
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

УДК 2-1

Религиозный опыт сквозь призму психоанализа: психолого-религиоведческий проект Ф. И. Ловцкой

Д. С. Дамте

Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы,
Российская Федерация, 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6

Для цитирования: Дамте Д. С. Религиозный опыт сквозь призму психоанализа: психолого-религиоведческий проект Ф. И. Ловцкой // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2024. Т. 40. Вып. 4. С. 727–736. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.413>

Статья посвящена одному из ранних опытов психоаналитической (фрейдистской) психологии религии, представленному Фанни Исааковной Ловцкой (1873–1965). Содержательному рассмотрению идей Ф. И. Ловцкой предшествует краткая характеристика историко-научного контекста, в котором они формировались: дается общее описание первых психоаналитических исследований религиозного опыта, среди которых выделяются две группы — в первой делается акцент на изучении документов и биографий мистиков (Э. Хичман, А. Килхольц и др.), во второй — на анализе современников — участников различных оккультных практик, людей, переживших внезапное обращение и т. д. (Г. Фреймарк, М. Петерсен, Т. Райк и др.). Далее представляются основные этапы научного пути Ф. И. Ловцкой и обстоятельства, при которых в середине 1920-х годов она обратилась к исследованию личности А. Н. Шмидт — русской женщины-мистика и религиозного мыслителя Серебряного века. Подробный анализ воззрений А. Н. Шмидт, проведенный Ф. И. Ловцкой, обнаруживает наиболее значимые черты психоаналитической интерпретации: внимание к деталям биографии, в особенности к детству, когда возникают внутренние травмы и конфликты, образующие почву для религиозных прозрений, и последовательное выведение из них специфических черт религиозности. Религиозный опыт в освещении психоанализа предстает как особенная часть человеческого опыта, подлежащая научно-психологическому изучению. В этом смысле исследование Ф. И. Ловцкой соотносится, в частности, с пионерской работой О. Пфистера. В завершение работы дается обобщенный взгляд на религиозный опыт в классическом (фрейдистском) психоанализе.

Ключевые слова: психология религии, религиозный опыт, психоанализ, бессознательное, Ф. И. Ловцкая.

Последняя четверть XIX — первая половина XX в. — время становления психологии религии как самостоятельной научной дисциплины. Изучение религиозного опыта в различных его проявлениях закономерно вошло в круг первоочередных задач молодой науки. В это время, прежде всего благодаря трудам Уильяма Джеймса (James) [1], Пьера Жане (Janet) [2] и Теодора Флурнуа (Flournoy) [3], сложилось представление о связи религиозного опыта с частично или полностью бессознательными психическими процессами. В первые десятилетия XX в. эту идею подхватили и развили представители набиравшего силу психоаналитического движения. На начальном этапе особенно существенный вклад в исследования религиозного опыта в психоанализе внес Оскар Пфистер (Pfister), лютеранский пастор, друг и соратник Зигмунда Фрейда (Freud), вошедший в историю психологии религии благодаря работам о Николае Людвиге фон Цинцендорфе [4] и Маргарете Эбнер [5], а также о случаях религиозного бреда [6] и глоссолалиях [7]. Ряд аналитиков, например Эдуард Хичман (Hitschmann) [8], Теодор Шредер (Schroeder) [9], Франц Риклин (Riklin) [10], Артур Килхольц (Keilholz) [11], подробно исследовали биографии и сочинения религиозных гениев и мистиков; другие, в частности Ганс Фреймарк (Freimark) [12], Маргарет Петерсен (Petersen) [13], Теодор Райк (Reik) [14], обратились к переживаниям современников — участников оккультных практик, людей, испытавших внезапное озарение. В середине 1910-х — начале 1920-х годов, с выходом в свет обобщающих работ Герберта Зилберера (Silberer) [15], Оскара Пфистера [16], Аурела Кольнаи (Kolnai) [17], Теодора Райка [18], психоаналитические исследования религиозного опыта окончательно выделились в отдельное направление психологии религии, со своей методологией и установками. Неослабевающий интерес психоаналитиков к религиоведению и смежным наукам и полемика вокруг их идей стимулировали дальнейшее развитие психоаналитической (фрейдистской) теории религии.

