшою інституціонально призначеною харизмою, ніж рядові викладачі або студенти) стрижуть купони з простого збільшення кількості студентів – адже цим забезпечується постійний та надійний приплив економічних ресурсів. Окрім того, збільшуючи кількість учнів, вони розширюють сферу власного впливу та влади у межах місцевої громадськості. Отже, соціально-статусні, зокрема економічні мотиви, виступають рушійною силою тих релігійних інституцій, які функціонують в такий спосіб. В цьому плані юнганський рух не є винятком.

### **3. Юнгізм як персональна релігія**

Для, у прямому смислі слова, десятків, якщо не сотень тисяч представників нашої культури Юнг та його ідеї створюють базис їх персональної релігії, що у деяких випадках повністю заміщує традиційно організовану іудео-християнську релігійну традицію, а іноді – виступає в ролі її доповнення. Юнганський досвід, в тому вигляді, в якому він пропагується спеціалізованою кастою аналітиків, обіцяє цим людям містерію і безпосереднє переживання трансцендентного, тобто саме те, чого вони не можуть пережити ані у церкві, ані у синагозі.

Сучасний юнганський рух як різновид персональної релігії оцінюється за тим фактом, що індивідуальне прийняття рішення відіграє ключову роль у визначенні, наскільки інтенсивним буде у того чи іншого індивіда підключення до діяльності тієї чи іншої [юнганської] групи, які майже без винятку зосереджені на певних духовних або релігійних пошуках. Незважаючи на те, що всі ці групи дотримуються спільної віри в індивідуальну та трансцендентну, трансперсональну колективну, трансперсональну несвідоме, котре, як вважається, маніфестує себе в індивідуальному "психе", основний наголос робиться на особистому (персональному) переживанні загального через окреме. Цього можна досягти за допомогою вже існуючих юнганських соціальних структур або шляхом персональних занять візіонерством, читанням юнганських матеріалів, проведенням самоаналізу. Цілий пантеон міфів з усього світу (вирваних із специфічного культурного контексту) перетворюється на "об'єктивну" відправну точку для інтерпретації персонального досвіду.

Однак, як зазначалося вище, поведінкові норми, що панують в юнганському русі, активно спонукають індивіда досягати індивідуальності за допомогою економічних взаємостосунків. Аналіз, який здійснює юнганський аналітик, рекламується як сучасна форма ініціації або ритуалу посвячення, в ході якого за допомогою окультичного спеціаліста (аналітика) можна встановити контакт з трансцендентною реальністю (колективним несвідомим) та її силами (архетипами), що, в свою чергу, веде до оновлення, відродження та спокути (індивідуальності). В цьому плані юнганський рух постає у вигляді сучасної версії давнього еліністичного містеріального культу, який був язичницькою формою персональної релігії і також передбачав сплату коштів за те, що зазнаєш трансформації.



З моменту заснування першого навчального інституту у 1948 р. (зараз такі інститути існують у декількох країнах) юнгіанський рух створив безліч культових осередків, у межах яких існують спільноти аналітиків та "мирян" (непрофесійні юнгіанські організації). Такі структури дають можливості для посвячення в юнгіанські містерії. Після смерті Юнга кількість подібних містеріально-культових осередків, які продукують аналітиків та надають можливість пережити ініціацію, почала зростати особливо швидкими темпами. <...>

#### **4. Юнгіанський рух та сучасне неоязичництво**

Внаслідок того широкого розповсюдження, якого набули юнгівські твори в англійських перекладах на початку 1960-х рр., відкрите захоплення їх автора міфологією, парапсихологічними феноменами, *I Цзін*, астрологією, алхімією та містичним й релігійним досвідом усіх можливих типів зробило його джерелом натхнення та підтвердження власної правоти для представників неоязичницьких релігійних рухів, які почали поширюватися в Європі й у Північній Америці саме в цей період. Ці новітні духовні шукачі гостро усвідомлювали власний аутсайдерський статус, і тому з радістю проголосили Юнга своїм пророком. Його слава як відомого психіатра, лікаря, філософа, співпрацівника Фрейда допомагала їм у легітимізації власних рухів. < ... >

