

**Федеральное государственное автономное образовательное учреждение
высшего образования
«Российский университет дружбы народов имени Патриса Лумумбы»**

На правах рукописи

Степаненко Александр Давидович

От классического психоанализа к аналитической психологии:
синкретический процесс трансформации концепции бессознательного

Специальность: 5.7.2. «История философии»

Диссертация
на соискание ученой степени кандидата философских наук

**Научный руководитель: доктор философских наук,
доцент Крыштоп Людмила Эдуардовна**

Москва, 2025

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	5
Глава 1. Классический психоанализ: ключевое противоречие.....	26
1.1. Критика психоанализа и ее природа.....	26
1.2. Ответная аргументация психоанализа как маркер ключевого противоречия.....	37
1.3. Идентичность классического психоанализа и его ключевое противоречие.....	41
1.4. Бессознательное и его природа в классическом психоанализе.....	45
1.5. Развитие концепции бессознательного в рамках психоанализа....	51
1.6. Выводы.....	57
Глава 2. Аналитическая психология: преодоление ключевого противоречия классического психоанализа.....	65
2.1. «Психоанализ» и «аналитическая психология»: уточнение понятий.....	65
2.2. Аналитическая психология: бессознательное в иной системе координат.....	67
2.3. Аргументы критики как маркеры раскола в глубинной психологии.....	75
2.4. Аналитическая психология: открытость системы.....	79
2.5. Выводы.....	86

Глава 3. Синкретический процесс трансформации

концепции бессознательного90

§1. Релятивистская трансформация.....90

3.1.1. Имманентный релятивизм в психоанализе.....92

3.1.2. «Воинствующий» антирелятивизм в психоанализе.....95

3.1.3. Формальный релятивизм в аналитической психологии.....98

3.1.4. Практический релятивизм в аналитической психологии.....101

3.1.5. Выводы.....106

§2. «Мистическая» трансформация.....107

3.2.1. Христианство и Юнг.....109

3.2.2. Гностицизм, алхимия и аналитическая психология.....115

3.2.3. Мифология в психоанализе и аналитической психологии.....120

3.2.4. Восточное направление.....128

3.2.5. Архаический человек в психоанализе
и аналитической психологии.....136

3.2.6. Выводы.....143

§3. Феноменологическая трансформация.....145

3.3.1. Редукция в феноменологии.....147

3.3.2. «Рождение» бессознательного в естественной установке.....149

3.3.3. Бессознательное в феноменологии.....152

3.3.4. Юнг о феноменологии в глубинной психологии.....154

3.3.5. Три стадии феноменологической редукции	
концепции бессознательного.....	156
3.3.6. Взаимоотношения феноменологии и глубинной психологии.....	161
3.3.7. Выводы.....	164
<i>§4. Итоги трансформации.....</i>	165
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	177
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	181

Введение

Актуальность исследования

Характерное для современного мира информационное перенасыщение существенно затрудняет выживание любых нетривиальных идей (как минимум, сокращает продолжительность их жизни), поскольку как привлечению, так и сохранению внимания к ним препятствует постоянно ускоряющийся круговорот многочисленных идейных симулякров, а переизбыток «информационных следов» событий, как материальных, так и интеллектуальных, зачастую не оставляет возможности зафиксировать отличие истинного от притворного, оригинала от копии.

Но даже в таких условиях те идеи, которые надолго опередили свое время в момент зарождения и оформления, не только демонстрируют достаточную жизнеспособность, но и сохраняют актуальность на весьма длительном, с учетом все той же информационной перенасыщенности, историческом отрезке, причем так происходит независимо от того, находятся ли они все это время в стороне от информационного шума или же в самом его эпицентре. Как правило, высочайшую устойчивость идей обуславливает такой уровень их потенциала, к раскрытию которого оказываются не готовы сами их авторы; потому идеи по-настоящему революционные даже в условиях экспоненциального роста объемов информации зачастую сохраняют «задел на будущее» годами и десятилетиями.

С большой долей уверенности к подобным, с одной стороны, прорывного, с другой – стратегического характера, новациям можно отнести и главную (ключевую) идею основателя психоанализа Зигмунда Фрейда: о наличии скрытой части психической системы человека, или бессознательного. Оформившись более ста лет назад, пережив и настороженное отношение, и не менее бурное принятие, и критические нападки разной степени объективности и предвзятости, данная концепция, рожденная в контексте преимущественно практическом, но обретшая свое место и получившая значительное развитие в контексте философском, не

только сохраняет по сей день свою актуальность, но и по-прежнему остается осмысленной и раскрытой лишь на малую толику своего потенциала.

Как любая абсолютно революционная, переворачивающая характер господствующих фундаментальных представлений о природе вещей идея (в данном случае – в первую очередь о природе человеческой личности, однако дальнейшее развитие вывело ее и на уровень метафизический), концепция бессознательного Фрейда в значительной степени обогнала не только соответствующие моменту ее зарождения общепринятые взгляды, но и мировоззренческие установки своего создателя. В результате ее развитие оказалось сопряжено с целым рядом эвристических проблем.

Основная заслуга самого Фрейда – прежде всего дефиниционного характера. Получив на основе клинической практики, то есть посредством долговременных наблюдений за течением так называемых неврозов¹ весьма обширную картину психических процессов, он предположил наличие в психическом аппарате значительного и при этом скрытого пространства, содержание которого, находясь вне зоны выраженных в языке (осознанных) побуждений, оказывает существенное влияние на формирование индивидуальности и, соответственно, на ее проявления. На такое предположение Фрейда натолкнуло прежде всего обнаруженное им множество пробелов в данных сознания, а именно, по его собственному выражению, наличие «как у здоровых, так и у больных людей» психических актов, «для объяснения которых необходимо допустить существование других актов», на которые в свою очередь в сознании «нет никакого указания»². Данную область, существование которой, как он полагал, ему удалось подтвердить полученными в результате практических экспериментов данными, Фрейд определил как Unbewusste (нем.), или бессознательное.

¹ Нервно-психических расстройств, не приведших к изменению структуры личности.

² Фрейд З. Бессознательное. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа: сборник. СПб.: Алетейя, 1998. С. 152.

Именно введение в оборот этого определения³, не являясь «открытием» в сугубо научном смысле, в дальнейшем произвело весьма радикальный переворот не только в психологии, но и в философском понимании феномена личности. Революционный характер предположения о наличии бессознательного как отдельной части психической системы и, соответственно, о его роли трудно переоценить, поскольку до Фрейда никто и никогда основательно не подвергал сомнению единство психического аппарата человека. Важным аспектом признания самой возможности такого его устройства на первом этапе стало еще и то, что оно явилось попыткой объяснить невластность индивида над собственными проявлениями не только высшим вмешательством, но и исходя из него самого.

Вместе с тем рождение концепции бессознательного случилось в условиях весьма парадоксальных: желая опираться на классическую научную традицию (что будет показано по ходу исследования), но не располагая соответствующим инструментарием, в ключевых своих формулировках Фрейд вынужден был опираться в большей степени на традицию философскую. В итоге, оставаясь мировоззренчески верен первой, все последующие годы он потратил на упорные, но довольно безуспешные попытки преодолеть возникшие противоречия. Вторгшись самой идеей о неоднородной структуре психического в область нематериального, основатель психоанализа продолжал мыслить и видеть собственные задачи в естественнонаучном (а с философской точки зрения – в

³ Если точнее – данной трактовки понятия (дефиниции): бессознательное как отдельная, скрытая часть психической системы. До Фрейда речь о «бессознательном» шла либо в контексте философии и гносеологии: как определение при другом понятии у Лейбница («бессознательные перцепции»), как синоним «трансцендентального» у Канта, как иррациональное нематериальное начало у Шопенгауэра и у Гартмана (у последнего оно непосредственно обуславливает материальные процессы), как квалификация степени ясности сознания у Гербарта, либо уже в контексте зарождающейся практической психологии – и здесь также пока без четкой дифференциации, как у Жана, когда «бессознательное» и «подсознательное» в целом не разделялись и понимались скорее как не вполне сформулированная мысль («подсознательная навязчивая идея»). Иными словами, устоявшегося значения до Фрейда данный термин не обрел.

рацио-материалистическом⁴ позитивистском⁵) ключе и, соответственно этому, действовать в русле развития медицинской практики (по выражению Юнга, «кабинет консультирующего врача оставил на этой психологии свой очевидный отпечаток», из чего «проистекает отчуждение между академическими гуманитарными науками и современной психологией»⁶). Пытаясь дать каждому конкретному проявлению бессознательного полностью рациональное, опирающееся в данном случае на физиологические ощущения и конкретные факты индивидуального опыта, объяснение, он в итоге свел содержание бессознательного к вытесненным, то есть изгнанным из сознания, травматическим (преимущественно ранним сексуальным) переживаниям⁷. По сути, бессознательное в трактовке Фрейда превратилось в своего рода склад насильственно забытого⁸ – и в такой роли в источник «отклонений».

Сразу стоит отметить и принципиальную позицию Фрейда в отношении последовательного отрицания духовной жизни вне ее связи с материальным миром, которая в наиболее последовательном виде была изложена им в широко известной работе «Будущее одной иллюзии»: в ней он, во-первых, обрушивается с критикой как на религиозные институты, так и на веру как явление в принципе, а во-вторых, делает это, исходя из принципиальной возможности познать (и, соответственно,

⁴ Как «рационалистический материализм» охарактеризовал мировоззрение классического психоанализа (определение – в сноске ниже) Карл Густав Юнг, подразумевая таковое и у самого Фрейда. Стоит отметить, что «рационализм» Юнг, очевидно, понимал расширительно: не просто как метод познания, основой движущей силой которого является разум, но как мировоззрение, для которого характерна убежденность в безусловной осмысленности мироздания и, соответственно, в постижимости всех явлений человеческим разумом. Здесь и далее в этой работе понятия «рационализм», «рационалистический» и производные от них также употребляются в этом значении.

⁵ Позитивизм – философское направление, утверждающее примат науки и эмпирического способа познания, отрицающее познавательную ценность метафизики. В контексте данного исследования определение «позитивистский», помимо значения, прямо вытекающего из этимологии, подразумевает также убежденность в достижимости безотносительной истины.

⁶ Юнг К.Г. Проблемы современной психотерапии. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 9.

⁷ Термин «вытеснение» для обозначения перехода представления в область бессознательного (понимаемого им скорее как «неясное сознание») впервые применил Герbart.

⁸ Юнг: «Для Фрейда оно (бессознательное) представляет собой какой-то придаток сознания, куда свалено все, что несовместимо с сознанием индивида» (Юнг К. Г. Йога и Запад. Избранные работы. Перевод А.М.Руткевича. СПб: Издательство РХГА, 2014. С. 130).

объяснить) любые данные в опыте явления, в том числе и выявленные экспериментально.

Таким образом, ключевым противоречием классического психоанализа⁹ стал конфликт между основной идеей Фрейда: о наличии скрытой части психической системы, и его же собственным мировоззрением, которое, очевидно, характеризовалось рацио-материалистической позитивистской установкой. В результате, бессознательное (и психику в целом) Фрейд мыслил как производную от физиологии функцию – отсюда вытекает сведение природы формирования содержаний бессознательного к вытеснению фактов травматического опыта, причем опыта, фактически ограниченного ранними сексуальными переживаниями. Само же существование бессознательного Фрейд рассматривал скорее как болезнь, причем болезнь, которую можно вылечить и которую надлежит лечить.

При этом, хотя явный медицинско-диагностический уклон как теоретических разработок, так и практической деятельности основателя психоанализа никак не препятствовал тому, чтобы по ходу процесса намечать весьма перспективные пути проникновения в содержание скрытой части психики через использование естественных состояний «выключенного сознания», в частности, через толкование сновидений, именно им, очевидно, был обусловлен идейный кризис, характерный для позднего Фрейда. Упрямо не желая дать место иным трактовкам в отношении формирования скрытых психических содержаний, настаивая на чисто физикалистском его понимании, основатель психоанализа так и не смог выйти из тупика чистого диагностирования и сформировать на основе допущения бессознательных процессов в психике по-настоящему созидательную методику. Даже в форме метапсихологии классический психоанализ (то есть психоанализ в том виде, в каком он был создан и развит до определенной стадии Фрейдом) так и остался на стадии попыток связать конкретный травматический опыт с конкретными же формами «отклонений», и далее, вернув его в таком виде в

⁹ Под «классическим психоанализом» в этой работе понимается психоаналитическая теория собственно Зигмунда Фрейда, включая предпринятое им в середине 1910-х гг. расширение ее рамок.

сознание, «аннигилировать» бессознательное. По сути, целью практической деятельности в рамках классического психоанализа парадоксальным образом стало возвращение психической системы к единому, то есть к «дофрейдовскому», виду.

В такой ситуации обеспечить преодоление ключевого противоречия концепции Фрейда и развитие его революционной идеи способна была, очевидно, лишь смена парадигмы. Таковая случилась в виде появления выросшей из классического психоанализа аналитической психологии Карла Густава Юнга, в рамки которой последний включал как классический психоанализ и базирующиеся на нем собственные идеи, так и «индивидуальную психологию» Альфреда Адлера¹⁰. Смыкаясь на профессиональном поле и, соответственно, на поле практических наблюдений, делая из них в значительной степени схожие выводы, и фактически являясь сооснователями глубинной психологии в ее широком понимании, свои теоретические конструкции Фрейд и Юнг изначально выстраивали на разной мировоззренческой основе: последний в отличие от первого, вне всякого сомнения, был крайне далек от абсолютизации любых производных «естественной установки»¹¹ (как минимум, его мировоззрение можно охарактеризовать как дуалистическое: пусть и склоняясь, как будет показано ниже, к первичности духовного по отношению к материальному, Юнг в то же время, не приемля «жестких каркасов», всегда избегал чрезмерно однозначных утверждений на эту тему).

Как результат, с энтузиазмом восприняв предположение о наличии скрытой части психической системы, Юнг существенно расширил понимание природы бессознательного, что стало возможным вследствие принципиально иных философских допущений в отношении движущих сил, как мироздания в целом, так

¹⁰ В данном направлении, которое также выросло из классического психоанализа Фрейда, оспаривался в основном формирующий психику детерминирующий фактор: Адлер предложил считать таковым не вытесненные сексуальные влечения, а социально навязанное стремление к доминированию и непосредственно из него вытекающий комплекс неполноценности.

¹¹ Естественная (или наивная) установка (нем. natürliche Einstellung) – по Гуссерлю, такая установка сознания, при которой как реальный и истинный априори воспринимается сам физический мир, а не его образы в сознании. Естественная установка подразумевает, что физический мир существует независимо от человеческого представления о нем.