Одна из заметных, но недостаточно исследованных фигур этого направления — Фанни Исаковна Ловцкая (Lowtzky) (1873–1965), немецко-израильский психоаналитик, сестра философа Льва Шестова [19]. Знакомство Ф. И. Ловцкой с психоанализом произошло в конце 1910-х годов в Женеве, где она прошла несколько сеансов анализа у Сабины Шпильрейн [20, р. 24]. С 1922 г. Ф. И. Ловцкая изучала психоанализ в Берлинском психоаналитическом институте у Макса Эйттингона (Eitingon), оттачивая практические навыки в институтской клинике. Одновременно с этим она вела просветительскую работу: известно, что в 1926–1927 гг. она неоднократно выступала с докладами по психоанализу в различных литературно-художественных кружках и объединениях Берлина. Кроме того, она принимала участие в деятельности Немецкого психоаналитического общества, где представляла результаты своих изысканий, в том числе в области культуры и религии (о чем мы скажем ниже), выступала на обсуждениях работ своих коллег. В 1928 г. она была избрана постоянным членом общества. Работа Ловцкой не осталась незамеченной: ее имя не раз встречается в переписке Фрейда и Эйттингона [21, р. 310, 311, 318], Шестова и Эйттингона (см.: [22]). В 1930-х, после переезда в Париж, Ловцкая выпустила труд, посвященный Серену Кьеркегору (Kierkegaard) [23], а также работу, в которой развивала подход Фрейда к исследованию культуры [24]. Новый этап в научной биографии Ловцкой начался в 1939 г., с переездом в Палестину [25, S. 113–129]. В 1941 г. она вступила в Палестинское (позднее — Израильское) психоаналитическое обще-

ство, одним из создателей и первым руководителем которого был М. Эйтингон [26, с. 674–675]. В том же году при психоаналитическом институте в Иерусалиме Ловцкая организовала педагогический семинар. В докладе о работе института за первое десятилетие подчеркивается социальное значение деятельности Ловцкой на этом поприще и ее вклад в распространение психоанализа в сфере педагогики и образования [27, с. 15]. В 1952 г. из-за разногласий с руководством психоаналитического общества (после смерти М. Эйтингона его возглавил М. В. Вульф) работа семинара была свернута. В 1956 г. Ф. И. Ловцкая переехала в Цюрих, где оставалась до конца жизни.

В 1926 г. на одном из заседаний Немецкого психоаналитического общества Ловцкая представила доклад «Значение судьбы либидо для образования религиозных идей («Третий завет» Анны Николаевны Шмидт)», позднее опубликованный в виде статьи [28]. Эта работа интересна для истории психологии религии, поскольку, во-первых, она представляет собой едва ли не единственный опыт психологического исследования личности и воззрений А. Н. Шмидт, оставившей яркий след в философской и культурной жизни Серебряного века [29], а во-вторых, в ней раскрываются характерные особенности психоаналитического подхода к изучению религиозного опыта.

В предисловии к изданию сочинений А. Н. Шмидт его авторы, П. А. Флоренский и С. Н. Булгаков, среди прочего, обращают внимание на противоречие личности женщины-мистика: ее жизнь была наполнена борьбой за существование, сопротивлением одиночеству и непониманию со стороны окружающих, при этом она считала себя воплощением Церкви, дочерью Бога Маргаритой и создавала религиозно-философские трактаты, проявляя при этом незаурядные способности. Каковы источники прозрений Анны Шмидт? Почему она мыслила о себе «так, как не посмела бы помыслить ни одна царица даже в смутных мечтаниях»? [30, с. XI] Если же это безумие, то где признаки безумия? Этими вопросами задаются философы — инициаторы издания работ Анны Шмидт, признавая что они «представляют огромный интерес для исследования религиозной психологии» [30, с. XI]. В поиске ответов на непростые вопросы Ловцкая обращается к документам — сочинениям А. Н. Шмидт («Третий завет» и «О Будущем») и фрагментам из ее дневника.

