

Проблема взаимоотношения личности и власти, гражданина и государства с принятием Конституции Украины 1996 г. и утверждением Основ государственной политики Украины в области прав человека 1999 г. сама по себе не разрешилась. Еще многое надо сделать, чтобы реально обеспечить права и свободы человека и гражданина. Наш собственный государственно-правовой опыт свидетельствует, что забвение прав человека и гражданина, попытка поставить выше всего интересы государства, класса, партии, искусственное отождествление интересов общества и личности служили теоретическим прикрытием диктаторских методов управления страной, репрессий против миллионов людей.

Современная практика свидетельствует, что уважение к человеку, признание его достоинства, свободы мысли и поведения становятся главной предпосылкой успешного развития общества.

Источники и литература

1. Конституція України: Офіційний текст: Коментар законодавства України про права та свободи людини і громадянина: Навчальний посібник / Авт. – упорядник М.І Хавронюк. – К., 1999. – С. 21.
2. Гаргева Л.П., Ярмыш А.Н. Конституционное право Украины. Учебное пособие. – Симферополь, 2000. – 336 с.
3. Демидов И.Ф. Проблема прав человека в российском уголовном процессе (концептуальное положение). – М., 1995. – С. 20
4. История политических и правовых учений XVII–XVIII / Отв. ред. В.С. Нерсисянц. – М., 1989. – С. 344
5. История политических и правовых учений: Хрестоматия для юридических вызов и факультетов / Харьков, 1999, – с. 70–90
6. Карпагова Н.І. Стан дотримання та захисту прав людини в Україні: Перша щорічна Уповноваженого Верховної Ради з прав людини. – К., 2000. – 377 с.
7. Конституційні акти України. 1917–1920. Невідомі конституції України. – К. 1992. – С. 230–232
8. Права человека. Учебник для вузов. – М., 1999. С. – 14.
9. Скакун О.Ф., Мороз С.П. Права людини в Україні: історія ідеї // Вісник Університету внутрішніх справ. Додаток до № 3–4. – Симферополь, 1998. – С. 8–11.
10. Слісаренко А.Г., Томенко М.В. Історія української конституції. – К., 1993. – С. 53.
11. Тимошук А.В. Правовое государство в Украине: теория, история, перспективы. – Симферополь, 1997. – 63 С.

Буруківська Н.В. МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ АКСІОЛОГІЧНО–КОМПАРАТИВНОГО АНАЛІЗУ В ГУМАНІТАРНОМУ ЗНАННІ

На сучасному етапі розвитку науки розробка методів та підходів до вивчення ціннісних орієнтацій методологій гуманітарних наук в умовах суспільства, що трансформується, є однією з актуальних задач. На сьогоднішній день можна констатувати певну кризу в підходах до вивчення саме аксіологічного аспекту методологій гуманітарних знань.

Проблема визначення специфіки сфери гуманітарного знання стала традиційною в межах філософського аналізу. Довгий час між вченими триває дискусія з приводу існування методологій гуманітарних наук. Слід зазначити, що і у вітчизняній, і у зарубіжній філософії є приклади глибокого та плідного аналізу проблем, які пов'язані з вивченням методологій гуманітарних наук як окремої сфери досліджень.

Представники такого напрямку філософської думки, як неокантіанство, першими поставили питання про розмежування природничих та соціальних наук, та зробили спробу виявити роль цінностей в процесі цієї демаркації.

Розробляючи методологію наук, такі філософи–неокантіанці, як В.Віндельбанд і Г.Ріккерт вважали, що на протязі природничим наукам, що мають справу з загальним, повторюваним, закономірним у явищах, історичні науки вивчають одиничні явища в їх неповторності і винятковості.

Віндельбанд відмовляється від розподілу знання на науки про природу та науки про дух. Принципом розподілу повинний служити “формальний характер пізнавальних цілей наук”[1]. Перші науки відшуковують загальні закони, другі – окремі історичні факти; одні з них – науки про закони, інші – науки про події; перші учать тому, що завжди має місце, другі – тому, що якимось було. Перший тип наук філософ називає “номотетичним” (тим, на якому засновані закони), другий – “ідіографічним” (тим, що описує особливе).