и личности в частности, и их познаваемости. Рассматривая значительную часть индивидуальных проявлений как материализацию содержаний бессознательного, Юнг пришел и к расширительному толкованию природы содержаний, выведя ее сначала за пределы травматического опыта, а после и индивидуального опыта в принципе.

Изменение взгляда на природу бессознательного неизбежно повлекло за собой и иное отношение к оценке его роли – и, соответственно, к принципам взаимодействия с ним, которые превратились из аннигиляции в кооперацию в поиске индивидуального пути, тогда как конечная цель практической психотерапии трансформировалась из преодоления бессознательного в интеграцию двух подсистем психики, самопознание и поиск себя через осознание конституирующих психику содержаний личного и коллективного бессознательного. Кроме того, возведенное на уровень коллективного, бессознательное в трактовке Юнга превратилось в многослойное универсальное автономное идейное содержание сверхличностной природы, формирующееся на основе всеобщего опыта человечества, всего его духовного наследия, *всей культуры* и при этом оказывающее на личность самое разнообразное и самое непосредственное влияние – фактически программирующее большинство ее проявлений еще на *доопытной* стадии. Это создало значительный задел для дальнейшего развития концепции бессознательного в философском контексте, подразумевающего его осмысление во взаимосвязи не только с психической, но и с физической (а в перспективе и с искусственно воспроизводимой) реальностью, как первичного, то есть во всех смыслах формирующего бытие феномена.

Специфика и, соответственно, актуальность данного исследования обусловлена также рядом исторически сложившихся аспектов развития концепции бессознательного.

Во-первых, в обыденном представлении именно понятие «психоанализ» чаще всего используется для обозначения весьма широкой области, включающей в себя близкие или пересекающиеся с психологией философские концепции, множество ориентированных на практическое применение методических

разработок, а также весь накопленный психотерапевтический опыт в данной области. Подразумевается, что все это входит в единую систему координат, созданную Зигмундом Фрейдом. В реальности, однако, дело обстоит несколько иначе: скорее это классический психоанализ является частным случаем гораздо более широкой теоретической и практической сферы, границы которой в большей или меньшей степени совпадают с «аналитической психологией» Карла Густава Юнга и его последователей. И хотя такое положение вещей вовсе не ставит под сомнение статус основателя психоанализа как первопроходца, несогласие самого Фрейда с «мистическими опытами» Юнга обусловило отказ приверженцев основателя психоанализа считать «аналитическую психологию» объединяющей основные школы дисциплиной – во многом поэтому в качестве объединительно-примиряющего за данной областью в целом закрепилось название «глубинная психология»¹².

Во-вторых, весьма существенным является и то, что глубинная психология имеет, вероятно, больше общего с психиатрией, чем с фундаментальной психологией – но, конечно, не в части практических способов «врачевания». Речь о том, что фундаментальная психология, которая как отдельная дисциплина выделилась из философии примерно в середине XIX века, изначально сосредотачивалась в большей степени на исследовании физиологических аспектов (потому она и именовалась часто дескриптивной, то есть описательной), тогда как психиатрия – как отрасль медицины – на лечении душевных расстройств. И хотя первые попытки выделить прикладную (практическую) психологию в отдельное направление были предприняты в непосредственно предшествующий деятельности основателя психоанализа период (теория психогенной природы истерии Жана Мартена Шарко, синтетическая теория неврозов Пьера Жане и его

¹² Глубинная психология (от нем. Tiefenpsychologie) – общее название направлений психологии, ориентированных на наблюдение и анализ бессознательных процессов. Термин, по всей видимости, впервые был употреблен Фрейдом в качестве синонима понятия «психоанализ». В качестве объединительного употребляется также название «динамическая психология» – в данном случае упор делается на динамическом характере психической деятельности; Юнг также использовал не ставшее устоявшимся определением словосочетание «психология бессознательного».

же исследования в отношении истерии, концепция шизофрении Юджина Блейлера), и сам Фрейд, и Юнг изначально практиковали именно как психиатры, то есть их концепции формировались в значительной степени исходя из практических, а не чисто исследовательских задач. Важно, однако, что «психотерапевтическая ниша» в принципе никогда и не пустовала, особенно на Востоке, где прикладной характер традиционно носила сама философия. Что же касается западной традиции, то Юнг, например, неоднократно подчеркивал родственный характер психоаналитической практики и института церковной исповеди, упоминал упражнения Игнатия Лойолы, а также утверждал, что аналитическая психология прямо наследует средневековой алхимии – если точнее, тому ее наполнению, которое символически подразумевается материализованной, измеримой стороной алхимического трансформационного процесса. Так или иначе, практический уклон глубинной психологии существенно способствовал тому, что ее теоретическая составляющая, особенно в своей фундаментальной, философско-мировоззренческой, части, оказывалась в ней на втором плане.

В-третьих, превращение в определенный момент психоанализа в объект поп-культуры привело к тому, что сложная для обыденного понимания ключевая идея Фрейда о наличии скрытой части психической системы оказалась заслонена вытекающими из нее прочими теоретическими построениями, в первую очередь, сексуальной составляющей (из которой, в свою очередь, вытекает «эдипов комплекс»). В результате, уходящее в сторону от данной («пикантной») тематики развитие концепции бессознательного Юнгом обрело характер элитарной теории, а в неизбежно возникшем фрейдо-юнговском сравнительном анализе на первый план, вместо развития ключевой идеи, также вышли второстепенные темы: значимость эдипова комплекса, раннего сексуального опыта, характер природы психической энергии (либидо). Из-за этого из фрейдо-юнговского дискурса оказалась вытеснена философско-мировоззренческая тема, тогда как именно она определила направления развития Юнгом идей основателя психоанализа.

В-четвертых, характер развития фундаментальной теоретической базы глубинной психологии предопределила изначально сложившаяся в ней

фракционность, которая в дальнейшем вылилась в обособленность психологических школ. Фундаментальным и формально не преодоленным до сих пор является разделение на фрейдистское и юнгианское направления (причем партикуляризм, как будет показано ниже, активно подпитывают исследователи данной тематики); результатом этого – подмена мировоззренчески содержательного дискуссионного процесса, который мог бы позволить плодотворно развивать концепцию бессознательного в рамках единого пространства идей, образов и мнений, отстаиванием конфессиональной идентичности и, как следствие, конкуренцией определяющих практику методических установок (в результате чего чрезмерное значение зачастую придается технической стороне организации аналитического процесса).

Подводя итог вышеизложенному, можно выделить следующие аспекты актуальности данного исследования:

- 1) сохраняющийся потенциал развития концепции бессознательного в рамках дальнейшего философского осмысления природы нематериального и его связи с материальным;
- 2) сохраняющийся гуманистический потенциал практического применения концепции бессознательного в силу изначально подразумеваемой широкой профилактической экстраполяции (в противовес реактивной медицине);
- 3) необходимость восстановления целостности как философско-теоретической, так и научно-практической базы глубинной психологии как основного трансформационного пространства концепции бессознательного, преодоления препятствующего полноценному развитию партикуляризма.

Степень разработанности темы работы оценить довольно непросто по уже указанной причине: способствовавшая популяризации психоанализа «сексуальная» составляющая концепции Зигмунда Фрейда сделала ее частью массовой культуры. Это привело, во-первых, к девальвации значимости ключевой

и при этом действительно революционной идеи основателя психоанализа: о наличии скрытой части психики и о ее динамической природе, а во-вторых, ввиду того, что ставший медийным образ Фрейда затмил всех остальных фигурантов, к пренебрежению любыми «оттенками», в результате чего глубинная психология рассматривалась исключительно в контексте своей ранней версии и без учета последующей динамики. Дополнительным фактором стал компенсирующий данные «коллективные искажения» и, как следствие, недифференцированное восприятие «извне» внутренний раскол в глубинной психологии, который – в силу ее естественной ориентированности на практическую составляющую – привел в большей степени к сосредоточению внимания на технических аспектах организации аналитического процесса и к отвлечению соответствующего дискурса от фундаментальных и сущностных вопросов.

Вероятно, по этой причине не получила сколько-нибудь адекватного обретенной популярности распространения практика компаративного анализа метафизических или мировоззренческих оснований фрейдистской и юнгианской концепций бессознательного – в их, с одной стороны, принципиальной отличности друг от друга, с другой – в их же диалектической взаимосвязанности. Как правило, эти две составляющие теоретического базиса глубинной психологии рассматриваются либо в отрыве друг от друга, либо исключительно в контексте вторичных последствий ключевого «контрапункта»: несогласия Юнга с абсолютизацией сексуального характера либидо (пансексуализмом) и вытесненных фактов раннего опыта как механизма формирования бессознательного, различий в подходах к работе со сновидениями и во взглядах на проблему религиозности и т.п.

Наиболее значимым трудом, в котором предпринимается попытка углубленного сопоставления взглядов Фрейда и Юнга, безусловно, является двухтомное сочинение Генри Элленбергера «Открытие бессознательного»¹³.

¹³ Ellenberger, H. The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry. New York: Basic Books, 1970; Элленбергер Г. Открытие бессознательного. Перевод с английского К.М.Бутырина, В.В.Зеленского, З.А.Кривулиной, М.Г. Пазиной. СПб.: Янус, 2004.

Значимость этого, энциклопедического по своим масштабам, исследования общепризнана, его автор отмечен за свой труд множеством наград и считается основателем новой научной дисциплины: историографии психотерапии и психиатрии (кроме того, в 1992-м году в Париже был открыт Институт Г.Элленбергера, специализирующийся на исследованиях в области истории медицинских наук). Обрисовав масштабную картину жизненного пути Фрейда и Юнга (а также П.Жане, А.Адлера и др.), уделив огромное внимание их личностным качествам и особенностям, в целом, Элленбергер (который по отношению к Фрейду занял скорее ревизионистскую позицию: в частности, он утверждал, что Фрейду приписывается множество чужих заслуг) пришел к выводу о весьма условной родственности двух соответствующих «систем»¹⁴ и их практической применимости согласно предрасположенности конкретного человека, - вывод, как можно заметить, в значительной степени перекликающийся с собственно юнговским взглядом на предпочтения, связанные с сочетанием того или иного психологического типа с функциями восприятия.

Значительный вклад в сравнительное исследование наследия Фрейда и Юнга внесли также Сону Шамдасани¹⁵ и Джон Роузгрант¹⁶, которые, правда, отталкиваясь от противоположных позиций и при этом противопоставляя себя «последователям обоих психоаналитиков»¹⁷, в целом также придерживались схожей с Элленбергером точки зрения в отношении родственности классического психоанализа и аналитической психологии и полагали, что пересечения Фрейда и Юнга носили эпизодический, если не случайный характер.

¹⁴ Родственность, по Элленбергеру, заключается в схожести «источника» теоретических построений Фрейда, и Юнга, который исследователь характеризует как «творческую болезнь». Такое утверждение представляется довольно сомнительным, поскольку таковым первичным источником была скорее их медицинская практика.

¹⁵ Shamdasani, S. Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

¹⁶ Rosegrant, J. Why Bion? Why Jung? For That Matter, Why Freud? Journal of the American Psychoanalytic Association, 2012; Роузгрант Джон. Блон, Юнг, Фрейд: сходство и различие психоаналитических концепций. Журнал Американской психоаналитической Ассоциации. 2012, август. № 60(4). С. 721-745.

¹⁷ Там же. С. 766.

В плане изучения разнообразия теоретических и практических школ, выросших из классического психоанализа Фрейда, представляют интерес работы Дитера Висса¹⁸ и Эндрю Самуэлса¹⁹.

Мировоззренческие основания психоанализа, с одной стороны, и, наоборот, влияние психоанализа на мировоззренческий и культурный контекст с другой анализируются в трудах Теодора Райка²⁰ и Оскара Пфистера²¹. С точки зрения взаимоотношений с традиционной сферой «заботы о душе» и, соответственно, его генезиса психоанализ рассматривают Карл Мюллер-Брауншвейг²², Виктор Уайт²³, Эрих Фромм²⁴.

Тема соприкосновения глубинной психологии с феноменологией в исследовательской литературе разрабатывалась Г.Шпигельбертом²⁵, Д.Захави²⁶ и Т.Вельш²⁷ (а также Г.Карлссоном²⁸, М.Анри²⁹).

В русскоязычном сегменте сравнительный анализ концепций Фрейда и Юнга, как правило, представлен в достаточно обыденном, далеком от исследовательского формата варианте, тогда как углубленное изучение

¹⁸ Wyss, D. Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

¹⁹ Samuels, A. Jung and the Post-Jungians. London: Routledge and Kegan Paul, 1985; Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. М.: Добросвет. КДУ, 2006.

²⁰ Reik, T. Freud als Kulturkritiker. Wien: Max Präger-Verlag, 1930.

²¹ Pfister, O. Psychoanalyse und Weltanschauung. Leipzig–Wien–Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1928.

²² Müller–Braunschweig, C. Das Verhältnis der Psychoanalyse zu Ethik, Religion und Seelsorge. Mecklenburg, 1927.

²³ White, V. Soul and Psyche. An Enquiry into the Relationship of Psychotherapy and Religion. London: Collins and Harvill Press, 1960.

²⁴ Фромм Э. Психоанализ и религия. Сумерки богов. Составление и общ.редакция А.А.Яковлева. М.: Политиздат, 1989. Фромм Э. Этика и психоанализ. Гуманистический психоанализ. Сост. и общ.ред. В.М.Лейбина. СПб.: Питер, 2002.

²⁵ Spiegelberg, H. Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction. Evanston: Northwestern University Press, 1972; Шпигельберт Г. Феноменология в психоанализе. М.: Логос. 2006.

²⁶ Zahavi, D. Self-Awareness and Alterity: a Phenomenological Investigation. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1999.

²⁷ Welsh, T. The Retentional and the Repressed: Does Freud's Concept of the Unconscious Threaten Husserlian Phenomenology? Human Studies, 2002. Vol. 25. No. 2. P. 165-183.

²⁸ Karlsson, G. Psychoanalysis in a new light. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

²⁹ Henry M. «Phénoménologie et psychanalyse», dans: Phénoménologie de la vie V. Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, 2015. P. 61-75.