Одним из ключевых моментов в построениях Шмидт является описание отношений в «первой духовной семье», состоящей из Бога-Отца, Сына и дочери Маргариты, дополнения Сына Божия, ангела в образе девушки, и в то же время возлюбленной и супруги Бога [30, с. 30–31]. Развитие отношений внутри этого предвечного семейства, описанное Шмидт в ярких и конкретных образах, как показывает Ловцкая, отражает переход от незрелой к зрелой любви к отцу, идеальным образом которого становится Бог-Отец, родивший себя в Сыне. Шмидт отождествляет себя с дочерью Бога Маргаритой, родительницей духов — особых существ, имеющих человеческий облик, — и самым слабым духом из всех, у которого «полудетское» лицо. Психоаналитическая интерпретация открывает в этом остатки инфантильных представлений. Наряду с привязанностью к отцу, все более усиливающейся и приобретающей чувственный характер, крепнет враждебное чувство по отношению к нему [28, S. 89]. Соответствующий символический ряд Ловцкая находит в тех местах текста Шмидт, где речь идет о борьбе с ангелом, возмутившимся существующим порядком жизни, в особенности тем, что сочетание духов происхо-

дит по закону, установленному Богом [30, с. 41–42]. Он склоняет других обитателей духовного мира нарушить этот закон, т. е., на языке психоанализа, вступить в запретную кровосмесительную связь. Он хочет стать творцом нового бытия, встать на место отца — желание, вызванное разочарованием в отце, не принявшем любовь ангела, и перенаправлением энергии влечений на мать. Указание на реальный источник этих образов обнаруживается в биографии Анны Шмидт: отец оставил их с матерью, когда она была совсем юной [30, с. II]. В наказание за непослушание отец низринул ангела с неба — неприемлемые чувства и мысли были вытеснены из сознания. Но от этого они не утратили своей силы. Очередной виток борьбы между желаниями и требованиями реальности, Сверх-Я, представленный в тексте как искушение женщины и внушение ей идеи о неполноте ее счастья, об отсутствии у нее подлинной свободы, завершается падением, триумфом запретных чувств: так Ловцкая понимает любовь Маргариты, описанную в дневниках Шмидт как безмерная и бездеятельная, объектом которой является не она сама, а ее часть [30, с. 247–248], т. е. образ матери в ней. Последовавшее за этим изгнание означает компромисс, который выглядит как победа Сверх-Я над влечениями [28, S. 99]. Эта победа оказывается непрочной, и конфликт света и тьмы, идеала и желаний разгорается с новой силой.

По представлениям Шмидт, в борьбе двух начал Бог (отец), не желая нарушать свободу воли человека (человечества, т. е. Маргариты, самой Анны Шмидт), не допускает перевеса тьмы и зла и поддерживает подъем духа, чтобы сопротивление света становилось все сильнее и упорнее. Когда эта борьба дойдет до наивысшей точки и «получит равное напряжение с обеих сторон», во всем мировом веществе произойдет столкновение двух начал и от него распадется мир [30, с. 103]. Тем самым зло будет отделено от добра навсегда в самом мировом веществе. Поскольку, по учению Шмидт, в основе мира лежит любовь, то, замечает Ловцкая, речь идет об отделении любви от скверны, запрещенного влечения. Приблизить этот момент, утверждает Шмидт, — значит совершить наибольшее добро, которое только может быть в мире. Маргарита желает разрушения мира и не боится смерти, потому что это приведет ее к заветной цели — единению со Христом (Сыном) [30, с. 205].

С психоаналитической точки зрения разрушение мира отражает перевес ненависти (деструктивного влечения) над любовью (стремлением к самосохранению), внутренний распад [28, S. 102]. В то же время оно связано с переходом на более высокую ступень развития либидо: последнее должно оторваться от своего носителя и найти выход к объектам внешнего мира. В случае Анны Шмидт либидо вынужденно — под влиянием неизжитой детской травмы и конфликта между Я и Сверх-Я — отклоняется от нормального развития и направляется не на объект внешнего мира, а на воображаемый образ (Сына). Регрессирующее либидо (см.: [31, с. 218, 265, 269]) накапливается, достигая угрожающих масштабов и чрезвычайной интенсивности. Вследствие этого Я, к которому привязывается либидо, также увеличивается и принимает огромные размеры. В этом состоит причина мании величия [28, S. 107]: неслучайно Шмидт говорит, что она орудие Бога и призвана возвестить Его откровение в третий раз [30, с. 22]. Кроме того, из-за фиксации либидо на Я оно неспособно к переходу на другие объекты. Отсюда безразличие — отсутствие любви в реальной жизни и невнимание к собственной внешности, заведительствованные в биографии Анны Шмидт. Вытесненные запретные желания

сохраняются в бессознательном и разрастаются до небывалых размеров (эротомания), пробиваясь в сознание в совершенно неузнаваемой форме дневной мечты (Tagtraum), в которой идеи и события реального мира используются как средства для представления содержаний бессознательного. Отсюда характерная конкретность видений Анны Шмидт и ее представление о мистической связи с Владимиром Соловьевым в образе Христа (Сына), которого она считала своим отцом, возлюбленным, женихом и супругом. Ее любовь к нему психоаналитически объясняется как попытка направить либидо в нужное русло, преодолеть любовь к самой себе, путем переноса на него чувств, сосредоточенных на собственном Я [28, S. 108].