Мабуть найбільш іронічним і потенційно небезпечнішим прикладом зв'язку між юнгізмом та неоязичництвом виявилася та видатна роль, яку юнгівські твори зіграли у відродженні "Релігії германців" або нордичного язичництва в Європі, Англії та Північній Америці. Даний феномен, принаймні в тому вигляді, якого він набув наприкінці 1970-х рр., був задокументований у відомій статті

Стефана Флауерза. <...> Згідно з Флауерзом "багато з їхніх ідей взято з найновітніших наукових досліджень стосовно давньогерманської релігії та традиційних релігій в цілому, так само, як і з психологічних теорій К.Г.Юнга. Поняття архетипів та колективного несвідомого надзвичайно сильно вплинули на формування ідеології неогерманської релігії... Божества у релігії Асатру/Одіна розглядаються не як автономні, трансцендентальні істоти, а, скоріше, як зразкові моделі свідомості або архетипи, які слугують патернами для людського розвитку"<sup>11</sup>. <...>

#### **5. Віра майбутнього?**

Надзвичайно впливовий американський юнгіанець Едвард Едінгер відкрито визнає пророцьку роль Юнга для двадцятого століття, так само, як і принципово релігійну природу юнгіанського руху. В одній із своїх публікацій Едінгер навіть оцінює ідеї, викладені у *Зібранні творів Юнга*, як плід божественного натхнення - "нове одкровення", якому суджено замінити Новий та Старий Заповіти<sup>12</sup>. Фрагменти з юнгівських творів зараз нерідко зачитуються деякими священиками під час проповідей. Так, Юнга прийнято зачитувати на служіннях у ньюейджівській "Гностичній Церкві" у Сан-Франциско.

Чи не стаємо ми свідками народження ще одного релігійного руху, якому призначено одного дня створити свої власні ритуалізовані служіння і навіть храми у дусі Емануеля Сведенборга? Спостерігаючи за юнгіанським рухом та його злиттям із духовністю "Нью Ейдж" кінця двадцятого століття, чи не будемо ми свідками початкових стадій ствердження віри, яка ґрунтується на апофеозі Юнга як Боголюдини? На запитання, чи виграє врешті-решт юнгівська ніцшеанська релігія цю *Kulturkampf*, чи зможе вона заступити християнство своєю власною

персональною релігією майбутнього,  
відповідати здатна лише історія.

- 
- <sup>1</sup> Пер. за: *Noll Richard*. The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement. – New York: Free Press Paperback, 1997. – P. 275–297, 373–376.
- <sup>2</sup> *Noll Richard*. The Aryan Christ: The Secret Life of Carl Jung. – New York: Random House, 1997. Існує російський переклад даної книги: *Нолл Р.* Арийский Христос: Тайная жизнь Карла Юнга/ Пер. с англ. В. И. Менжулина. – К./М.: “Ваклер” / “Рефлбук”, 1998. – 432 с.
- <sup>3</sup> *Gieson Gerald*. Scientific Change, Emerging Specialties, and Research Schools// History of Science. – 1981. – 19. – P. 20–40.
- <sup>4</sup> *Weber Max*. Economy and Society. – Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978 – P. 246–299, 1111–1156.
- <sup>5</sup> *Weber Max*. The Theory of Social and Economic Organization. – New York: Macmillan, 1947 – P. 363–364.
- <sup>6</sup> Цит. за: *Вебер М.* Социология религии (Типы религиозных сообществ) / – Пер. с нем. Левиной М. И. // *Вебер М.* Избранное: Образ общества – М.: Юрист. – 1994. – С. 112.
- <sup>7</sup> *Max Weber*. The Sociology of Religion. – Boston: Beacon, 1991. – P. 55.
- <sup>8</sup> *Weber Max*. The Nature of Charismatic Authority and its Routinisation// On Charisma and Institution Building. – Chicago: University of Chicago Press. – 1968. – P. 57.
- <sup>9</sup> *Weber Max*. The Theory of Social and Economic Organization. – P. 366.
- <sup>10</sup> С.А.Meier interview, September 1970, Jung Oral Archives, p. 80.
- <sup>11</sup> *Flowers Stephen*. Revival of Germanic Religion in Contemporary Anglo-American Culture. – P. 288–289.
- <sup>12</sup> *Edinger Edward*. The Creation of Consciousness: Jung’s Myth for Modern Man. – Toronto: Inner City Books, 1984. – P. 90.