предпринималось в основном в рамках изданий собственно трудов вышеназванных «классиков» или в связи с ними – здесь необходимо прежде всего упомянуть работы В.В.Зеленского³⁰, а также А.М.Руткевича³¹. Говоря о мировоззрении психоанализа, следует прежде всего указать на соответствующую работу С.Л.Франка³². Перспективным направлением изучения психоанализа и его потенциалу посвящена работа В.А.Лекторского³³, о его общекультурном значении пишет Н. С. Автономова³⁴, о неопределенности и сложности восприятия и понимания психоанализа ввиду его междисциплинарного характера – В.М.Лейбин³⁵, о современном состоянии психоанализа – В.В.Старовойтов³⁶, о взаимоотношениях с религией – М.А.Попова.³⁷ Общая история психологии в наиболее полном виде излагается в работе М.Г.Ярошевского³⁸. Дисциплинарным пересечениям философии и психологии посвящен ряд работ О.А.Власовой³⁹, актуальным проблемам методологии современной психологической науки – Т.Д.Марцинковской⁴⁰, аспектам развития самости – Т.А.Ребеко⁴¹.

³⁰ Зеленский В. Карл Густав Юнг и аналитическая психология. Юнг К. Г. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект. 2019.

³¹ Руткевич А. Научный статус психоанализа. Вопросы философии, 2000. № 10. С.9-14; Руткевич А. Психоанализ и доктрина «исторической памяти». М.: ГУ ВШЭ, 2004; Руткевич А.М. Психоанализ. Истоки и первые этапы развития: курс лекций. М., 1997; Руткевич А.М. Психоаналитическое учение о символе и интерпретации. М.: ГУ-ВШЭ, 2003; Руткевич А.М. Психоанализ и современная философская культура. М.: Изд-во РУДН, 1995.

³² Франк С.Л. Психоанализ как мирозерцание. Путь. Орган русской религиозной мысли при Религиозно-философской Академии в Париже. 1930. № 25. С. 22–50.

³³ Лекторский В. А. О некоторых философских уроках З. Фрейда. Философские науки, 2000. № 2. С. 103-109.

³⁴ Автономова Н. С. Фрейд в Европе и России: парадоксы «второго пришествия». Философские науки, 2000. № 2. С. 117-123.

³⁵ Лейбин, В. М. Психоанализ: учебник.СПб., 2002; Лейбин В.М. Психоанализ: проблемы, исследования, дискуссии. М.: Канон+, 2008; Лейбин В.М. Психоанализ и философия неопределенности. М.: Политиздат, 1977; Лейбин В.М. Психоаналитическая традиция и современность. М.: Когито-Центр, 2012.

³⁶ Старовойтов В.В. Современный психоанализ: грани развития. М.: ИФ РАН, 2008.

³⁷ Попова М.А. Фрейдизм и религия. М.: Наука, 1985.

³⁸ Ярошевский М.Г. История психологии. М.: Мысль, 1985.

³⁹ Власова О.А. Между философией и психологией: путь Ясперса. Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2008. № 1(5). С. 28-34.

⁴⁰ Марцинковская Т.Д. Актуальные проблемы методологии современной психологической науки. Вопросы психологии. 2007. № 2. С. 171-174.

⁴¹ Ребеко Т.А. Повреждения тела как компенсаторный путь развития самости. Психотерапия. 2014. № 11. С. 11-15.

Характерными тенденциями, которые можно выделить в исследовательской литературе по рассматриваемой тематике в целом, являются, во-первых, экстраполяция оценок и мнений, выносимых в отношении классического психоанализа Фрейда на всю область глубинной психологии и, во-вторых, восприятие тех ее школ, которые стремились изначально и стремятся сейчас развивать ключевую идею основателя психоанализа о наличии скрытой части психической системы вне predeterminedных рамок рации-материалистической позитивистской установки, в лучшем случае как побочных ответвлений, в худшем – как в принципе никак не соотносимых с фрейдизмом направлений. Это, как представляется, существенно препятствует объективной оценке реального потенциала лежащей в основе всей глубинной психологии концепции бессознательного, поскольку отрицанию, по сути, подвергается основной вектор ее развития.

Цель данной работы: раскрыть последовательный и цельный характер развития ключевой идеи глубинной психологии о наличии скрытой части психической системы посредством трансформации первичного варианта концепции (классический психоанализ Фрейда) в ее расширительный вариант (аналитическая психология Юнга), произведенной на основе помещения основополагающих постулатов в философский контекст и, соответственно, в современную мировоззренческую и эпистемологическую систему координат.

Для достижения поставленной цели определены следующие **задачи исследования:**

- 1) зафиксировать точки уязвимости классического психоанализа; выявить посредством сопоставления с основными параметрами изначального варианта концепции бессознательного ключевое противоречие классического психоанализа и изучить его основные последствия;
- 2) установить изначальную «разность потенциалов» мировоззренческих установок классического психоанализа и аналитической психологии, определить различия в мировоззренческих установках через

призму сопутствующего философского и научно-методологического контекста; выявить и охарактеризовать различия в подходах к психотерапевтической практике, обусловленные теми идейными метаморфозами, которые привели к появлению и оформлению аналитической психологии Юнга;

3) установить способ преодоления ключевого противоречия классического психоанализа в аналитической психологии;

4) установить наличие трансформационного процесса, в результате которого из ключевой, фундаментальной идеи классического психоанализа: о наличии скрытой части психической системы человека, или бессознательного, рождаются юнговские идеи автономного объективного содержания коллективной природы (коллективного бессознательного) и психической целостности;

5) выявить и охарактеризовать механизм, основные движущие силы и направления данного трансформационного процесса.

Объектом исследования в данной работе являются определяющие характер психотерапевтической практики концептуальные представления о природе бессознательного в классическом психоанализе и в аналитической психологии, **предметом исследования** – фундаментальные различия в этих представлениях и обусловленный ими процесс развития.

Применяемая в работе **методология исследования** основывается на использовании метода сравнительно-исторического анализа, который позволил:

1) выявить мировоззренческий базис классического психоанализа и аналитической психологии;

2) определить характер ключевого противоречия концепции бессознательного в классическом психоанализе;

3) выявить ключевые отличия аналитической психологии от классического психоанализа, указывающие на преодоление в аналитической психологии указанного выше противоречия;

4) определить направления трансформационного процесса, обусловленного различиями в мировоззренческих установках и метафизических допущениях между классическим психоанализом и аналитической психологией и направленного на преодоление указанного выше противоречия;

5) сформулировать теоретические и практические последствия преодоления в аналитической психологии указанного выше противоречия.

Научная новизна исследования состоит в следующем:

1) Установлено, что развитие теоретической базы глубинной психологии от идей Фрейда к идеям Юнга представляет собой естественный и необходимый трансформационный процесс, направленный на реализацию потенциала ключевой идеи основателя психоанализа о наличии скрытой части психики и ее динамической природе.

2) Определено, что развитие теоретической базы глубинной психологии является дифференцируемым синкретическим трансформационным процессом, разворачивающимся на трех направлениях: эпистемологическом, психологическом и философском.

3) Установлено, что ключевая идея глубинной психологии о наличии скрытой части психической системы по своей сути является трансформирующей идеей, превратившей психотерапию (практическую психологию) из ответвления психиатрической (медицинской) практики в практическую философию.

4) Выявлено, что ключевое противоречие классического психоанализа заключается в конфликте между сущностью идеи о наличии скрытой части психической системы и рацио-материалистическим позитивистским мировоззрением Фрейда.

5) Показано, что необходимость преодоления ключевого противоречия классического психоанализа является движущей силой синкретического трансформационного процесса концепции

бессознательного от классического психоанализа Фрейда к аналитической психологии Юнга.

6) Установлено, что направления глубинной психологии являются взаимообусловленными и взаимодополняющими, а характер ее развития – динамичным и цельным; показано, что противоположный взгляд на их взаимную соотносимость является необоснованным.

Теоретическая значимость данного исследования заключается в представлении, с одной стороны, дифференцированного, с другой – цельного взгляда на формулирование концепции бессознательного Фрейдом и ее развитие Юнгом – через выявление ключевого противоречия в изначальном понимании природы бессознательного и рассмотрение последующего поэтапного преодоления данного противоречия посредством применения расширительных философских предпосылок и/или допущений. Такой подход позволил, во-первых, фундаментально обосновать различия в практических подходах в классическом психоанализе и аналитической психологии, во-вторых, выявить динамический и поступательный характер их изменения, что в совокупности обеспечивает цельное философское осмысление концептуального многообразия различных направлений глубинной психологии.

Практическая значимость проведенной работы определяется возможностью использования данного исследования как базы для подготовки учебных материалов по темам, вытекающим из объекта и предмета исследования. Осмысление развития глубинной психологии как естественного и необходимого трансформационного процесса позволяет рассчитывать на повышение системности восприятия данного материала в процессе обучения и в конечном счете на формирование объективного представления о рассматриваемом направлении, что крайне важно в условиях существенного искажения данных представлений в массовой культуре.

Положения, выносимые на защиту:

- 1) Развитие психоанализа изначально существенно ограничивалось ключевым противоречием, характерным для его классической версии: конфликтом между идеей о наличии скрытой части психики и рационалистическим позитивистским мировоззрением Зигмунда Фрейда, вследствие которого бессознательное мыслится как производная от физиологии и потенциально преодолимая функция.
- 2) Преодоление ключевого противоречия классического психоанализа происходит в аналитической психологии Карла Густава Юнга, который производит перемещение основной идеи психоанализа из научного контекста в философский, а из системы координат классической эпистемологии в систему координат неклассической.
- 3) Преодоление ключевого противоречия классического психоанализа представляет собой синкретический трансформационный процесс или совокупность объединенных общим результатом параллельных трансформационных процессов.
- 4) Синкретический трансформационный процесс концепции бессознательного разворачивается в трех направлениях: релятивистской трансформации, позволяющей допустить автономный характер психических феноменов и отказаться от медицинского результата «лечения» в психотерапии, «мистической» трансформации, в результате которой исторически обосновывается (и происходит) отказ от физиологического детерминизма в изучении природы психического, и феноменологической трансформации, позволяющей вывести преодоление связи между психикой и материальным субъектом на фундаментальный философский уровень.
- 5) Результатом синкретического трансформационного процесса становится полноценное, с созданием значительного задела на будущее, раскрытие потенциала, заложенного во фрейдовской

концепции бессознательного, что в теоретическом плане выразилось в актуализации альтернативного научно-рационалистического взгляда на природу психики, в рамках которого она перестает рассматриваться как вторичный физиологический аппарат по обработке «комплексов ощущений», а в практическом – в преодолении «диагностического крена» и превращение глубинной психологии в дисциплину, ориентированную не столько на «лечение», сколько на поддержку и развитие личности.

Степень достоверности и апробация работы. Все теоретические построения и выводы, изложенные в диссертационной работе соискателя, носят достоверный характер. Достоверность и аргументированность результатов диссертационного исследования обусловлены проведенной значительной работой по изучению первоисточников, относящихся к различным периодам развития концепции бессознательного (и глубинной психологии), а также по анализу исследовательской литературы по выбранной теме, в том числе и на иностранных языках. Основные положения диссертационного исследования прошли апробацию в виде публикаций в следующих научных изданиях, включенных в Перечень рецензируемых научных изданий ВАК РФ и/или в Перечень рецензируемых научных изданий РUDN:

1. Степаненко А.Д. Релятивизм в психоанализе и в аналитической психологии. Вестник Пермского университета. Философия. Социология. Психология. 2024, №1. С. 33-43.
2. Степаненко А.Д. Человек Фрейда: с душой, но без души. Вестник Московского городского педагогического университета. Серия «Философские науки». 2024. № 3 (51). С. 92-102.
3. Степаненко А.Д. Уловка Поппера и Парадокс Фрейда: природа критики психоанализа и характер реакции на нее. Журнал «Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология». 2024. Т.10. № 4. С. 18-28.

Соответствие диссертации паспорту научной специальности. Научные положения диссертации соответствуют паспорту специальности 5.7.2 «История философии», а именно п. 4 – «Феномен философского знания в истории культур и цивилизаций. Происхождение философии»; п.11 – «Философия XIX в.»; п. 12 – «Философия XX и XXI вв.»; п. 14 – «Континентальная философия»; п. 18 – «Немецкая философская традиция». Результаты проведенного исследования соответствуют области исследования специальности.

Структура диссертации отвечает целям, задачам, объекту и предмету исследования и включает введение, три главы, заключение и библиографический список. Во введении обосновывается актуальность работы, определяются объект, предмет, цель и задачи исследования, формулируются положения, выносимые на защиту, проводится обзор степени разработанности темы, характеризуется теоретическая и практическая значимость достигнутых результатов. В первой (состоящей из шести разделов) и второй (состоящей из пяти разделов) главах определяются и анализируются основные параметры концепций бессознательного в классическом психоанализе и аналитической психологии, фиксируется наличие критического противоречия в изначальном (фрейдовском) варианте концепции и его преодоление в юнговском варианте. В третьей главе (состоящей из четырех параграфов, первые три из которых содержат, соответственно, пять, шесть и семь разделов, а четвертый раздел не содержит) раскрывается механизм и направления трансформации концепции бессознательного от классического психоанализа к аналитической психологии, а также подводятся итоги данного процесса. В заключении подводятся итоги всего проделанного исследования. В библиографии представлен список использованной в ходе исследования литературы, состоящий из 182 наименований (российские и зарубежные источники). Общий объем диссертации – 194 страницы.

Глава 1. Классический психоанализ: ключевое противоречие

1.1 Критика психоанализа и ее природа

Поскольку двинуться к раскрытию сути ключевого противоречия классического психоанализа, не преодолимого в рамках характерного для него мировоззрения, логично было бы используя именно психоаналитическую методику, то есть, отталкиваясь от фиксируемых опытных данных в части паталогических проявлений субъекта, обратиться к раннему опыту для выявления причин, позволим себе зайти издалека и вначале коснуться темы, казалось бы, довольно избитой, а именно критических высказываний в адрес Зигмунда Фрейда и его последователей по поводу отсутствия у психоанализа строгой методологической основы и, как следствие, его несоответствия фундаментальным критериям научности.

Таковые давно стали общим местом. Вкратце опишем их содержание и попытаемся объективно взглянуть на их природу – последнее крайне важно в свете обнаруживающей неиллюзорность наличия указанного выше противоречия ответной реакции психоанализа на критику.

Крупнейшим «обвинителем» психоанализа, можно сказать, одним из пионеров в этой области стал Карл Поппер: не только, впрочем, психоанализа, но также и марксистской теории классовой борьбы – то есть, заметим, на острие атак влиятельного британца тогда оказались набравшие наибольшую популярность и при этом конкурирующие в том числе с его «критическим рационализмом» материалистические философские системы. Потому можно, вероятно, взглянуть на эту историю и так, что Поппер использовал слабые стороны психоанализа и марксизма для обоснования предлагаемого им самим подхода к переосмыслению метода демаркации научного знания.