Виступ Вільгельма Віндельбанда можна розглядати як новий погляд на історичне знання лише у ескізній формі. Систематичний розвиток з позицій, близьких до позицій Віндельбанда, цей підхід одержав у роботах Генріха Ріккерта. У цих роботах він розвивав логіку неокантіанського розуміння історичної науки, а також намагався побудувати цілу ідеалістичну систему філософії на гносеологічній основі кантіанства – так називану «теорію цінностей».

Принципи класифікації наук Ріккерта надзвичайно близькі до принципів Віндельбанда, але набагато ретельно розвинуті. Як і Віндельбанд, Ріккерт зводить розходження між науками до розрізнення їхніх методів, і також вважає, що існує два основних методи. Слідом за Віндельбандом, який вважав основними логічними формами свідомості номотетичний та ідіографічний методи, Ріккерт стверджує, що метод, який генералізує, призводить до створення природознавства, а метод, що індивідуалізує – науки про культуру.

Поняття “цінність” – найважливіше поняття філософії культури Ріккерта, утворить деяке ціле, виділить “істотне” із “несуттєвого”.

Об'єктом історії стає сфера “культури” як певна цілісність, в якій історично його філософії історії і його логіки

історичних наук. Тільки завдяки поняттю «цінності», запевняє Ріккерт, стає можливим відрізнити культурні процеси від явищ природи. Тільки це поняття дає принцип, за допомогою якого історик із необхідно невичерпного різноманіття індивідуальних елементів дійсності пізнання відокремлює “суттєве” від “несуттєвого”, за допомогою віднесення індивідуальних процесів до “цінностей”. Цінність є, за Ріккертом, “смысл, який лежить над усяким буттям”[5].

Таким чином, в межах конкретних філософських підходів і шкіл, які звертали особливу увагу на проблему становлення цінностей та їх ролі у пізнавальній і творчій діяльності, конструктивних висновків, що усвідомлюються науковою спільнотою як засоби методологічного рівня, – отримано не було.

Останнім часом, наукові відкриття неодноразово спонукали дослідників переглядати пануючі уявлення про людину та її місце в світі. Більш детально цей факт досліджується в роботах “Археологія гуманітарних наук” (під назвою роботи “Слова і речі”) та “Археологія знання” М.Фуко, в яких на матеріалах гуманітарного знання будується нова специфічна дисципліна – “археологія знання”, предметом якої є системи мислительних передумов пізнання і культури, які змінюються в процесі історії. Запропонована М.Фуко на початку 70-х років новизна методологічного підходу полягає в тому, що радикально змінюється пізнавальна установка дослідника.

Фуко досліджує ті структури, які змінюються історично і визначають умови можливості думок, теорій, нових смислів або наук в цілому в кожний історичний період, і називає їх “епістемами”[6]. Під епістемами Фуко розумів певну конфігурацію знання, тобто багатофакторну систему усіх тих відношень, які існують в певну епоху між різними галузями знання. “Епістемі, підкреслює М.Фуко, – це не форма знання і не тип раціональності, який проходить через науку, маніфестує особливу єдність суб’єкта, духу чи епохи; епістема – це скоріше, сукупність усіх зв’язків, які можна розкрити для кожної даної епохи між науками, коли вони аналізуються на рівні дискурсивних закономірностей”[7]. Отже, епістема є не що інше як загальний простір знання, спосіб фіксації буття порядку, приховані від безпосереднього спостереження відносини між “словами” та “речами”, на підвалинах якої стоять властиві тій чи іншій епосі коди сприйняття, практики, пізнання, народжуються окремі ідеї чи концепції.

В межах цих зрушень сформувався підхід, який став підсумком багатьох ідей, що мали місце в історії філософії. Відповідно дослідники в будь-якій сфері змушені були враховувати епістемологічний аспект проблем.

На основі визначення поняття “епістема”, Мішель Фуко виділяє в європейській культурі нового часу три “епістемі”, які грали парадигмально-регулятивну роль в конкретні історичні періоди.