Конфликт Я и Сверх-Я приводит к расщеплению личности: отсюда характерный контраст между внешним (простая девушка, работающая в провинциальных газетах) и внутренним (представление себя в образе дочери Бога). В Анне Шмидт, говорит Ловцкая, живут две личности: история, описанная в трактате и в дневнике, разворачивается на уровне второй, бессознательной, личности, тогда как первая, сознательная, могла ничего не знать об этом [28, S. 111]. Так, ее сознательная личность не допускает идеи, что София (Мария) и Христос как мать и сын могут быть супругами [30, с. 20], но ее бессознательная личность постоянно повторяет, что она возлюбленная и супруга Христа и имеет детей от Него, что она Мать Христа, что с момента Его зачатия «Дочь и Мария стали одним существом, двойного духа, неразрывно, нераздельно *слитого в одном лице*» [30, с. 122]. Раздвоением личности объясняется и утверждение Анны Шмидт о том, что она знала о Владимире Соловьеве до их встречи и, познакомившись с «Тремя разговорами», увидела общность их идей. Ловцкая связывает это с влиянием бессознательных впечатлений, никогда не достигавших пределов сознания, либо с действием сознательных впечатлений, подавленных и забытых, но сохранившихся в бессознательном [30, с. 113].

Регрессия либидо имеет еще два следствия, важных для психоаналитического понимания текстов Шмидт. Первое — это оральная метафорика (половая связь как питание друг другом [30, с. 252]), характерная для инфантильных фантазий. Второе — мания преследования. Следы последней Ловцкая обнаруживает в тех местах, где Шмидт, толкуя Апокалипсис, пишет о белом коне и всаднике на нем, распространяющем по всей земле веру третьего откровения, принесенную Маргаритой, и его преследователях и полных противоположностях — всадниках на рыжем, вороном и бледном конях. Из-за них на земле воцарится ужас и надолго «отсрочится желанная денница» [30, с. 259], момент соединения с Христом. Ловцкая замечает, что три всадника суть не что иное, как метаморфозы белого всадника, третьего откровения Анны Шмидт, ее любви к Христу (идеальному земному отцу), олицетворением которой выступает всадник на белом коне. Препятствие на пути к воссоединению с возлюбленным и причина этих метаморфоз влечений — привязанность к матери. Анна Шмидт идентифицирует себя с матерью, желая занять место рядом с отцом, и любит этот интроецированный образ [31, с. 338–339]. При этом она проецирует объект своей любви во внешний мир, и тем самым он становится ее врагом и преследователем [28, S. 117]. В этом смысле показателен образ еще одного преследователя Маргариты — антихриста (зверя или дракона). Если объединить его и сообщников в один дух, то, по словам Шмидт, он будет иметь женский облик. В действительности, утверждает она, такого духа нет и не может быть: он представляет собой оборотную сторону живого соборного духа, т. е. самой Маргариты.

Все эти черты в совокупности дают картину параноидального психического расстройства [32].

Итак, интерпретация Ловцкой направлена на раскрытие бессознательных источников религиозного опыта А. Н. Шмидт, динамики психических процессов, стоящих за оригинальными образами ее видений и пророчеств, перед которыми в удивлении останавливались современники. Раскрывая их психологическую основу — отклонение либидо от нормального развития, — Ловцкая идет дальше и обращает внимание на связь этого процесса с биографией Шмидт, с противоречиями реальной жизни, перед которыми она чувствовала себя беспомощной: уход отца из семьи, жизнь с матерью, имевшей непростой характер, постоянные материальные сложности, отсутствие какого-либо досуга, одиночество. Анна Шмидт, не зная об этом, ищет решение проблемы в воображаемом мире или, говоря в терминологии фрейдистского психоанализа, совершает бегство в болезнь [28, S. 120].