Противопоставляя методу верификации метод фальсифицируемости, в основу которого им было положено обязательное наличие самой возможности

опровержения (или фальсификации) любой теории (поскольку именно оно определяет также возможность проверки гипотез, а следовательно, установления их научного характера), Поппер настаивал на том, что психоанализ, в силу разрыва логических цепочек на стадии интерпретации наблюдений (в данном случае, клинических случаев неврозов) и вольности выводов, не предоставляет должного материала ни для верификации, ни для опровержения.

Сравнивая впечатления своих знакомых от идей Маркса, Фрейда и Адлера, Поппер заметил, что все они находились прежде всего под влиянием их «явной объяснительной силы»⁴². По этому поводу он, в частности, указывает: «Казалось, эти теории способны были объяснить практически все, что происходило в той области, которую они описывали»⁴³.

По мнению Поппера, с попавшими под влияние идей указанных мыслителей случалось своего рода духовное перерождение, раскрывающее глаза на новые истины, скрытые от непосвященных, в результате чего подтверждающие воспринятую теорию примеры они начинали видеть повсюду, а причины чьих-либо сомнений трактовали в рамках своей новой системы координат (несовместимость с классовыми интересами, подавленность и т.п.).

Поппер также утверждал, что упомянутые теории оказываются в итоге ориентированы сами на себя, поскольку все наблюдения «верифицируются» на основе уже сделанных утверждений, тогда как на самом деле те же самые наблюдения вполне могут служить подтверждением и совершенно иных построений. В качестве иллюстрации он приводит такой пример: и поведение человека, толкающего в воду ребенка с целью утопить его, и поведение человека, жертвующего собой ради того, чтобы спасти тонущего ребенка, можно с одинаковым успехом интерпретировать и в рамках теории Фрейда, и в рамках теории Адлера. Так, согласно Фрейду, первый человек страдает от подавления, а второй достиг сублимации; согласно же Адлеру, и первый, и второй испытывают

⁴² Поппер К. Логика и рост научного знания: Избр. работы. М.: Прогресс, 1983. С. 240.

⁴³ Там же.

чувство неполноценности, только в первом случае человек пытается доказать себе, что способен на преступление, а во втором – что способен спасти ребенка⁴⁴.

Теории Маркса и Фрейда Поппер сравнивал с теорией относительности Альберта Эйнштейна, где, согласно его оценке, дела обстоят иначе, поскольку предсказания вполне можно подтвердить экспериментами, а в случае неудачи эксперимента тем самым опровергнуть их⁴⁵, тогда как психоаналитические теории, по утверждению британского философа, являются и непроверяемыми, и неопровержимыми, поскольку «нельзя представить себе человеческого поведения, которое могло бы опровергнуть их»⁴⁶.

Из этого он заключает: наблюдения, в том числе клинические, которые предпринимаются для подтверждения теорий, являются их же интерпретациями, поэтому не имеют ценности. Настоящее же подтверждение можно получить только из тех наблюдений, которые специально предприняты для опровержения теории⁴⁷.

Вывод Поппера следующий: «Это означает, что те «клинические наблюдения», которые, как наивно полагают психоаналитики, подтверждают их теорию, делают это не в большей степени, чем ежедневные подтверждения, обнаруживаемые астрологами в своей практике»⁴⁸.

Отметим еще раз, что Поппер объявил не относимым к разряду научных теорий не только психоанализ, но также и марксизм. Примечательно это потому, что в своей основе попперовский фальсификационизм, являясь, по сути, развитием по отрицательному принципу постпозитивистского верификационизма, вообще-то представляет собой следующий после упомянутого уровень реакции на кризис классической парадигмы в эпистемологии и противостоит в первую очередь релятивизации науки, философии и знания как такового.

⁴⁴ Поппер К. Логика и рост научного знания: Избр. работы. М.: Прогресс, 1983. С. 241.

⁴⁵ Поппер приводит в пример предположение Эйнштейна о том, что тяжелые массы, например, Солнце, притягивают свет точно так же, как они притягивают материальные тела. Здесь с целью верификации необходимо произвести наблюдение за Солнцем во время затмения и, сфотографировав в этот момент положение звезд вокруг солнечного диска, сделать то же самое ночью, чтобы обнаружить, что положение изменится.

⁴⁶ Поппер К. Логика и рост научного знания: Избр. работы. М.: Прогресс, 1983. С. 242.

⁴⁷ Там же. С. 247.

⁴⁸ Там же. С. 246-248.

Релятивизм в науке, или, по выражению Поппера, интеллектуальный релятивизм, не устраивает его в основном потому, что приводит к релятивизму моральному, то есть Поппер, по всей видимости, полагает, что прекращение поиска истины наукой повлечет за собой размывание ключевых моральных и нравственных норм и, как следствие, разложение социума.

Вместе с тем, есть основания предполагать наличие более фундаментальных причин неприятия релятивизма как постпозитивистами, так и Поппером. Дело в том, что позитивистская установка относительно принципиальной достижимости истины корнями уходит в науку, которая стремится к установлению истины органически, то есть по своей природе. Однако же получилось в итоге так, что именно обожествленная позитивизмом наука и поставила этот казавшийся незыблемым постулат под сомнение, причем шаг к релятивизации был произведен не где-нибудь, а в святой святых естественных наук: в физике. Понятно почему: именно физика первой столкнулась с таким изменением содержания научного знания, которое подкосило фундамент классической эпистемологии – в первую очередь в части отношения к основным принципам познания и критериям их объективности⁴⁹. Так, например, В.Гейзенберг высказывался на этот счет следующим образом: «...прогресс в науке обходится, как правило, без сопротивления и пререканий. Дело, однако, оборачивается иначе, когда новая группа явлений заставляет произвести изменения в структуре мышления. Здесь даже наиболее выдающиеся физики испытывают величайшие затруднения, ибо требование изменить структуру мышления вызывает такое ощущение, будто почва уходит из-под ног»⁵⁰.

⁴⁹ Исследования микромира поставили вопрос о применимости к нему законов мира классической науки. Следствием появления квантовой механики стали также революционные изменения в физике, связанные с началом изучения больших (близких к скорости света) скоростей. В конечном счете это привело к появлению принципиально отличного от классического взгляда на макромир, возникновению многочисленных теорий относительно природы Вселенной и космических объектов, не говоря уже о научно-технической революции XX века, развитии информационных технологий, исследованиях в области ядерного синтеза и создания искусственного интеллекта.

⁵⁰ Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987. С. 197.

Мало того: физика не просто «изменила» позитивистам – своей релятивизацией она, естественно, поставила под сомнение и сам позитивизм. Неудивительно, что его наследники заняли в связи с этим круговую оборону. Постпозитивизм, стремясь удержать науку (и философию – в том виде, в каком ее понимает позитивизм) на твердой почве, стал настаивать на необходимости любое знание подвергать верификации, то есть проверке опытом (экспериментом) – с тем, чтобы таким образом устанавливать научный или ненаучный характер знания. Отметая неверифицируемое знание как ненаучное и, следовательно, неистинное, постпозитивисты пытались предотвратить релятивистское умножение истин. Проблема, однако, оказалась в том, что предложенный Венским кружком принцип верификации, во-первых, полностью уничтожил метафизику (а с ней, соответственно, и философию – то есть, собственно, позитивизм), а во-вторых, позволил устанавливать не столько истинность, сколько ту или иную, пусть даже в отдельных случаях очень высокую, степень вероятности.

Последнее особенно волновало Поппера (собственно, он и сформулировал данную проблему), поэтому для установления истинности он предложил проверять теоретические построения не с целью их подтверждения, а с целью опровержения, причем опровержения не с целью опровергнуть, а с целью подтвердить наличие самой возможности опровержения, поскольку, согласно утверждению Поппера, любая научная теория должна быть в принципе опровержима, то есть хотя бы гипотетически должен существовать такой эксперимент, который может опровергнуть теорию. Если же такой возможности в принципе нет – тогда невозможно проверить и истинность, что как раз и ставит вопрос о целесообразности отнесения такой теории к разряду научных.

Помимо предложенного принципа демаркации научного знания («демаркация» - термин, введенный Поппером), Поппер предпринял еще один важный антирелятивистский шаг: защищая абсолютность истины, он

абсолютизировал в рамках своей концепции и путь к ней, объявив его бесконечным⁵¹.

Что важно: концепция Поппера не только остается в русле позитивистской установки на наличие абсолютной истины и ее безотносительность, но, по сути, и создается именно для ее защиты (то есть защиты парадигмы, в понимании Т.Куна⁵²), предлагая изменить лишь отношение и, как следствие, подход к ее достижению. Фаллибилизм Поппера даже допускает отсутствие возможности достичь абсолютного знания, однако не ставит под вопрос необходимость движения к данной цели. Релятивизм для Поппера – это прежде всего кризис целеполагания, «болезнь философии нашего времени»⁵³. Стремясь не допустить подобного, он в итоге предлагает своего рода псевдорелятивизм в противовес релятивизму настоящему (создает защитный пояс, по И.Лакатосу⁵⁴), то есть в некотором смысле отвлекает тем самым внимание на негодный объект.

⁵¹ Поппер также развивает учение о погрешимости знания, или «фаллибилизм». Оно подразумевает, что достичь истины мешают ошибки, совершаемые на пути к ней, однако в дальнейшем такие ошибки исправляются. Поскольку же нельзя представить себе ситуацию, при которой все ошибки уже исправлены (погрешимость знания вытекает из несовершенства человеческой природы), путь к истине становится бесконечным. В частности, Поппер пишет: «Следует, однако, признать, что и в скептицизме, и в релятивизме имеется зерно истины. Это зерно - отрицание существования универсального критерия истины. Из этого, конечно, не следует вывод о произвольности выбора между конкурирующими теориями. Его смысл предельно прост: мы всегда можем ошибиться при выборе теории - пройти мимо истины или не достигнуть ее, иначе говоря, люди подвержены ошибкам, и достоверность не является прерогативой человечества... То, что в некоторый момент представляется нам твердо установленным и даже достоверным, в следующий миг может оказаться не совсем верным (а значит, ложным) и потребовать исправления» (Поппер К. Логика и рост научного знания: Избр. работы. М.: Прогресс, 1983. С. 386).

⁵² Томас Кун создал концепцию, которую, несмотря на формальное противостояние с попперовской (оно заключалось в различии взглядов на характер процесса развития науки: Поппер считал, что движение осуществляется линейно и эволюционно, а Кун настаивал на диалектическом векторе: через накопление противоречий, их превращение в «аномалию» и последующее преодоление революционным путем; характерно, что оба философа под развитием науки понимали ее прогресс), также вряд ли можно назвать комплиментарной к релятивизму, хотя шагом в этом направлении она все же стала: как минимум, Кун отверг неизменность критериев оценки научной рациональности и допустил их развитие (См. Кун Т. Структура научных революций. Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: АСТ, 2020).

⁵³ Поппер К. Логика и рост научного знания: Избр. работы. М.: Прогресс, 1983. С. 379.

⁵⁴ Ирме Лакатос, поначалу двинувшийся вслед за Поппером по пути развития концепции фальсификационизма, в итоге по многим аспектам встал на позиции, противоположные попперовским. Хотя в полемике Куна с Поппером он вроде бы склоняется к согласию с последним (поскольку считает попперовское объяснение того, как происходит изменение

Нас, однако, в рамках тематики этой работы интересует больше то, каким образом Поппер берется обосновывать свой метод «демаркации». Удивительным образом, воюя с релятивизмом, произрастающим из эйнштейновской теории относительности, Поппер именно общую теорию относительности объявляет положительным примером «фальсифицируемости», приводя при этом довод как раз из серии «верификаций» (то есть указывающий, согласно его же характеристике, на высокую вероятность того, что ОТО верна), тогда как нефальсифицируемыми и, соответственно, сомнительными он называет совершенно позитивистский по духу марксизм⁵⁵ и фрейдовский психоанализ, который релятивистичен, что называется, вопреки воле автора (о чем речь пойдет ниже). На такую хитрость (или уловку) Поппер, как представляется, идет неспроста. Основных причин, думается, три:

научного знания, более рационально обоснованным, тогда как «научную революцию» Куна сравнивает с «мистическим преображением»), фактически намеченная Лакатосом структура развития «исследовательской программы» дополняет теорию «научных революций» Куна: Лакатос показывает, каким образом происходит накопление противоречий в «господствующей» парадигме, как оно влияет на изменение ее внутреннего содержания, а также каким образом парадигма выстраивает свою защиту (защитный пояс *ad hoc* гипотез), пытаясь приспособиться к изменениям, и в какой момент критическая масса противоречий приводит к разрушению сердцевины (ядра) концепции.

⁵⁵ Марксисты также противопоставляли себя позитивизму, который они в свою очередь относили к идеализму, тогда как себя – к «истинному материализму». Здесь, очевидно, имеют место, с одной стороны, типичное для марксизма неприятие оттенков, с другой – все тот же фактор конкуренции. В любом случае марксистская оценка позитивизма является весьма спорной – хотя бы по той причине, что в угоду поставленной цели используются негодные средства: как и в ряде иных случаев, марксисты намеренно размывают суть понятий «идеализм» и «материализм», проводя дифференциацию не по принципу первичности (идеи или материи), а фактически по отношению к опытным данным и теоретическим построениям (к метафизике). Трактую первые как «идеи», на которые опираются позитивисты, а также обвиняя последних в фиксации на опыте (якобы, ограничиваясь опытом, те не желают проникать в суть явлений, раскрывать их природу), марксисты провозглашают «истинными материалистами» тех, кто, по их мнению, активно осмысляет реально существующий мир как первичный объект (то есть, естественно, себя). Фундаментально, однако, осмысление, следующее за объективным существованием есть как раз позитивистская мировоззренческая установка, в рамках которой физический мир первичен и постигается посредством анализа опытных данных («нет ничего, кроме опыта» является констатацией ограниченности доступного человеку познавательного инструментария, а не отрицанием наличия источника опытных данных); то есть реальные различия между позитивизмом и марксизмом не выходят за рамки дискуссии о способах и формах такого осмысления.

1. Противопоставляя позитивизм релятивистской физике, то есть науке, Поппер отрицал бы самое себя, то есть позитивизм, – на это пойти он, конечно, не может.

2. В случае с релятивистской физикой также возникает то, что Кун называет «несоизмеримостью»: с одной стороны, находясь в классической парадигме, с другой – оперируя общефилософскими понятиями, Поппер просто неспособен аргументировать свою позицию в отношении теории относительности или тем более основных принципов квантовой механики⁵⁶.