В історії західної науки та мислення він виділяє три епістемологічні структури: епістемі часів Ренесансу (XVІ ст.), розвинутого Раціоналізму ХУП–ХУШ ст. і сучасну епістему (кінець ХУШ – початок ХІХ ст. І по наш час). За основний упорядковувальний принцип всередині кожної епістемі береться співвідношення “слів” і “речей”.

Кожна епістема формується за своїми власними законами, але, на думку М.Фуко, можна дослідити закономірність, яка дає можливість визначити часові координати будь-якої епістемі. Така закономірність полягає в тому, що “слова” і “речі” знаходяться в певному співвідношенні, і це співвідношення для кожної епістемі має свої характерні риси та ознаки.

Гуманітарні науки розвиваються відповідно моделям, або поняттям, що запозичені з біології, економіки, мовознавства. У цьому полягає складність їх розташування серед інших наук. Якщо конкретна наука відхиляється від своєї власної епістемологічної площини – вона потрапляє до галузі гуманітарних наук, а звідси загроза “історизму”, “психологізму”, “соціологізму” тощо. Гуманітарні науки відповідальні посередники у просторі знання. За своїм характером, вони є вихідними (первинними) і вторинними, але завжди претендують на всезагальність, і це пояснюється специфікою їх положення у трикутнику сучасної епістемі.

Гуманітарні науки повернуті до людини, оскільки вона живе, мислить, говорить, займається виробництвом. Існуючи в цьому світі людина зростає, функціонує, має певні потреби, спостерігає як перед нею відкривається простір, рухливі координати якого перетинаються в ній самій. Більш того, людина існує в світі інших людей. Також володіючи мовою, вона будує свій світ символів, в середині якого вступає у відношення зі своїм минулим, з речами та іншими людьми, на підґрунті якого і може бути побудоване будь-яке знання. Людина для гуманітарних наук є не тільки живим організмом особливої форми, а водночас “...будує уявлення, завдяки яким вона існує і з яких формує унікальну здатність – вірно уявляти собі життя” [8].

Усвідомлення ролі цих факторів створює умови для розвитку сучасних наук – біології, політичної економії, прикладної та структурної лінгвістики та інших. Причину формування нових наук М.Фуко вбачав не в накопиченні знання і не в уточненні методів пізнання класичної епохи, а найголовніше, в зміні внутрішньої структури простору пізнання, тобто, зміни конфігурації епістемі. Фуко підкреслює, що при переході від однієї епістемі до іншої змінюється основний засіб буття предметів пізнання. Так, в період існування класичної епістемі основним засобом буття предметів пізнання був певний простір, в якому діяли тотожності і відмінності, в сучасній епістемі – це “час” або “історія”.

Таким чином, Фуко в своїх працях приходять до висновку, що накопичення наукового знання відбувається поступово і безперервно, але в певний час відбувається стрімкий перехід від одного способу мислення до іншого. Це не є катастрофою, це просто злам застарілих уявлень про світ. Перехід від попередньої епістемологічної структури до наступної означає одне – простір пізнання вичерпав всі існуючі форми

ми свого існування, з’явилися нові форми, які потребують суттєвих змін в співвідношенні слів і речей.

Останнім часом, отримало своє обґрунтування нове розуміння сфери гуманітарного знання, як методології без

чіткого методу. Зразками цього нового обґрунтування в гуманітарному знанні можуть бути літературні твори таких провідних письменників, як Умберто Еко “Ім’я рози”, “Маятник Фуко”, Германа Гессе “Гра у бісер”, “Степовий вовк”, Річарда Баха “Чайка на прізвисько Джонатан”, “Дар крил”, Джона Апдайка “Кентавр”, “Біжи, кролику, біжи”, В.Набокова “Захист Лужина”, “Запрошення на страту”, Льюїса Керола “Аліса в країні чудес” та ін. Аналіз цих творів доводить, що у межах такого розуміння гуманітаристики, на рівні екзистенції та інтуїції, розкривається суть і сенс людських дій. Розмовляючи вустами своїх персонажів, автори показують новий рівень розуміння людиною питань: “хто ми?”, “що ми робимо на цьому світі?”, “куди ми йдемо?”. Але відповіді на ці питання даються в мисленні на межі тез та антитез, коли на рівні співвідносяться діюче і споглядальне відношення до життя. У цих літературних формах автори не дають уроків устрою світу та життя. Правда, що доступна їх героям часткова і неповна. У кожного з них свій закон. “Помилкою попав я сюди – не саме в цю в’язницю, а взагалі в цей страшний смугастий світ: порядний зразок кустарного мистецтва, але по сутності – лихо, жах, божевілья, помилка, – і ось звалив на мене свій дерев’яний молот велетенський різьблений ведмідь. Адже з раннього дитинства мені приходили сновидіння... У сновидіннях моїх світ був вдосконалим натхненним; люди, яких я у наявності так боявся, з’являлися там у тремтливому переломленні”, – проголошує вустами свого герою Цінцінату свій вирок суспільству В.Набоков[4]. Тобто, можна казати про те, що гуманітаристикою пропонуються набагато складніші рішення, ніж проста відповідь на просте ж питання.