В формальном и содержательном отношении работа Ф. И. Ловцкой близка одному из самых ранних психоаналитических опытов в области психологии религии — исследованию Оскара Пфистера «Благочестие графа Людвиг фон Цинцендорфа» [4]. Опираясь на сочинения основателя общины гернгутеров, прежде всего на его поэзию, на его биографию (более разработанную, чем у А. Н. Шмидт) и свидетельства современников о нем, Пфистер показывает, как возникает восторженная любовь Цинцендорфа ко Христу и культ Христовых ран в сочетании с фактическим отрицанием земных уз, выразившемся, в частности, в учении о браке и воспитании детей. В работе Пфистера, как и в анализе Ловцкой, прослеживается усиление чувственной окраски отношения к Христу, которого Цинцендорф в своих речах и гимнах изображает как возлюбленного [4, S. 42–43]. Отдельно Пфистер останавливается на том периоде жизни графа фон Цинцендорфа, который в литературе получил название «время очищения (просеивания)» (Sichtungszeit), когда почитание ран и тела Христа и желание соединиться с ним достигают невероятных масштабов [4, S. 87–94, 104–109]. Особенную интенсивность переживаний этого времени Пфистер связывает со слишком сильным вытеснением первичных влечений, перенесенных на идеал. Отсюда и характерные для этого периода воззрения Цинцендорфа, например представление Троицы как семейного союза, в котором Святой Дух выступает как мать Христа и прародительница человечества [4, S. 68–70].

Акцент на специфических, непонятных, а иногда отталкивающих чертах религиозных переживаний и представлений характерен для представителей фрейдовской школы, когда они обращаются к биографиям и сочинениям выдающихся в религиозном отношении личностей. В этом смысле исследование Ловцкой соотносится не только с работами Пфистера, но и с трудами Э. Хичмана [8] и А. Килхольца [11]. Главная задача психоанализа в области психологии религии в формулировке Пфистера заключается именно в том, чтобы прояснить скрытые источники и мотивы религиозного опыта и представлений, которые и определяют указанное своеобразие. Базис такого психолого-религиоведческого анализа — результаты множества наблюдений и установленные на практике причинно-следственные закономерности [33, S. 368–369]. Это определение задачи психоанализа применительно к исследованию религиозного опыта разделял и В. С. Свишер (Swisher), подчеркивавший ограниченное, точечное применение психоанализа в столь сложной области [34, p. 96–99]. Пример такого подхода дает Ловцкая в одной из своих работ, неболь-

шой статье, посвященной спиритизму, где, опираясь на идеи Фрейда и Жана, она показывает связь расщепления личности и опыта медиумов [35, S. 73–75, 86–87].

Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы. В классическом (фрейдистском) психоанализе религиозный опыт рассматривался как один из видов человеческого опыта, специфика которого определяется особенностями психического развития конкретной личности — внутренними конфликтами и травмами, чаще всего восходящими к детству, и соответствующим направлением влечений. Иными словами, религиозный (в случае Ловцкой мистический) опыт имеет естественные причины: они устанавливаются путем тщательного изучения биографии, мировоззрения, условий жизни таким образом, чтобы, отправляясь от известного и находящегося на поверхности материала, добраться до наиболее отдаленных связей, раскрыть бессознательные источники религиозных переживаний. Исследование религиозного опыта было важно для последователей Фрейда, поскольку оно открывало новые перспективы в разработке частных аспектов психоаналитической теории (представление о влечениях и сублимации), а в более широком плане — давало возможности для дальнейшей совместной работы психоанализа и религиоведения.