3. Препятствием был также авторитет А.Эйнштейна и физики как научной области в целом, поскольку с ней в тот период связывались основные надежды на быстрый технический прогресс (в первую очередь, как это ни печально, в сфере развития вооружений – однако сбрасывать со счетов данный фактор никак нельзя).

В этом смысле психоанализ и марксизм «подошли» Попперу больше – и как теории внешне вполне соизмеримые, и как более удобные политически, и в итоге, сосредоточившись на них, он обошел самое сложное и вряд ли преодолимое препятствие на пути развития своей концепции. Впрочем, вполне вероятно, что на выбор Поппером мишеней вообще повлияла только политическая целесообразность. В любом случае трудно не заметить еще одно, ставшее следствием этого, противоречие: представляя в дальнейшем свою «теорию открытого общества», сам Поппер вряд ли всерьез рассчитывал на то, что она сможет в полной мере удовлетворить требованиям принципиальной фальсифицируемости.

⁵⁶ Кун: «Если заставить исследовать электрические или химические явления человека, не знающего этих областей, но знающего, что такое «научный метод» вообще, то он может, рассуждая вполне логически, прийти к любому из множества несовместимых между собой выводов» (Кун Т. Структура научных революций. Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: АСТ, 2020. С. 12).

Позиция К.Поппера в значительной степени предопределила отношение к психоанализу в философии, однако образовался своего рода замкнутый круг: поскольку теорию Фрейда, включая последующее ее развитие в трудах его последователей, считали непроверяемой, проверять ее и не пытались, мотивируя это отсутствием критериев проверки. Вместо этого критики зачастую сосредотачивали свои усилия на практических результатах использования психоаналитического подхода или, выражаясь современным языком, на «эффективности» данного метода.

Одним из тех, кто первым отошел от традиции критиковать психоанализ исключительно на основе несоответствия критериям научности стал американско-германский философ Адольф Грюнбаум, который, исходя из того, что доказательства, подтверждающие психоаналитическую теорию, черпают из двух источников (клинические и экспериментальные данные, причем Фрейд, согласно утверждению Грюнбаума, в большей степени опирался на первый из них), задался вопросом: как именно клинические данные подтверждают теорию? Грюнбаум предположил, что таким подтверждением мог бы стать терапевтический успех, поскольку тогда можно было бы сказать: хотя логически все еще возможно, что теория ложная, это довольно маловероятно⁵⁷.

Изначально вопрос этот был поставлен скорее риторически, однако спустя некоторое время критика «эффективности» стала доминирующим аргументом против психоанализа. В частности, опираясь на обозначенную Грюнбаумом проблематику, возможность доказать клиническую эффективность успехом врача, взявшего на вооружение теорию Фрейда, поставили под сомнение немецко-британский психолог Ганс-Юрген Айзенк и американский бихевиорист Эдвард Эрвин. Эрвин, в частности, утверждал следующее: хотя способ связать единичный клинический успех с теоретическими утверждениями Фрейда существует⁵⁸, вопрос

⁵⁷ Грюнбаум А. Теория Фрейда и философия науки. Вопросы философии. 1991. № 4. С. 90-106; Erwin, E. Psychoanalysis: How Firm is the Evidence? Special Issue on Psychoanalysis Sep., 1980, Vol. 14, No.3. P. 443-445.

⁵⁸ Эрвин: «Грюнбаум, пытаюсь воспроизвести аргументацию, которую использовал Фрейд, рассуждал примерно так: если анализ пациента X был терапевтически успешным,

о том, будет ли это работать при рассмотрении множества случаев, тем самым все равно не будет снят.

Формулируя свою позицию, Эрвин ссылаясь на опыт Айзенка, который, изучив двадцать четыре исследования, охватывающие более семи тысяч случаев (психотерапии), не нашел доказательств эффективности психоанализа. Более того, последний выявил, что уровень ремиссии за двухлетний период у невротиков, не получавших формальной терапии, составлял примерно 66% и что пациенты психоаналитиков в исследованиях, которые он проанализировал, чувствовали себя не лучше, а, возможно, хуже⁵⁹. Исходя из таких данных, а также из отсутствия принципиальной разницы в терапевтических результатах для разных видов терапии, Эрвин задался вопросом надежности доказательств собственно терапевтического эффекта фрейдистской психотерапии⁶⁰.

В подобном же ключе, только выступая много резче и менее аргументированно, формулировал свои претензии к психоанализу американский когнитивный терапевт Альберт Эллис, который, например, полагал, что психоанализ «уводит клиентов в тупик от того, что им нужно сделать для улучшения (своего состояния), и даёт «хорошее» оправдание отказу от усердной работы над помощью себе». Выражается это, по мнению Эллиса, в том, что «психоанализ вербально заводит в тупик ищущих выздоровления людей, поощряя их сконцентрироваться на бесчисленных не относящихся к делу событиях» и потому «является болтливым, бездейственным, ищущим инсайты процессом с поощрениями клиентов главным образом лежать на своём спинном хребте или сидеть на своих задницах, для того чтобы улучшить». Справедливости ради стоит отметить, что пусть и в чрезмерно резкой манере, Эллис все-таки указывает на конкретную проблему, а именно диагностический кризис классического

психоаналитические интерпретации, данные X, были достоверными и казались X правдоподобными» (Erwin Edward. Psychoanalysis: How Firm is the Evidence? Special Issue on Psychoanalysis Sep., 1980, Vol. 14, No.3. P. 443-445).

⁵⁹ См. Айзенк Г. Сорок лет спустя: новый взгляд на проблемы эффективности в психотерапии. Психологический журнал, 1994. Т. 14, № 4. С. 3-19.

⁶⁰ См. Erwin, E. Psychoanalysis: How Firm is the Evidence? Special Issue on Psychoanalysis, Vol. 14, No. Sep. 1980, Vol. 14, No.3. P. 443-445.

психоанализа, когда, в частности, отмечает: «Находящиеся в здравом уме неортодоксальные психоаналитики часто дополняют эту пассивную процедуру, давая советы, указывающие клиентам, чтобы они что-то делали, помогая им менять их окружение и т.д., но они делают так вопреки психоаналитической теории, которая решительно настаивает, чтобы они делали по-другому»⁶¹.

Одним из наиболее важных аспектов направленной против психоанализа критики стало также педалирование образующегося в психоанализе разрыва между ментальным и физическим (о том, почему это так значимо, прежде всего с точки зрения понимания личности Фрейда, речь пойдет ниже).

Так, например, другой американский бихевиорист, Беррес Скиннер, пишет: «Фрейд понимал (ментальное – А.С..) как некую область разума, *не обязательно имеющую физическую протяженность*, но тем не менее способную к топографическому описанию и подразделению на области сознания, предсознательного и бессознательного... Нет сомнений, что для Фрейда ментальный аппарат реален, а не является неким теоретическим (научным) конструктом». Не стоит понимать это так, что Скиннер приветствует новаторский подход основателя психоанализа – наоборот, он как раз полагает, что «ментальный аппарат» Фрейда есть не опирающееся на опыт и не проверяемое опытом теоретическое построение, поскольку не имеет должной связи с физическим телом. Структура психики, описанная Фрейдом, рассматривается Скиннером как «метафорический прием» и сравнивается с «флогистоном», «эфиром» и прочими утратившими в силу развития науки актуальность понятиями⁶².

Что характерно, тот же Скиннер признает: функционирование психики Фрейд мыслит в категориях схожих или вовсе аналогичных физическим⁶³, но при

⁶¹ См. Ellis, A. Is Psychoanalysis Harmful? The Albert Ellis reader: a guide to well-being using rational emotive behavior therapy/edited by Albert Ellis and Shawn Blau. A Citadel Press Book. Secaucus, N.J. 1998. P. 316-325.

⁶² См. Skinner, B.F. Critique of Psychoanalytic Concepts and Theories. The Scientific Monthly, Nov., 1954, Vol. 79, No. 5. P. 300-305.

⁶³ В качестве подтверждения приводится проведенная Фрейдом параллель между удалением опухоли и освобождением вытесненного в бессознательное содержания (желания) – параллель, позволим себе заметить, довольно спорная.

этом основателя психоанализа он обвиняет в том, что последний не пожелал дождаться научных достижений, которые бы установили прямую связь между ментальным и физическим. Таким «маневром», считает Скиннер, Фрейд нанес значительный ущерб психологии, так как, рассматривая психическую деятельность вне связи с физической⁶⁴, пренебрег комплексным влиянием на человека окружающей среды (! – А.С.).

1.2. Ответная аргументация психоанализа как маркер ключевого противоречия

Реакция психоанализа на критику в свой адрес, в частности, на обвинения в несоответствии критериям научности и в отсутствии доказательств практической эффективности, идейно сводилась в основном к двум типам аргументации.

Для первого из них, как полагает, например, Руткевич, характерен был принцип *ad hominem*, а именно: «Противники психоанализа критикуют его из-за своих «комплексов», высказываться о психоанализе могут лишь те, кто его прошел».⁶⁵ Выражается это в том, что критики психоанализа зачастую оцениваются его адептами как невротики или психотики, а иногда прямо обвиняются в антисемитизме, чем они, по мнению Руткевича, напоминают сторонников тоталитарных идеологий или религиозных сект⁶⁶.

Более того, «отлучения и проклятия», согласно утверждению Руткевича, практиковались в психоанализе вплоть до самого последнего времени: «Конечно, в психоанализе нет инквизиционных трибуналов для «еретиков» или «идеологических отделов» для «диссидентов», но отлученный от «движения» аналитик может быстро потерять своих клиентов, а то и право на психотерапевтическую практику... Не было случайностью и то, что Фрейд создал

⁶⁴ Дословно Скиннер характеризует это как «раздвоение (bifurcation) природы на физическую и психическую» (Skinner, B.F. Critique of Psychoanalytic Concepts and Theories. The Scientific Monthly, Nov., 1954, Vol. 79, No. 5. P. 300-305).

⁶⁵ Руткевич А.М. Научный статус психоанализа. Вопросы философии, 2000. N 10. С. 10.

⁶⁶ Там же. С. 11.

«тайный комитет», призванный следить за «чистотой веры» в рядах психоаналитиков»⁶⁷.

Хотя массовый характер подобных явлений все же вызывает сомнения, определенные основания для квалификации характерного для классического психоанализа настроения как склонности к догматизации, безусловно, есть. За примерами даже сейчас далеко ходить не нужно: так, например, значительная часть относящих себя к последователям Фрейда представителей российского профессионального сообщества весьма принципиально настаивает на том, что фамилию основателя психоанализа стоит писать и произносить не иначе как «Фройд» - и уже на этом основании противопоставляет себя сторонникам традиционного для русского языка прочтения немецкого «еи».

Второй тип аргументации представляет собой попытки, охарактеризовав теорию Фрейда как набор интуитивных гипотез, провести параллели между психоанализом и теми великими прозрениями в области точных наук, которые предвосхитили будущие открытия и создали задел для дальнейшего прогресса.

Такой точки зрения, что важно, придерживался сам Фрейд. В частности, в «Восемнадцатой лекции» основатель психоанализа высказывается так: «...выдвижением бессознательного на первый план в душевной жизни мы вызвали самых злых духов критики психоанализа. Не удивляйтесь этому и не верьте также тому, что сопротивление против нас заключается лишь в трудности понимания бессознательного или в относительной недоступности опытных данных, которые его доказывают. Я полагаю, оно имеет более глубокие причины. В течение веков наивное самолюбие человечества вынуждено было претерпеть от науки два великих оскорбления. Первое, когда оно узнало, что наша земля не центр вселенной, а крошечная частичка мировой системы, величину которой едва можно себе представить. Оно связано с именем Коперника, хотя подобное провозглашала уже александрийская наука. Затем второе, когда биологическое исследование уничтожило привилегию сотворения человека, указав ему на происхождение из

⁶⁷ Руткевич А.М. Научный статус психоанализа. Вопросы философии, 2000. N 10. С. 12.

животного мира и неискоренимость его животной природы. Эта переоценка произошла в наши дни под влиянием Ч.Дарвина, Уоллеса и их предшественников не без ожесточённого сопротивления современников. Но третий, *самый чувствительный* удар по человеческой мании величия было суждено нанести современному психоаналитическому исследованию, которое указало Я, что оно не является даже хозяином в собственном доме, а вынуждено довольствоваться жалкими сведениями о том, что происходит в его душевной жизни бессознательно»⁶⁸.

Данную позицию развивали в дальнейшем и последователи Фрейда, например, австрийский психоаналитик Эльза Френкель-Брансвик, которая полагала, что возражения против психоанализа базируются на весьма узкой интерпретации и применении характерной для естественных наук идеальной модели построения научной теории, «вплоть до того, что не принимаются во внимание даже те фундаментальные изменения, которые произошли в части формирования научных теорий в считающейся эталонной области физики»⁶⁹. И хотя, по ее мнению, сравнение положения в физике и в психоанализе не всегда правомерно, «вместе с тем очевидно, что их объединяет поворот к «художественному языку»; в результате чего и там, и там достигается более широкий охват наблюдаемых данных, а также открываются более широкие возможности по установлению взаимосвязей между ними»⁷⁰.

Френкель-Брансвик также отмечала, что современная ей физика (50-х гг. XX века – А.С.) наглядно показывает, как постоянно видоизменяются даже превратившиеся в определения понятия. То же самое, по ее мнению, продемонстрировал и Фрейд, введя понятие «бессознательного». Так, предположение о существовании данной области психики, полагает она, он сделал на основе того, что считал данные сознания «чрезвычайно дефектными». По

⁶⁸ Фрейд З. Восемнадцатая лекция. Фиксация на травме, бессознательное. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1991. С. 181.

⁶⁹ Frenkel-Brunswik, E. Meaning of Psychoanalytic Concepts and Confirmation of Psychoanalytic Theories, *The Scientific Monthly*, Nov., 1954, Vol. 79, No. 5. P. 293-300.

⁷⁰ Там же. P. 299.

мнению Френкель-Брансвик, выводя нас за пределы сознательной деятельности, Фрейд объясняет разрозненные и непонятные действия, выстраивает между ними доказуемую связь. Она также утверждает: «С точки зрения логики бессознательные тенденции представляют собой частный случай латентных или «диспозиционных» характеристик, их можно сравнить с такими физическими характеристиками, как магнетизм»⁷¹.

Несложно заметить, что как в субъективном («диагностическом»), так и в объективном («экстраполирующем») варианте реакция психоанализа на критику свидетельствует о весьма болезненном ее восприятии: выдвигая контраргументы, Фрейд и его последователи действительно преимущественно оперируют категориями своей элитарности (недоступности для понимания не только широкому кругу лиц, но даже и интеллектуалам), но при этом не делают никаких попыток указать на далеко не очевидную «соизмеримость» «научных» и «практических» претензий по отношению к психоанализу.