Наука, як діяльність спрямована на отримання нового знання, детермінована людським вибором, в основі якого – певні регулятивні норми, принципи, цінності.

Наукове мислення має творчу складову, яка сприяє становленню якісно нового знання. Творчий зміст мислення вчених обумовлений специфічною системою орієнтації, яка відрізняє в тій чи іншій мірі наукове мислення від художньої та технічної творчості. В цій системі орієнтацій взаємопов’язані філософсько–світоглядні та логіко–методологічні принципи, гносеологічні установки та основоположення теорій, які стали традиційними об’єктами філософського аналізу.

В усі часи нове знання досягалось дослідником, який використовував у своїх працях певні методологічні засоби – наочність, абсолютність, доцільність тощо. Існувало декілька шляхів дослідження нового знання – аналіз наявного, або пошук ще невідомого для науки та людства. Отже, номінуємо нове знання як інноваційний перехід від невідомого до відомого.

Якщо розглядати поняття “нове знання” з точки зору теорії літературознавства, то воно пов’язане саме з появою нових текстів, які не тільки синтезують в собі попередні досягнення світової літератури, а й створюються авторами як новий фрагмент, напрям, підхід чи стиль. Важливим фактором цього синтезу в літературній творчості виступає компаративний аналіз текстів.

Поняття “компаративізм” походить від латинського слова *compara*, що перекладається як “порівнюю”[3]. В літературознавстві попередніх часів використовувався такий різновид компаративного аналізу, як порівняльно–історичний метод, за допомогою якого порівнювалися твори авторів, що представляли дві чи більше національні літератури і дозволяли виявити спільність та відмінність в написанні твору, характерах героїв, тощо.

В західноєвропейській теорії літератури, компаративний аналіз, перш за все, усвідомлюється як аналіз, що дозволяє прослідкувати та усвідомити механізм створення нового тексту. Особливої важливості він набуває відносно текстів епохи модерну та постмодерну. Порівняння при цьому відбувається на межі літератури, філософії та лінгвістики тексту, що дозволяє прослідкувати синтез елементів класичного та некласичного текстів, типологію образів та характерів героїв, а також розплутати низку мовних закруток лабіринту твору. Таким чином можна чітко визначити сферу, в якій вживається філологічний метод компаративного аналізу. Найяскравішим прикладом цього методу в західній літературі може виступити твір Джеймса Джойса “Уліс”, який не може бути прочитаним без Гомерівської “Одіссеї”.

Наприклад, за допомогою аксіологічно–компаративного аналізу і на основі виділених Мішелем Фуко епістем, а також деяких творів класиків світової літератури можна створити проєкції епістемологічної концепції в сферу теорії літературознавства, яка дозволить проаналізувати системи цінностей в межах кожної із епістем.

Для класичної епістемі в літературі притаманні зовнішня положеність, обумовленість. Існуючи із давніх–давен сюжети можна використовувати тільки в чистому виді. “Я” героя не можна розуміти, як “я” індивіда, особистості. Це складний образ, що складається протягом століть, як, наприклад, образи богатирів, князів, кобзарів, бунтарів (“Слово о полку Ігореві”, Гомер “Іліада”, Р.Джовальоні “Спартак” і т.п.). Таким чином ренесанській епістемі притаманна чиста суб’єктивність, так звана рафінована раціональність. Образ героя, його “я” несе в синкретичному вигляді сукупність цінностей, притаманних культурі епохи, які пов’язані з історичним досвідом багатьох поколінь. Домінуючу систему цінностей цього періоду можна назвати буттєво–соціальною.