Литература

1. Джеймс, У. (1993), *Многообразие религиозного опыта*, М.: Наука.
2. Жане, П. (2009), *Психический автоматизм*, СПб.: Наука.
3. Флурнуа, Т. (1913), *Принципы религиозной психологии*, Киев: Издание Киевского религиозно-философского общества.
4. Pfister, O. (1910), *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Ein psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklärung des Pietismus*, Leipzig, Wien: Franz Deuticke.
5. Pfister, O. (1911), Hysterie und Mystik bei Margaretha Ebner, *Zentralblatt für Psychoanalyse*, Bd. 1, S. 468–485.
6. Pfister, O. (1912), Zur Psychologie des hysterischen Madonnenkultus, *Zeitschrift für Religionspsychologie*, Bd. 5, S. 263–271.
7. Pfister, O. (1912), *Die psychologische Enträtselung der religiöse Glossolalie und der automatischen Kryptographie*, Leipzig: Frank Deuticke.
8. Hitschmann, E. (1912), Swedenborgs Paranoia, *Zentralblatt für Psychoanalyse*, Bd. 3, Nr. 1, S. 32–37.
9. Schroeder, T. (1914), Die gekreuzigte Heilige von Wildisbuch, *Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie*, Bd. 4, Nr. 9/10, S. 464–472.
10. Riklin, F. (1914), Franz von Assisi, *Wissen und Leben*, Bd. 8, S. 45–59.
11. Keilholz, A. (1919), *Jakob Boehme. Ein pathographischer Beitrag zur Psychologie der Mystik*, Leipzig, Wien: Franz Deuticke.
12. Freimark, H. (1914), *Mediumistische Kunst*, Leipzig: Verlag von Wilhelm Heims.
13. Petersen, M. (1913), Telepathische Traum, *Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie*, Bd. 4, Nr. 1/2, S. 84.
14. Reik, T. (1914), Ein Fall von “plötzlicher Überzeugung”, *Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse*, Bd. 2, Nr. 2, S. 152–159.
15. Silberer, H. (1914), *Mystik und ihre Symbolik*, Leipzig-Wien: Hugo Heller.
16. Pfister, O. (1922), Die Religionspsychologie am Scheidewege, *Imago*, Bd. 8, Nr. 3, S. 368–400.
17. Kolnai, A. (1921), Über das Mystische, *Imago*, Bd. 7, Nr. 1, S. 40–70.
18. Reik, T. (1927), *Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion*, Leipzig-Wien-Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
19. Баранова-Шестова, Н. Л. (1983), *Жизнь Льва Шестова*, в 2 т., Paris: La Presse Libre.
20. Richebächer, S. (2009), Sabina Spielrein. Un penseur moderne, *Le Coq-héron*, vol. 197, no. 2. pp. 19–31.
21. Freud, S. et Eitingon, M. (2009), *Correspondance. 1906–1939*, Paris: Hachette Littératures.

22. Хазан, В. и Ильина, Е. (сост.), (2014), *Исцеление для неисцелимых: Эпистолярный диалог Льва Шестова и Макса Эйттингона*, М.: Водолей.
23. Lowtzky, F. (1935), Soren Kierkegaard. *Das subjektive Erlebnis und die religiöse Offenbarung. Eine psychoanalytische Studie einer Fast-Selbstanalyse*, Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
24. Lowtzky, F. (1934), Opposition du surmoi à la guérison, *Revue française de psychanalyse*, vol. 7, no. 2, pp. 197–216.
25. Bakman, N. (2020), *Fanny Lowtzky. Pionierin der psychoanalytischen Pädagogik in Palästina und Israel*, Luzifer-Amor, Bd. 33, Nr. 65, S. 113–129.
26. Гумбель, Э. (1998), Психоанализ в Израиле, в: Боковицова, А. М. (ред.), *Энциклопедия глубинной психологии*, т. 3, М.: Когито-Центр; MGM, с. 674–687.
27. Брандт, М. (2012), *Первое десятилетие Палестинского института психоанализа (Институт Макса Эйттингона). 1934–1944*, Ижевск: ERGO.
28. Lowtzky, F. (1927), Bedeutung der Libidoschicksale für die Entwicklung der religiösen Ideen («Das dritte Testament» von Anna Nikolajewna Schmidt), *Imago*, Bd. 13, Nr. 1, S. 83–121.
29. Козырев, А. П. (2000), Нижегородская сивилла, *История философии*, № 6, с. 62–84.
30. Из рукописей Анны Николаевны Шмидт. С письмами к ней Вл. Соловьева (1916), М.: Путь.
31. Фрейд, З. (1989), *Введение в психоанализ: Лекции*, М.: Наука.
32. Фрейд, З. (2006), Заметки об одном случае паранойи (dementia paranoides), описанном в автобиографии, в: Фрейд, З., *Собрание сочинений*: в 26 т., т. 3, СПб.: Восточно-Европейский ин-т психоанализа, с. 72–145.
33. Pfister, O. (1924), *Psychoanalytische Methode*, Leipzig: Julius Klinkhardt.
34. Swisher, W. S. (1920), *Religion and the New Psychology. A Psycho-analytic Study of Religion*, Boston: Marshall Jones Company.
35. Lowtzky, F. (1926), Eine okkultische Bestätigung der Psychoanalyse, *Imago*, Bd. XII, Nr. 1, S. 70–87.