В связи с этим, а также в связи с тем, при ознакомлении с вышеописанным дискурсом трудно отделаться от ощущения, что, помимо описанной «уловки Поппера», существует или, по крайней мере, длительное время существовала, еще какая-то причина столь единообразной направленности «усилий» критиков психоанализа, целесообразно, как представляется, задаться рядом эвристических вопросов:

1. В чем причина такой болезненной реакции психоанализа на критику?
2. Почему ни Фрейд, ни его последователи упорно «не замечали» «уловку Поппера»?
3. Почему и по сей день они не сумели эффективно затупить критические стрелы «демаркантов»?
4. Почему они вообще посчитали нужным включаться в эту, довольно бесплодную, по фактическим результатам, дискуссию?

⁷¹ Frenkel-Brunswik, E. Meaning of Psychoanalytic Concepts and Confirmation of Psychoanalytic Theories, The Scientific Monthly, Nov., 1954, Vol. 79, No. 5. P. 298.

1.3. Идентичность классического психоанализа и его ключевое противоречие

Ответ на эти вопросы может быть дан, если обратить пристальное внимание на ключевое противоречие классического психоанализа, которое, очевидно, является также его специфическим «слабым местом»: наличие конфликта между основным содержанием концепции бессознательного Фрейда, то есть собственно его революционной идеей о наличии скрытой части психики, и мировоззренческой идентичностью ее создателя.

Мировоззрение основателя психоанализа во многом становится результатом его становления, которое происходило под влиянием двух доминирующих факторов: культурного и профессионального. Воспитание Фрейд получил семейное, а образование – также в домашних условиях – секулярное (его родители, как можно понять из массы свидетельств, не были религиозными людьми⁷²), профессиональный выбор сделал – в пользу медицины. И то, и другое говорит само за себя, ведь именно развитие медицины (а также ряда других практических и научных областей) стало значительным толчком к секуляризации. Стоит все же отметить: хотя мировоззренческие установки Фрейда позитивистскими, вероятно, были изначально, известны его признания, что в медицине он никогда не чувствовал себя «как в своей тарелке», да и вообще «настоящим врачом себя никогда не считал»⁷³. Возможно, это предопределило его отход от чисто медицинской практики и дальнейший путь поиска истины в направлении, как минимум не полностью соответствующем данным критериям рациональности.

⁷² Так, в обращении к членам еврейского объединения «Бнай Брит» в 1926-м году Фрейд, в частности, писал: «Меня не связывала с еврейством... ни вера, ни национальная гордость, потому что я всегда был неверующим и был воспитан без религии, хотя и не без уважения к требованиям человеческой культуры». (Фрейд З. Избранное. Том 1. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd, 1969, С. 338-340.)

⁷³ Джонс Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. Пер. с англ. В. Старовойтова. М.: Гуманитарий АГИ, 1996. С. 33.

В студенческие годы Фрейд активно изучал зоологию, в дальнейшем – обратился к физиологии, а именно к неврологии: первые труды по данной тематике были опубликованы им во время службы в лаборатории Венского физиологического института. На исследовательской работе он находился до двадцати семи лет и сменить ее вынужден был из-за необходимости финансово обеспечивать семью. Тем не менее сформировался он, без сомнений, как исследователь и как практик, а не как теоретик. Собственно, и его дальнейшее движение к делу своей жизни происходило через сугубо практические направления: работу в Венской городской больнице врачом-хирургом, затем неврологом, а также продолжение научных исследований⁷⁴.

Это вполне подтверждается и тем, что все свои изыскания Фрейд рассматривал исключительно в русле научной работы, о чем неоднократно свидетельствовал в более поздних, получивших широкую известность, трудах. Так, например, в «Будущем одной иллюзии» основатель психоанализа без обиняков заявляет следующее: «Научная работа остается для нас... единственным путем, способным вести к познанию реальности вне нас»⁷⁵. Там же, недвусмысленно провозглашая как примат научного знания, так и принципиальное отношение к вопросу о познаваемости, он пишет: «Мы верим в то, что наука в труде и исканиях способна узнать многое о реальности мира, благодаря чему мы станем сильнее и сможем устроить свою жизнь»⁷⁶.

Существенное расширение спектра исследований структуры психического, которое подразумевает как сама гипотеза о наличии скрытой его части, так и накопление и обобщение практического материала с целью выявить и сформулировать принципы функционирования бессознательного, Фрейд также понимает как научное исследование: по сути, он не делает особых различий между разработкой метода толкования сновидений и изучением нервных клеток спинного

⁷⁴ Джонс Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. Пер. с англ. В. Старовойтова. М.: Гуманитарий АГИ, 1996. С. 33-40.

⁷⁵ Фрейд З. Будущее одной иллюзии. Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 120.

⁷⁶ Там же. С. 141.

мозга. По этому поводу он, в частности, высказывается так: «Смена научных мнений – это развитие, прогресс, а не разрушение. Закон, вначале считавшийся безусловно верным, оказывается частным случаем какой-то более широкой закономерности или модифицируется другим законом, открытым позднее; грубое приближение к истине вытесняется более тщательным и точным, а то, в свою очередь, ожидает дальнейшего усовершенствования»⁷⁷.

В «Тридцать пятой лекции» Фрейд вдобавок откровенно признается в том, что всегда желал видеть психоанализ частью науки и продолжает выступать за безусловный примат научного мировоззрения. Эту мысль он формулирует так: «Думаю, что психоанализ не способен создать свое особое мировоззрение. Ему и не нужно это, он является частью науки и может примкнуть к научному мировоззрению»⁷⁸.

Свою собственную задачу основатель психоанализа при этом формулирует как «распространение исследования на область души»⁷⁹, очевидно понимая душу как материальный, а также полностью доступный познанию объект. Нельзя не признать: это вполне логично в рамках убеждения, что истина принципиально достижима, а единственный путь к ее достижению – развитие науки.

Таким образом, можно говорить о том, что классический психоанализ вырос, с одной стороны, из естественнонаучной и медицинской практики Фрейда (включающей в себя в том числе и лечение душевных расстройств, то есть практики психиатрической), с другой – из его естественнонаучного же, материалистического в своей основе, мировоззрения, которое сформировавшись под влиянием «среды становления» и, вероятно, вследствие определенной психологической предрасположенности Фрейда⁸⁰, характеризовалось сочетанием рацио-материалистической и позитивистской установок.

⁷⁷ Фрейд З. Будущее одной иллюзии. Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 141-142.

⁷⁸ Фрейд З. Тридцать пятая лекция. О мировоззрении. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1991. С. 415.

⁷⁹ Там же. С. 400.

⁸⁰ Юнг: «Наша психология – это более или менее удачно сформулированная исповедь нескольких индивидов (намек прежде всего на Фрейда и Адлера – А.С.), а поскольку каждый из них более или менее соответствует определенному типу, его признание можно считать вполне достоверным

Вместе с тем именно через сформулированную Зигмундом Фрейдом гипотезу о наличии скрытой части психики (бессознательного) существеннейшим образом расширилась не только область применения «душевного врачевания». Помимо популяризации немедикаментозной психотерапии, методическим обоснованием практической стороны которой и стал психоанализ, концепция Фрейда, хотя такой цели перед собой основатель психоанализа изначально явно не ставил, превратилась в глобальную систему (и теорию) познания личности, подразумевающую, соответственно, тотальную экстраполяцию: на всех индивидов вместе и на каждого в отдельности. Восхождение на уровень структуры психики в принципе не могло уже подразумевать практическое соприкосновение *только* с душевными расстройствами – теперь речь шла о проблематике формирования личности: таким образом и потенциальным клиентом психоаналитика, и объектом изучения в психоанализе сделались и любой индивид как субъект, и индивидуальность как явление. Фактически именно так, через практику, Фрейд, пусть и не формулируя этого в общефилософском смысле, сделал заявку на становление «теории души», то есть на установление дуалистичности ее, человеческой души, психофизической природы и на разрыв с физиологическим детерминизмом в понимании душевных процессов.

Однако на пути дальнейшего развития мысли в данном направлении в рамках классического психоанализа, собственно, и встал удивительный парадокс: свое смелое и, безусловно, эпохальное предположение о существовании неизведанной части психики и практические последствия такого предположения Фрейд так и не сумел в полной мере примирить с собственным мировоззрением. Приблизившись сам и, вероятно, значительно приблизив все человечество к

описанием множества других людей...То, что Фрейд говорит о сексуальности, инфантильном удовольствии и их конфликте с «принципом реальности», об инцесте и тому подобном, служит самым удачным выражением его личной психологии» (Юнг К.Г. Фрейд и Юнг: различия во взглядах. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 70.). В целом, подобные оценки вытекают из юнговской теории психологических типов, в соответствии с которой мировоззрение и мировосприятие индивида в значительной степени определяются сочетанием психологического типа (направленность психической энергии вовне или внутрь) и преобладающих функций восприятия (см. ниже).

пониманию природы душевного, именно в этом Фрейд так и не решился признаться самому себе – наоборот, до конца своей жизни он всячески стремился рационализировать бессознательное, выискивая различные возможности максимально сократить расстояние между ним и сознанием, а также так или иначе привязать содержание бессознательных процессов к конкретным событиям и явлениям материального мира.

1.4. Бессознательное и его природа в классическом психоанализе

Трактовка психической системы как состоящей из двух частей: сознания и бессознательного, а бессознательного, в свою очередь, как еще не познанной, но принципиально познаваемой части психики, является ключевым аспектом фрейдовской концепции и вытекает из его понимания собственно души (или *psyche*, психики) как материального и, соответственно, полностью доступного познанию объекта. В картине мира Фрейда, которую Юнг характеризовал как «рационалистический материализм»⁸¹, в принципе нет места автономным идеям; в ней также не существует и не может существовать ничего не доступного осмыслению человеческим разумом. Потому и бессознательное изначально рассматривается Фрейдом как «другое сознание» или как «тоже сознание», ясность и содержание которого лишь постольку отлично от обычного сознания, поскольку различается их функциональное назначение.

В 1915-м году Фрейд пишет: «Как дойти нам до познания бессознательного? Мы его познаем, разумеется, только как сознательное после того, как оно проделало превращение или переведено в форму, доступную сознанию. Психоаналитическая работа ежедневно дает нам возможность убедиться в том, что такой перевод возможен. Для этого необходимо, чтобы анализируемый преодолел

⁸¹ Юнг К.Г. Аналитическая психология и мировоззрение. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022.С. 273.

известные сопротивления, а именно те, которые в свое время превратили в бессознательное вытесненное (содержание – А.С.), удалив его из сознания»⁸².

Далее он дополнительно поясняет: «Мы должны поэтому (быть готовы к тому, чтобы – А.С.) допустить не только второе сознание, но и третье, и четвертое, может быть бесконечный ряд состояний сознания, из которых каждое неизвестно»⁸³.

Одним из основных понятий в классическом психоанализе сразу становится «вытеснение» – и это крайне важный аспект, так как данный процесс (вытеснения) изначально предполагает сразу два момента:

1. Бессознательное, по сути, является зависимой от сознания функцией, так как туда попадают содержания, ранее оформленные в сознании, но вытесненные в неосознаваемую область ввиду каких-либо причин (преимущественно ввиду того, что данное содержание травматично для субъекта).

2. Содержание бессознательной части психики имеет первопричиной своего возникновения факты индивидуального опыта (которые, будучи осознанными, травмировали индивида и потому были вытеснены).

Более того, в понимании Фрейда, бессознательное до определенного момента вовсе не существует – его образование в системе индивидуальной психики происходит как раз на стадии формирования подлежащего вытеснению содержания. Например, Фрейд пишет: «Вытеснение не представляет из себя механизма, существующего уже с самого начала, что не может произойти прежде, чем образовалось резкое разделение между сознательной и бессознательной душевной деятельностью... сущность вытеснения состоит в удалении и отстранении какого-либо содержания из сознания»⁸⁴.

⁸² Фрейд З. Бессознательное. Бессознательное. Демоны у нас внутри. М.: Родина, 2022. С. 150.

⁸³ Там же. С. 155.

⁸⁴ Фрейд З. Вытеснение. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа: Сборник. СПб.: Алетейя, 1998. С. 114.

Вытеснению, по Фрейду, подвергаются любые содержания, которые создают опасность появления нежелательных стремлений или влечений. Вытесняются также и сами стремления и влечения, если их удовлетворение может привести к нежелательному (неприятному, раздражающему) результату. Происходит подобное по причине наличия однажды приобретенного опыта, приведшего к появлению так называемой фиксации на нем, то есть определенного зафиксированного представления о причинно-следственных взаимосвязях⁸⁵.

Как следствие подобной трактовки, а также в связи с необходимостью рассматривать психоанализ не только как теорию, но и как методологию практических действий в ходе психотерапевтического лечения, значительной проблемой, вставшей перед Фрейдом, стала слишком широкая, потенциально практически безбрежная выборка того индивидуального опыта, факты которого можно было трактовать как травматические переживания, поскольку это неизбежно приводит к неполной индукции и, соответственно, к возникновению «вероятности», то есть к невозможности такой систематизации данных, при которой выводы обретают силу научного закона, или к недостижимости истины. По этой причине, пытаясь докопаться до сути методом исключения и определить первичные, базовые предпосылки формирования «бессознательных представлений» Фрейд обращается, во-первых, не ко всем, а к ранним (детским) переживаниям, а во-вторых, ограничивает и их переживаниями сексуального характера, полагая именно сексуальные влечения наиболее мощными из существующих и, соответственно, определяющими⁸⁶.

⁸⁵ См. Фрейд З. Восемнадцатая лекция. Фиксация на травме, бессознательное. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1991.

⁸⁶ См. Фрейд З. Три очерка по теории сексуальности. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1990. Стоит еще раз отметить, что «сексуализация» психоанализа сыграла с ним весьма злую шутку. Внимание к данной теме существенно поспособствовало популяризации Фрейда и его концепции среди широких масс (впрочем, и последующему разочарованию, поскольку, что естественно, «таблетку от всех болезней» пансексуализм предложить не сумел – хотя бы по той причине, что таких задач перед собой основатель психоанализа и не ставил, равно как не испытывал никаких иллюзий в отношении возможностей современной ему науки), однако же именно такого рода «успешность» обусловила в значительной степени распространение зачастую не слишком обоснованного критического настроения в отношении психоанализа в научных кругах.