Шодо некласичної епістемі світової літератури, то в текстах цього періоду з’являється герой, в “я” якого більше індивідуального, ніж суспільного, але це суб’єктивізм прагматичної орієнтації. “Я”–“Він”(інший) – цієї формули притримувалися автори текстів цього напрямку (у Джона Апдайка в “Кентаврі” – герой – людина, як і всі інші особи, які оточують його, але він ще й кентавр, якого ніхто не розуміє, тобто він не такий, як усі інші, він інший). Система цінностей з цієї позиції надто однобока, надто індивідуальна та особиста.

В сучасній епістемі навпаки “Я” – це “вони” (колектив), тобто існують на світі люди, які розділяють спільну точку зору і погляди на світ, які однаково дивляться на різні речі, на ситуації, їм подобаються

однакові книжки, вистави, фільми тощо. Це приклад інтерсуб'єктивної раціональності. Герой вже не самотній борець за якісь ідеали, він або знає, або шукає своїх однодумців (у В.Набокова в кінці роману “Запрошення на страту” Цінцінат Ц. розуміє, що він не один, що на світі є люди, які схожі на нього, але ж до цього висновку герой приходиться тільки наприкінці життя). Саме звертаючись до сучасних текстів можна стверджувати, що відбувається синтез соціальних та індивідуальних цінностей як в межах буття однієї людини, одного героя, так і на його відчуттях в межах колективно несвідомого, або навпаки на передчутті кожної особистості в кризових станах свідомості.

Тобто цінність в сфері гуманітарного знання об'єднує в собі не тільки суб'єктивні ідеали окремої людини, а й об'єктивні пріоритети суспільства конкретної історичної доби.

Разом з тим загальна історія культури дозволяє зробити деякі припущення про роль компаративного аналізу в філософській культурі. “Компаративістська, тобто порівняльна, філософія розкриває не тільки обмеженість західного чи східного типу філософствування або їх регіональну чи культурно–історичну замкненість, але й показує, що цей процес ніколи не був таким. Ніколи філософія Заходу або Сходу не обходила тільки своїми надбаннями: вона завжди використовувала досягнення тієї чи іншої філософської культури. При цьому кожна культура і філософська школа, намагаючись зберегти свою специфіку, співіснує з іншими, вносить в них щось нове. Трансформація суспільства та образу світу, як типів особистостей, які він виробляє, їх відношення до дійсності, до природи, один до одного породжує потреби в нових світоглядних орієнтаціях, які б забезпечували адекватну передачу наступним поколінням необхідного світоглядного потенціалу та перехід до нових, більш досконалих форм соціального буття”[2].

Філософія взаємопов'язана з наукою, релігією, етикою, політикою, містикою, естетикою, і цей зв'язок багатосторонній. Філософська культура стає квінтесенцією столітнього розвитку цивілізації, нації, народу, регіону, держави, де створювались та закріплювались численні фундаментальні принципи релігії, етики, науки, філософії, основні форми моралі та традиції, стійкі стереотипи в мові, мисленні, уяві і сприйняттях, певна ціннісна орієнтація, утопія та міфологія. Ці процеси, співіснування і взаємовпливу, і намагається розглядати філософська компаративістика.

Філософська компаративістика, виділяючи типи мислення та типи менталітету, типи філософій, типи раціональностей та ірраціональностей, містики та релігійної рефлексії тощо, використовує аналогії і паралелі, діалог і полілог. Виявляється і той факт, що філософська самотність виявляється невід'ємною якістю філософської культури, яка проявляється в діалогічному розумінні іншого. Процес взаємодії філософських культур, коли надається голос іншому, максимально розширює культурний простір. Зріст кількості зв'язків робить філософську культуру стійкою та здатною до засвоєння інновацій.