Статья поступила в редакцию 16 декабря 2023 г.;
рекомендована к печати 16 сентября 2024 г.

Контактная информация:

Дамте Давид Соломонович — канд. филос. наук., доц.; <https://orcid.org/0000-0002-9480-694X>,
damte_ds@pfur.ru

Religious Experience through the Prism of Psychoanalysis: F. I. Lowtzky Psychological and Religious Studies Project

D. S. Damte

RUDN University,
6, ul. Miklukho-Maklaya, Moscow, 117198, Russian Federation

For citation: Damte D. S. Religious Experience through the Prism of Psychoanalysis: F. I. Lowtzky Psychological and Religious Studies Project. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2024, vol. 40, issue 4, pp. 727–736. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2024.413> (In Russian)

The article is devoted to one of the early attempts of the psychoanalytic (Freudian) psychology of religion, presented by Fanny I. Lowtzky (1873–1965). A brief description of the historical and scientific context in which they were formed precedes a meaningful consideration of F. I. Lowtzky's ideas: a general description of the first psychoanalytic studies of religious experience is given, among which two groups are distinguished: the first one focuses on the study of documents and biographies of mystics (E. Hitschman, A. Keilholz et al.), the second one — on the analysis of contemporaries, participants in various occult practices, people who experienced sudden conversion, etc. (H. Freimark, M. Petersen, T. Reik et al.). Next, the main stages of F. I. Lowtzky's research path and the circumstances under which in the mid-1920s she turned to the study of the personality of A. N. Schmidt, a Russian woman mystic and religious

thinker of the Silver Age, are presented. A detailed analysis of the views of A. N. Schmidt, conducted by F. I. Lowtzky, reveals the most significant features of psychoanalytic interpretation: attention to the details of biography, especially to childhood, when internal traumas and conflicts arise, forming the basis for religious insights, and the consistent deduction of specific features of religiosity from them. Religious experience in the coverage of psychoanalysis appears as a special part of human experience, subject to scientific and psychological study. In this sense, F. I. Lowtzky's research correlates, in particular, with the pioneering work of O. Pfister. At the end of the work, a generalized view of religious experience in classical (Freudian) psychoanalysis is given.

Keywords: psychology of religion, religious experience, psychoanalysis, the unconscious, F. Lowtzky.