И хотя Фрейд говорит о том, что «бессознательное имеет более широкий объем»⁸⁷, относя к его содержанию также «латентное содержимое», то есть выпавшие на время из сознания, в силу его слабости, данные, в целом, ввиду того что природа бессознательного определяется исключительно индивидуальным опытом, «исследование области души», по Фрейду, сводится в основном к определению и последующей классификации потенциально возможных ранних сексуальных переживаний, их природы и характера, а также вытесненных сексуальных влечений и формируемых ими стремлений, возникших как следствие соответствующего опыта.

Таким образом, бессознательное, по Фрейду, есть своего рода область избегания психических травм, куда изгоняются сформировавшиеся в сознании содержания с той или иной негативной коннотацией и где они замещаются формирующимися с целью защиты от них *иллюзиями*, которые, с свою очередь, возвращаясь в сознание, производят подмену рационально обоснованных побуждений иррациональными, *иллюзорными*.

Фрейд также утверждает следующее: «Бессознательное содержит, с одной стороны, акты только латентные, временно бессознательные, а во всем прочем ничем не отличающиеся от сознательных, а с другой стороны, вытесненные, которые отличались бы самым резким образом от остальных сознательных, если бы проникли в сознание. Всем недоразумениям был бы положен конец, если бы при описании самых различных психических актов мы не обращали внимания на то, сознательны они или бессознательны, а классифицировали бы их и устанавливали бы между ними связь только в зависимости от их отношений к влияниям и целям и от их состава и принадлежности друг к другу»⁸⁸.

Из этого естественным образом вытекает как скорее негативистская оценка роли бессознательного (ведь оно фактически противопоставляется сознанию, то есть *ratio*, то есть разуму – как познавательному инструменту, которому подвластно все), так и совершенно определенный взгляд на методологию

⁸⁷ Фрейд З. Бессознательное. Бессознательное. Демоны у нас внутри. М.: Родина, 2022. С. 150.

⁸⁸ Там же. С. 157.

практической психотерапии в рамках психоанализа, фактически – на способ обращения, взаимодействия с данной частью психики. Способ, который предлагает Фрейд, в общем виде выглядит следующим образом: содержание бессознательного должно быть выявлено, дешифровано и посредством снятия внутренней цензуры (защиты), наличие которой привело к вытеснению, возвращено в сознание, то есть, иными словами, *бессознательное должно быть преодолено*. В «Тридцать первой лекции» формулирует это основатель психоанализа так: «Там, где было Оно (Ид – А.С.), должно стать Я (Эго – А.С.)»⁸⁹; а в «Восемнадцатой лекции» своей аудитории он сообщает: «...чтобы образовался симптом, необходимо... чтобы смысл был бессознательным. Из сознательных процессов симптомы не образуются; как только соответствующие бессознательные процессы сделаются сознательными, симптом должен исчезнуть... Наша терапия действует благодаря тому, что превращает бессознательное в сознательное, и лишь постольку, поскольку она способна осуществить это превращение»⁹⁰.

Важно отметить также, что характер задачи остается для Фрейда по своей сути медицинским, так как он утверждает: «Задачу психоаналитического лечения больного можно сформулировать как превращение всего патогенного (то есть вызывающего невроз и, соответственно, проявляющегося в симптомах – А.С.) бессознательного в сознательное»⁹¹.

Неизбежно возникающее противоречие между медицинским характером задачи и отнюдь не медицинским способом ее решения (как минимум, не материализованным, но напротив остающимся исключительно в области идеального, поскольку терапевтический процесс в рамках психоанализа целиком и полностью построен на формировании идей: анализ воспоминаний, сновидений, свободных ассоциаций и пр.) Фрейд разрешает следующим образом: он сетует на то, что к подобному способу (выявлению и анализу содержаний бессознательного,

⁸⁹ Фрейд З. Тридцать первая лекция. Разделение психической личности. Введение в психоанализ. Лекции. Перевод с немецкого Г.И.Барышниковой. М.: Наука, 1991. С. 349.

⁹⁰ Фрейд З. Восемнадцатая лекция. Введение в психоанализ. Лекции. Перевод с немецкого Г.И.Барышниковой. М.: Наука, 1991. С. 178.

⁹¹ Там же.

соответствующих наблюдаемым невротическим симптомам, – А.С.) приходится прибегать лишь потому, что наука пока еще недостаточно продвинулась в исследовании мозга. По этому поводу основатель психоанализа высказывается так: «Непоколебимым результатом исследования явился тот факт, что душевная деятельность связана исключительно с функцией мозга. Однако неизвестно, насколько далеко ведет нас открытие неравноценности различных частей мозга и их исключительные отношения к определенным частям тела и к определенным видам психической деятельности... Все попытки открыть более детальную локализацию душевных процессов, все старания вообразить себе, как представления накапливаются в нервных клетках, а возбуждения идут по нервным волокнам, окончились полной неудачей. Такая же судьба постигла бы учение, которое пыталось бы определить анатомическое положение... сознательной душевной деятельности в мозговой коре, а бессознательные душевные процессы в субкортикальных частях мозга. Тут имеется пробел, заполнение которого пока невозможно»⁹².

Декларируемый Фрейдом взгляд на проблему является, повторимся, сугубо рационалистическим, причем по форме медицинским, а по духу просветительским. Сознание Фрейд фактически приравнивает к знанию, а бессознательное к незнанию – с соответствующими из этого выводами. И вопрос здесь даже не в том, что, согласно подобному пониманию, идеалом провозглашается такое устройство человеческой психики, в котором вовсе нет места бессознательным процессам. Еще более существенной проблемой видится то, что таким образом дискредитируется любая душевная деятельность, выходящая за пределы фрейдовского понимания разумности. Весьма закономерно, что, как следствие, помимо мифологии и религии, к «иллюзиям» Фрейд, пусть и не говоря об этом прямо, а лишь вынося за

⁹² Фрейд З. Восемнадцатая лекция. Введение в психоанализ. Лекции. Перевод с немецкого Г.И.Барышниковой. М.: Наука, 1991. С. 160.

рамки психоаналитического метода, также относит и любое творчество, и философию⁹³.

В целом же, если исходить из вышеизложенного, складывается весьма стойкое ощущение, что Фрейд в принципе не считает фундаментально невозможным заменить в будущем аналитический процесс каким-нибудь действенным лекарством (фактически вернувшись в лоно медицины) – которое, в данном случае посредством запуска неких химических процессов в мозговых клетках, попросту присоединит бессознательное к сознанию и тем самым освободит психоанализ от необходимости, предвосхищая достижения в иных областях науки, решать данную проблему окольными путями, то есть посредством немедикаментозной психотерапии.

1.5. Развитие концепции бессознательного в рамках психоанализа

Кризис, охвативший психоанализ после 1910-го года⁹⁴ (особенно случившийся в 1912-м году громкий разрыв с Юнгом) подвиг Фрейда к попыткам, прямо не признавая этого, несколько расширить рамки своей теории.

В частности, в 1915-м году он вводит понятие «метапсихология», пытаясь таким образом обрисовать принципы всеобъемлющего психологического исследования. Метапсихологического масштаба исследование психики индивида, по Фрейду, достигает тогда, когда в ходе его оказываются учтены топография (привязка к месту зарождения: «Я», «Сверх-я», «Оно»), экономика (энергия инстинктов) и динамика (динамическое сочетание расположения и распределения энергии) формирования психических процессов.

⁹³ См., например, Фрейд З. Художник и фантазирование (сборник работ). М.: Республика, 1995. С. 219, в частности: «Рационалистическая или, быть может, аналитическая склонность во мне противится тому, чтобы я был захвачен художественным произведением и не признавал, почему я захвачен и что меня захватило».

⁹⁴ Первые признаки кризиса появились еще раньше, когда в 1907-м году Альфред Адлер опубликовал работы, в которых противопоставил сексуальности как основной движущей силе «волю к власти» (и, соответственно, возникающий вследствие невозможности удовлетворить стремление к власти комплекс неполноценности).

В этот же период Фрейд несколько изменяет свое отношение к сновидениям: в частности, он перестает настаивать на том, что сновидения всегда являются исполнением желаний. Теперь он говорит только о «попытке исполнения»⁹⁵.

Важным новшеством является и дополнение психической системы еще одной, промежуточной, областью, так называемым «предсознательным». Через нее, согласно идее Фрейда, в виде представлений происходит переход содержания из сознания в бессознательное и обратно.

Этим, а также рядом других допущений Фрейд, безусловно, повышает роль бессознательного, равно как и отводит ему более значительную, отчасти созидательную роль. Мало того – он, очевидно, признает и относительную самостоятельность бессознательного, отсутствие жесткой зависимости от сознания, когда утверждает, например, следующее: «Ubw (бессознательное) одного человека может непосредственно влиять на Ubw другого, обойдя его Bw (сознание)... Исследование патологических случаев часто доказывает невероятную самостоятельность Ubw и неподатливость его влиянию других систем»⁹⁶.

В итоге, частично отказавшись от рационалистической враждебности по отношению к бессознательному и допустив известную степень его суверенности, Фрейд вплотную подходит к вопросу о его автономности, а также и о первичности бессознательного по отношению к сознанию. На этот счет он, в частности, высказывает такое мнение: «Содержание Ubw можно сравнить с психическими аборигенами. Если у человека имеются унаследованные психические образования, нечто аналогичное инстинкту животных, то это составляет ядро бессознательного. К ядру позже присоединяется все устраненное в период детского развития из сознания как недопустимое»⁹⁷. Здесь, пусть и без подробной разработки данной тематики, Фрейд уже вплотную подходит к вопросу о программирующих психику

⁹⁵ Фрейд З. Двадцать девятая лекция. Пересмотр теории сновидений. Лекции. Перевод с немецкого Г.И.Барышниковой. М.: Наука, 1991. С. 316.

⁹⁶ Фрейд З. Бессознательное. Бессознательное. Демоны у нас внутри. М.: Родина, 2022. С. 181.

⁹⁷ Там же. С. 182.

коллективных содержаниях, которые никак не связаны с физиологическими ощущениями и опытом конкретного индивида.

Нетрудно заметить, однако, что, пытаясь найти выход из тупика безоговорочной материализации души, Фрейд идет по пути формулирования своего рода метафизических оговорок, которые, вроде бы снижая строгость системы и расширяя теоретическую основу психоанализа, на самом деле едва ли не в большей степени призваны защитить, оставить неизменным его концептуальное ядро. Фактически Фрейд, как и Поппер, действует здесь в полном соответствии с концепцией Лакатоса, создавая «защитный пояс» теории, – с той лишь разницей, что хотя бы отчасти он защищает собственную, а не воспринятую концепцию. Весьма характерно в связи с этим, кстати, что именно Лакатос как раз не отказывал психоанализу в статусе «научно-исследовательской программы»: напротив, критикуя «догматический фальсификационизм» Поппера, он высказывал мнение, что по основным характеристикам теория Фрейда вполне органично встает в один ряд как с теорией тяготения Ньютона, так и с теорией относительности Эйнштейна (так как научные теории или «научно-исследовательские программы», позволяющие опровергнуть или хотя бы поставить под сомнение на основе единичного наблюдаемого факта не частный случай, а всю систему, в принципе отсутствуют)⁹⁸. Здесь, впрочем, как и в случае с Поппером, психоанализ оказался вовлечен в дискуссию о методологии демаркации научного знания в качестве «удачного примера» в силу особенности своего положения на стыке естественных и гуманитарных наук – а настороженность Фрейда по отношению к философии, его желание считать свое детище частью науки и медицинские корни психоанализа такому вовлечению весьма способствовали, причем вне всякой связи с его реальной философской, культурной и научной ценностью, а также и динамикой результатов соответствующей практики.

⁹⁸ Лакатос: «Поппер спрашивает: «Какого же рода клинические реакции могли бы в глазах психоаналитика опровергнуть не только отдельный его диагноз, но и психоанализ в целом?» А какое наблюдение могло бы опровергнуть в глазах ньютонианца не только какое-нибудь частное объяснение, но саму теорию Ньютона?» (Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М.: Медиум, 1995. С. 175).

В своем последующем – с момента оформления классической версии – развитии психоанализ претерпел весьма существенные изменения и в рамках целого ряда формально следующих именно во фрейдистском русле школ. Например, благодаря изменениям в понимании стадий развития личности (комплекс доэдиповых стадий) и форм взаимодействия психической энергии (либидо), было значительно расширено клиническое и практическое применение психоаналитических методик, что уже дало возможность рассматривать как «потенциальных клиентов» существенно более значительный круг людей.

Тем не менее есть все основания утверждать, что и в трудах и разработках последователей Фрейда психоанализ продолжал фундаментально оставаться в рамках фрейдистского понимания бессознательного, а его развитие происходило в русле защиты ядра классической теории.

Прямой наследницей Зигмунда Фрейда можно считать его дочь Анну Фрейд, которая сосредоточилась на изучении защитных механизмов Эго и практической работе с ними⁹⁹, что в итоге привело ее, наряду с Мелани Кляйн¹⁰⁰, к выделению в отдельное направление детской психологии и даже к наделению последней статусом основополагающей. Это говорит само за себя: основным источником формирования содержаний бессознательного они продолжали считать ранний травматический опыт (хотя Кляйн уже допускает врожденный характер Супер-эго (Сверх-я – А.С.)).

Стоит отметить существенную разницу во взглядах А.Фрейд и М.Кляйн: их понимание того, как формируется личность ребенка, какие события, импульсы и эмоции являются при этом определяющими и, соответственно, каким образом надлежит, исходя из этого, выстраивать детскую аналитическую терапию, различалось почти диаметрально. Так, Кляйн фактически стала рассматривать детский анализ не как «лечение неврозов» (в данном случае – «инфантильных неврозов»), а как необходимый элемент воспитания, ввела интерпретацию – по аналогии со сновидениями и свободными ассоциациями – детских игр в процессе

⁹⁹ Фрейд А. Психология «я» и защитные механизмы. М., 1993.

¹⁰⁰ Klein, M. Envy and Gratitude. Tavistock, London, 1957.

анализа, а также сняла табу на признание за ребенком права на агрессию¹⁰¹. В целом, подход Кляйн отличается наделением ребенка большей (или даже полной) субъектностью (ею он, по Кляйн, обладает буквально с рождения), что, по идее, логичным образом вытекает из того уровня значимости, который придавал раннему опыту Зигмунд Фрейд.

Несколько крупных фигур психоанализа вышли как раз из кляйнианской школы, причем именно они, как представляется, наиболее сблизились впоследствии с аналитической психологией Юнга и юнгианским направлением в целом.