Щодо філософської компаративістики, то остання вводить момент порівняння в галузь “всезагальності”. Порівняння того чи іншого феномена культури, науки, людського буття в цілому, виявляє тотожність та різноманітність подій, процесів, ситуацій. Але не тільки в їх зв'язку. Завдяки порівнянню, яке відбувається завжди в рамках певної проблематики, виявляється діалектичність в кожному феномені, що дозволяє виявити діалектичність та діалогічність усередині розгорнутої проблеми. Феномен, який розглядається, отримує можливість бути обмеженим, не тільки виходячи з зовнішнього іншого, але й, використовуючи внутрішні протиріччя, які компаративний аналіз має можливість виявити більш ефективно.

Порівняльний аналіз, взагалі, може діяти не тільки при розгляді феноменів різних культур, а й усередині однієї й тієї ж філософської культури, наукової парадигми, а також усередині одного напрямку. Це дозволяє досягти більшої визначеності. Порівняльний аналіз можливий і при розгляді традиційних співвідношень “філософія – наука”, “філософія – мистецтво”, “філософія – право”, “філософія – релігія” тощо. Завдяки включенню даних галузей, в поле дії компаративного аналізу розширюється “зона іншого”, що доволі плідно як для філософії, яка отримує можливість традиційно “інших” для себе галузей, так і для розгляду явищ або галузей людської культури, що підтверджує її статус всезагальності.

З'ясування особливостей компаративного аналізу необхідне для прояснення не тільки історико–філософського або історико–культурного процесу людства, але, перш за все, для усвідомлення сучасної ситуації і в цілому для процесу пізнання феномена людини. Компаративний аналіз обов'язково повинен сполучатися з історичним аналізом проблем та еволюції філософських та літературознавчих шкіл та напрямків. Усвідомлення діалектичної та системної єдності “вглиб”(історичний вимір) та “вшир” (порівняння різних культур) дозволяє отримати більш об'єктивні та коректні результати як в межах філософії, так і в межах конкретних теорій сфери гуманітарного знання.

Становлення компаративістського підходу спирається на плідну традицію в гуманітарній сфері: історичних дослідженнях, мовознавстві, теорії літературного процесу тощо. Останнім часом ідеї компаративізму продуктивно впливають на розвиток юриспруденції, економіки, соціології. Відповідні процеси досягли нормативно–методичного рівня в межах філософського аналізу.

В той же час формування методології компаративістського підходу науковою спільнотою сприймається як можливий, але ще недостатньо обґрунтований напрям конструктивних зрушень, який потребує рефлексійного усвідомлення і чіткого визначення сфери використання.

На цьому шляху узагальнення базового матеріалу сфери гуманітарного знання, визначаються прагматично–емпіричні особливості і риси методологічної схеми компаративізму:

- цілісність і зв'язність аспектів, які усвідомлюються як наявність підґрунтя для можливих синтезів, а тим самим сприяють створенню багатоманітності форм та зв'язків;
- одночасність і співіснування різних форм, моделей, конструкцій, смислів, які спираються на реальні, але недостатньо усвідомленні тенденції буття і культури;

– рефлексивність і недосконалість наявних форм, смислів, зразків, які принципово не можуть реалізувати потенціал тезаурусу культурної спільноти, яка знаходиться у постійному творчому пошуку.

Знаходяться аргументи для припущення того, що в контексті гуманітарних досліджень народжується методологічний інструментарій, який заповнює вільні зони і ніші між традиційними методологіями науки. Усвідомлення цього процесу спирається на пріоритет аксіологічної хвилі в сучасній науці і техніці, культурі і освіті.

Література

1. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи. – СПб., 1904. – С.320.
2. История современной зарубежной философии: компаративистский подход. – СПб., 1997. – С.6–7.
3. Краткая литературная энциклопедия. – М., 1966. – Т.3. – С.694.
4. Набоков В. Приглашение на казнь. – М., 1986. – С.299.
5. Риккерт Г. Два пути теории познания. – Новые идеи философии», сб.7. – СПб., 1913. – С.46–53. 6. Фуко Мишель. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – П., 1994. – С.364–368. 7. Фуко Мишель. – Там само. – С.190. 8. Фуко Мишель. – Там само. – С.348.