References

1. James, W. (1993), *The varieties of religious experience*, Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
2. Janet, P. (2009), *Psychic automatism*, St. Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
3. Flournoy, T. (1913), *Principles of religious psychology*, Kiev: Izdanie Kievskogo religiozno-filosofskogo obshchestva Publ. (In Russian)
4. Pfister, O. (1910), *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Ein psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der religiösen Sublimierungsprozesse und zur Erklärung des Pietismus*, Leipzig, Wien: Franz Deuticke.
5. Pfister, O. (1911), Hysterie und Mystik bei Margaretha Ebner, *Zentralblatt für Psychoanalyse*, Bd. 1. S. 468–485.
6. Pfister, O. (1912), Zur Psychologie des hysterischen Madonnenkultus, *Zeitschrift für Religionspsychologie*, Bd. 5, S. 263–271.
7. Pfister, O. (1912). *Die psychologische Enträtselung der religiöse Glossolie und der automatischen Kryptographie*, Leipzig: Frank Deuticke.
8. Hitschmann, E. (1912), Swedenborgs Paranoia, *Zentralblatt für Psychoanalyse*, Bd. 3, Nr. 1, S. 32–37.
9. Schroeder, T. (1914), Die gekreuzigte Heilige von Wildisbuch, *Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie*, Bd. 4, Nr. 9/10, S. 464–472.
10. Riklin, F. (1914), Franz von Assisi, *Wissen und Leben*, Bd. 8, S. 45–59.
11. Keilholz, A. (1919), *Jakob Boehme. Ein pathographischer Beitrag zur Psychologie der Mystik*, Leipzig, Wien: Franz Deuticke.
12. Freimark, H. (1914), *Mediumistische Kunst*, Leipzig: Verlag von Wilhelm Heims.
13. Petersen, M. (1913), Telepathische Traum, *Zentralblatt für Psychoanalyse und Psychotherapie*, Bd. 4, Nr. 1/2, S. 84.
14. Reik, T. (1914), Ein Fall von „plötzlicher Überzeugung“, *Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse*, Bd. 2, Nr. 2, S. 152–159.
15. Silberer, H. (1914), *Mystik und ihre Symbolik*, Leipzig, Wien: Hugo Heller.
16. Pfister, O. (1922), Die Religionspsychologie am Scheidewege, *Imago*, Bd. 8, Nr. 3, S. 368–400.
17. Kolnai, A. (1921), Über das Mystische, *Imago*, Bd. 7, Nr. 1, S. 40–70.
18. Reik, T. (1927), *Dogma und Zwangsidee. Eine psychoanalytische Studie zur Entwicklung der Religion*, Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
19. Baranova-Shestova, N. L. (1983), *The Life of Lev Shestov*, 2 vols, Paris: La Presse Libre. (In Russian)
20. Richebächer, S. (2009), Sabina Spielrein. Un penseur moderne, *Le Coq-héron*, vol. 197, no. 2. pp. 19–31.
21. Freud, S. et Eitingon, M. (2009), *Correspondance. 1906–1939*, Paris: Hachette Littératures.
22. Khazan, V. and Il'ina, E. (eds), (2014), *Healing for the Unhealable: An Epistolary Dialogue between Lev Shestov and Max Eitingon*, Moscow: Vodolei Publ. (In Russian)
23. Lowtzky, F. (1935), Soren Kierkegaard. *Das subjektive Erlebnis und die religiöse Offenbarung. Eine psychoanalytische Studie einer Fast-Selbstanalyse*, Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
24. Lowtzky, F. (1934), L'opposition du surmoi à la guérison, *Revue française de psychanalyse*, vol. 7, no. 2, pp. 197–216.
25. Bakman, N. (2020), *Fanny Lowtzky. Pionierin der psychoanalytischen Pädagogik in Palästina und Israel*, Luzifer-Amor, Bd. 33, Nr. 65, S. 113–129.

26. Gumbel, E. (1998), Psychoanalysis in Israel, in: Bokovikova, A.M. (ed.), *Entsiklopediia glubinnoi psikhologii*, vol. 3, Moscow: Kogito-Tsentr Publ.; MGM Publ., pp. 674–687. (In Russian)
27. Brandt, M. (2012), *The first decade of the Palestine Institute for Psychoanalysis (Max Eitingon Institute). 1934–1944*, Izhevsk: ERGO Publ. (In Russian)
28. Lowtzky, F. (1927), Bedeutung der Libidoschicksale für die Entwicklung der religiösen Ideen (“Das dritte Testament” von Anna Nikolajewna Schmidt), *Imago*, Bd. 13, Nr. 1, S. 83–121.
29. Kozyrev, A. P. (2000), Nizhny Novgorod Sivilla, *Istoriia filosofii*, no. 6, pp. 62–84. (In Russian)
30. *From the manuscripts of Anna Nikolaevna Schmidt. With letters to her by V. Solovyov* (1916), Moscow: Put’ Publ. (In Russian)
31. Freud, S. (1989), *Introduction to Psychoanalysis: Lectures*, Moscow: Nauka Publ. (In Russian)
32. Freud, S. (2006), Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (dementia paranoides), in: Freid, S., *Sobranie sochinenii*, in 26 vols, vol. 3, St. Petersburg: Vostochno-Evropeiskii institut psikhoanaliza Publ., pp. 72–145. (In Russian)
33. Pfister, O. (1924), *Psychoanalytische Methode*, Leipzig: Julius Klinkhardt.
34. Swisher, W.S. (1920), *Religion and the New Psychology. A Psycho-analytic Study of Religion*, Boston: Marshall Jones Company.
35. Lowtzky, F. (1926), Eine okkultische Bestätigung der Psychoanalyse, *Imago*, Bd. 12, Nr. 1, S. 70–87.

Received: December 16, 2023

Accepted: September 16, 2024

Author’s information:

David S. Damte — PhD in Philosophy, Associate Professor; <https://orcid.org/0000-0002-9480-694X>,
damte_ds@pfur.ru