Забелина Л.А. АРХЕТИПИЧНЫЙ ОБРАЗ АНДРОГНИА, КАК СИМВОЛ САМОСТИ, В АЛХИМИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

В своей исследовательской работе, посвященной рассмотрению архетипа Самости, как целостной психической структуры, интегрирующей в себе противоположные проявления сознания и бессознательного, особое внимание Юнг уделил алхимии. «Алхимия описывает то, что я называю Самостью, – писал Юнг, – как incorruptible, то есть как субстанцию, которая не может быть растворена, Единое и Неделимое, не сводящееся к чему-нибудь еще, и в то же время Всеобщее» [1, с. 100].

По мнению Юнга, в алхимии нашла свое продолжение гностическая философия. Хотя, если рассматривать алхимию более широко, следует отметить, что алхимия является транскультурным феноменом. Она была частью эзотерических традиций Египта, Греции, Малой Азии, Аравии, Индии, Тибета и Китая. Но, пожалуй, свое самое широкое развитие алхимия получила на Западе, в рамках гностической философии средневековья, выражающей свое откровение на языке символов. «Западная мудрость, Аналогичная Йоге, более или менее не доступна, за исключением специалистов – Она мудрость тайная и искажена до неузнаваемости тем, что сформирована как эзотерическая система, и еще всей той бессмыслицей, которой последняя обставлена. В алхимии покоится спрятанная западная созерцательная Йога, но она хранила тщательно скрываемую тайну из-за страха ереси и ее ужасных последствий» – писал Юнг [2, с.99]. Алхимия выступает как учение о самосовершенствовании человека, записанное аллегорическими символами. Под этой сложной, и порой крайне запутанной алхимической символикой сокрыта мистическая доктрина пути реализации адептом своего духовного потенциала, через слияние мужского и женского начал, сознания и бессознательного. По мнению Юнга, то, что выражает символизм алхимии, составляет проблему развития личности в процессе индивидуации.

В своей теоретической основе алхимия исходит из предпосылки о двойственном принципе сущности металлов, и о переходе элементов из одного состояния в другое. Это подобно взаимопереходу инь и ян в бесконечных трансформациях Дао, и, аналогично даосской алхимической традиции – нэй-гун, западная алхимия исходит из представления о субстанциональном единстве мира и универсальности перемен.

В восточном мистицизме алхимическое делание известно также как взаимодействие энергии кундалини – символа женского начала в человеке, олицетворяемого Шакти, с высшей энергией сознания, или мужским принципом, персонифицируемым Шивой. Если рассматривать технические приемы тантры с позиции аналитической психологии, то здесь Шакти выступает как изначальная энергия бессознательного, prima materia, содержащая в себе семена всех вещей. Для ее открытия адепты тантризма должны овладеть принципом сознания, осуществляющим контроль за внутренними психическими процессами, что в ходе полной духовной реализации приводит к раскрытию Самости, в которой две противоположные тенденции сознание и бессознательное. Шива и Шакти, уравнивают друг друга до целостного андрогинного образа Ардханаршлвары. Таким образом, Камень, добываемый искателем, прежде всего, обозначает глубокое внутреннее стремление найти свою подлинную духовную природу, выражаемую через архетип Самости, в которой отсутствует всякое разделение.

Истинную природу Великого Делания позволяло постичь лишь подлинное эзотерическое посвящение. По своей сути алхимия всегда было глубоко эзотерична, и таинство алхимического процесса преобразования, как и во всех мистических учениях, передавалось только от учителя к ученику во время посвящения. Поэтому в самой алхимии различают ее внутреннюю и внешнюю стороны.

Внешняя алхимия выступала как достаточно завуалированный, но все же и для непосвященных, понятный процесс преобразования неблагородных металлов в благородные. Основывается внешняя алхимия на представлении, что все металлы и минералы, участвующие в алхимическом процессе преобразования выступают в роли знаков сил универсума. Таким образом, внешняя алхимия работает с очищением космологических сущностей, скрытых под формой вещества.

Внутренняя же алхимия в основе своей направлена на просветление сознания, а процесс алхимического преобразования рассматривался как синтез и трансформация микрокосма в макрокосм, в ходе которого