Из них прежде всего нужно выделить Дональда Винникотта, который, настаивая на важности самопознания, разделял реальности на психическую и внутреннюю, причем развитие внутренней реальности от диссоциации к ассимиляции в некоторой степени напоминает архетипическое программирование коллективного бессознательного Юнга. Винникотт ввел понятия истинной и ложной Самости, усложнив тем самым понимание механизмов защиты бессознательного¹⁰². Однако же он по-прежнему, во фрейдистской манере, воспринимал бессознательное скорее враждебно и видел аналитический процесс не столько как сотрудничество, сколько как борьбу с ним.

Особое место в психоанализе занимает Уилфред Бион, внесший значительный вклад в методологию терапевтической работы с проективной идентификацией (понятие, введенное Мелани Кляйн, относимое к взаимоотношениям младенца и его матери, как первого внешнего мира, в котором он оказывается). Идею Кляйн о том, что процесс помещения частей самости во внешний объект и обретение через это воображаемого контроля над ним, является жизненно важным для формирования объектных отношений, Бион описывает как примитивную форму коммуникации и, исходя из этого, рассматривает ее как необходимую и действенную часть психоаналитической терапии, позволяющую как выявить первичные нарушения в матрице мышления, так и обеспечить их

¹⁰¹ Кляйн М., Развитие в психоанализе. М.: Академический проект, 2001.

¹⁰² Винникотт Д. В. Игра и реальность. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002.

повторное «проживание» с «правильным» отражением внешним объектом. Важным аспектом является наделение ключевой, «контейнирующей», функцией внешнего объекта, поскольку речь здесь идет в значительной степени об ответственности, причем не столько материнской (и шире – родительской) фигуры, сколько практикующего психотерапевта¹⁰³. Нельзя, впрочем, не отметить и то, что проживание непереносимого опыта через «контейнер» Биномом все равно физикализируется.

Особой тенденцией в развитии (или использовании) идей Зигмунда Фрейда стал перенос рассматриваемой темы в плоскость социальных отношений. Так, неофрейдисты (Гарри Салливан¹⁰⁴, Карен Хорни¹⁰⁵, Эрих Фромм¹⁰⁶) в части формирования содержаний бессознательного сместили акценты в область социокультурной детерминированности, а фрейдомарксисты (Вильгельм Райх¹⁰⁷, отчасти опять же Эрих Фромм), наоборот, склонялись в тому, чтобы объяснять социальные процессы травматической (в том числе ранней сексуальной) детерминантой в поведении. Излишне говорить, что и в том, и в другом случае теория подразумевает жесткую связку бессознательного с физическим миром: в первом – как и в классическом варианте через опыт, только иного свойства, во втором – также, но с упором на объяснение через это актуальных социальных процессов.

Отдельно стоит упомянуть о Жаке Лакане, который, относя себя к структуралистам, практически обожествлял Фрейда, называя его открытие «прометеевским». Вместе с тем, он открыто говорил о том, что психоаналитическая практика «превратилась в формализм едва ли не церемониальный, так что невольно спрашиваешь себя, не подпадает ли она (практика – А.С.) под категорию

¹⁰³ Бион У. Элементы психоанализа. М.: Когито-Центр, 2009.

¹⁰⁴ Sullivan, H. The Fusion of Psychiatry and Social Science. With Introduction and Commentaries by Helen Swick Perry. New York: W. W. Norton & Co., 1964.

¹⁰⁵ Хорни К. Невротическая личность нашего времени. Пер. с англ., науч. ред. В.В. Балановский. М.: Академический проект, 2024.

¹⁰⁶ Фромм Э. Этика и психоанализ. Гуманистический психоанализ. Сост. и общ. ред. В.М.Лейбина. СПб.: Питер, 2002.

¹⁰⁷ Райх В. Диалектический материализм и психоанализ. Под знаменем марксизма. М., 1929. № 7-8. С. 180-206.

обсессивного невроза, с которым Фрейд столь убедительно связывал исполнение и даже само происхождение религиозных ритуалов?»¹⁰⁸. Пытаясь вдохнуть жизнь в погрязший в «диагносцизме» психоанализ, а также оппонировав бихевиоризму (он называет его «доморощенной (американской – А.С..) формой ментальности»¹⁰⁹), Лакан двигается по пути переосмысления психоанализа через изучение функций речи и языка. Это в итоге приводит его к разворачиванию триады Воображаемое – Символическое – Реальное (с постепенным смещением в течение жизни упора с первой на вторую и далее на третью часть триады), что – в сухом остатке – также является развитием мысли о материализации бессознательного в языке; стало быть, можно сказать, что Лакан стремится связать психическое с физическим через речь.

1.6. Выводы

Таким образом, картина мира Зигмунда Фрейда или та мировоззренческая основа, на которую накладывается его экспериментальный (практический, психиатрический) опыт, имеет выражено позитивистский характер. Более того, основатель психоанализа желает и мыслить, и действовать в русле методологии как минимум естественных, а в идеале точных наук, равно как и ассоциироваться с ними. О своей приверженности классической эпистемологической парадигме сам Фрейд свидетельствует неоднократно, эта линия пунктиром проходит через все его труды, то есть это можно назвать своего рода идентичностью классического психоанализа и как практической области, и как направления философской мысли.

К своим революционным прозрениям: о существовании бессознательной части психической системы, которая, находясь за пределами познанного, тем не менее в весьма значительной, а возможно, в определяющей степени формирует восприятие, поступки и в конечном счете картину мира индивида, Фрейд также приходит как практик – как ученый и как медик, то есть и само понимание психических процессов, и появление понятия «бессознательное», которое

¹⁰⁸ Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М.: Гнозис, 1995. С. 14.

¹⁰⁹ Там же. С. 15.

основатель психоанализа изначально видит как особую часть психики, находящуюся вне той, где формируются выраженные в языке (осознанные) побуждения, вытекает из практической деятельности. Это весьма важно: для Фрейда скрытое (вытесненное) содержание психики не есть умозрительное построение, догадка или даже гипотеза, для него – это установленный экспериментами факт. Собственно, поиску путей расширения подтверждающего данный факт эмпирического материала через дешифровку скрытого содержания (посредством, например, толкования сновидений) он посвящает всю свою дальнейшую деятельность.

Науку Фрейд противопоставляет «иллюзиям», которые, находя на коллективном уровне выражение в религии, корнями уходят в мифологическую картину мира, обусловленную, как полагает основатель психоанализа, страхом перед выходящими за пределы человеческого понимания силами природы. Задачей науки для него является, соответственно, расширение пределов познанного с целью преодоления «детских страхов» человечества и избавления, как коллективного, так и индивидуального, за ненадобностью, от «иллюзий».

Бессознательное Фрейда функционирует в той же логике: оно становится своего рода складом недоступного пониманию и, соответственно, неверно трактованного содержания. Любое проявление бессознательного имеет, при таком его понимании, полностью рациональное объяснение, опирающееся на конкретные факты индивидуального опыта, а задача психоаналитика состоит, по сути, в том, чтобы расшифровать содержание бессознательного, установив связь с фактами опыта, причем данное поле Фрейд к тому же стремится максимально сузить, сводя практически все к ранним сексуальным переживаниям ребенка¹¹⁰.

Провозглашая свои основные идеи, Фрейд прекрасно понимает, что многие, если не большинство из них, именно с позиции современной ему науки могут быть

¹¹⁰См., например, Фрейд З., Три очерка по теории сексуальности. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1990. С. 123-202.

восприняты как недоказуемая фантастика; он, однако, уверен (по крайней мере, надеется), что время все расставит по своим местам¹¹¹.

В дальнейшем ключевую мировоззренческую установку основателя психоанализа принимают и его многочисленные последователи. К примеру, упоминавшаяся выше Френкель-Брансвик в защиту психоанализа среди прочего высказывает следующее мнение: предположение о бессознательных процессах позволяет психоанализу занять свое место среди естественных наук, поскольку данные процессы также непознаваемы, как и процессы, которыми занимаются другие науки, такие как физика и химия. Стало быть, полагает Френкель-Брансвик, Фрейд действует в духе естественных наук, пытаясь установить законы, которым подчиняются эти процессы, и проследить на длительном и непрерывном протяжении их взаимосвязь и взаимозависимость. По ее мнению, понятия «сознательного» и «бессознательного» обозначают, по сути, две обладающие некими характеристиками системы, между которыми следует установить взаимосвязь в рамках общей формальной модели; а сновидения и свободные

¹¹¹ Вспомним еще раз: «Смена научных мнений – это развитие, прогресс, а не разрушение. Закон, вначале считавшийся безусловно верным, оказывается частным случаем какой-то более широкой закономерности или модифицируется другим законом, открытым позднее; грубое приближение к истине вытесняется более тщательным и точным, а то, в свою очередь, ожидает дальнейшего усовершенствования» (Фрейд З. Будущее одной иллюзии. Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 141-142). Вспомним также «Тридцать пятую лекцию», в которой Фрейд предельно четко формулирует ряд «рацио-материалистических» позиций и последовательно отрицает ценность духовной жизни как таковой. В этой работе основатель психоанализа, во-первых, предельно четко поясняет, что же именно он сам понимает под мировоззрением: «Полагаю, что мировоззрение – это интеллектуальная конструкция, которая единообразно решает все проблемы нашего бытия, исходя из некоего высшего предположения, в которой, в соответствии с этим, ни один вопрос не остается открытым, а все, что вызывает наш интерес, занимает свое определенное место». Во-вторых, Фрейд совершенно однозначно дает понять, что желает видеть психоанализ частью науки. В-третьих, здесь же весьма интересным и в то же время показательным образом Фрейд преодолевает очевидное противоречие: отрицание ценности духовного содержания, собственно и являющегося основным предметом изучения в психоанализе. Так, духовное познание он отвергает на основании того факта, что научное познание продуктивнее – и к тому же оно, по сути, включает в себя духовное в виде изучения духа и души. В сухом остатке научное мировоззрение Фрейд провозглашает единственным путем к достижению истины, поскольку именно оно, по его мнению, базируется на естественном для человека процессе мышления; ну а задачей психоанализа он, как уже упоминалось, видит «распространение исследования на область души». (Фрейд З. Тридцать пятая лекция. О мировоззрении. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1991. С. 415-416.)

ассоциации выступают в роли звеньев, которые, соединяя две системы, помогают восстановить скрытое¹¹².

Вместе с тем, выдвинув предположение о разделении психической системы индивида на область сознания и область бессознательного и актуализировав соответствующие понятия, Фрейд перевернул представления как о структуре психического, так и в принципе о личности как о явлении. Признание наличия скрытой части психики, ее определяющей роли в формировании паттернов поведения и, в конечном счете, большинства проявлений индивидуальности обусловило в дальнейшем значительное усложнение понимания структуры душевного (психического) и, соответственно, принципов и методов его изучения (а также терапевтического воздействия на него). Это был вызов, на который невозможно было дать адекватный ответ, отталкиваясь от ортодоксальных противоположностей в отношении категорий первичности духовного или материального: ни та, ни другая установка не позволяли объяснить все многообразие феноменов психического. Опираясь на Куна¹¹³, можно было бы, вероятно, сказать, что Фрейд и создал аномалию, и предпринял безуспешную попытку разрешить ее в рамках существующей парадигмы.

Возникшие трудности связаны были преимущественно с тем, что Фрейд, понимая душевные процессы в основе своей физикалистски, то есть как производную функцию от мозговой, или телесной, активности, бессознательное наделял, по сути, тем же статусом, что и сознание, а именно жестко привязывал его к конкретному индивиду и отказывал в автономности. В итоге он вынужденно ограничивался в своих построениях тем, что позже Юнг назовет «личным бессознательным» - то есть той частью бессознательного содержания, которое «обязано своим существованием личному опыту»¹¹⁴. Следствием этого стало искусственное сужение области рассмотрения влияющих на формирование

¹¹² См. Frenkel-Brunswik, E. Meaning of Psychoanalytic Concepts and Confirmation of Psychoanalytic Theories, The Scientific Monthly, Nov., 1954, Vol. 79, No. 5. P. 299-300.

¹¹³ См. Кун Т. Структура научных революций. Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: АСТ, 2020.

¹¹⁴ Юнг К.Г. Понятие коллективного бессознательного. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014. С. 35.

содержаний бессознательного факторов до ранних сексуальных переживаний, что, с одной стороны, проложило фрейдовской концепции «дорогу в массы», с другой – оттолкнуло от нее научно-философские круги. Приверженность же Фрейда научной картине мира (или, в философской системе координат, позитивистской установке) и желание видеть психоанализ частью науки сделали его концепцию весьма удобной мишенью для критики со стороны теоретиков демаркации научного знания, поскольку, выдвигая претензии по поводу несоответствия психоанализа критериям научности, а также в последующем ставя под сомнение «эффективность» применения соответствующих методов в психотерапевтической практике, оппоненты Фрейда и его последователей получили возможность наносить удар непосредственно по наиболее уязвимому месту психоанализа – чем и не преминули воспользоваться¹¹⁵.

И здесь важно отметить: и в качестве теории, и в части практических методов психоанализ как раз *не должен* рассматриваться как естественнонаучное (изучение природных процессов) направление. По общепринятой на данный момент классификации, психологию весьма однозначно относят к области гуманитарного знания. Однако же в случае именно с глубинной психологией определенно имеются некоторые нюансы, недаром, к примеру, Юнг, которого вроде бы сложно заподозрить в наукоцентристских предубеждениях, утверждал, в частности, следующее: «Все, что сегодня выступает под любительским понятием «психоанализ» коренится во врачебной практике и потому относится по большей части к *медицинской психологии*. Кабинет консультирующего врача оставил на этой психологии свой очевидный отпечаток, и это отражается не только в терминологии, но и в формировании теоретических концепций. Повсюду мы сталкиваемся с предположениями из области биологии и других естественных наук и

¹¹⁵ Характерно (и ниже об этом будет сказано отдельно), что именно наличие позитивистской, воинственно антиклерикальной, фактически – жестко материалистической, базовой установки стало своего рода системой распознавания «свой-чужой» внутри глубинной психологии в широком ее понимании: так, например, достаточно агрессивные обвинения в мистицизме до сих пор являются ключевым содержательным аргументом со стороны последователей З. Фрейда в адрес коллег-юнгианцев.

предпочтениями врачей. Отсюда в значительной мере проистекает *отчуждение между академическими гуманитарными науками и современной психологией*, ибо последняя дает объяснения в понятиях иррациональной (! – А.С.) природы, а первые основывают свои объяснения на духе»¹¹⁶. Иначе говоря, даже для Юнга отнесение психоанализа к области гуманитарных наук также не выглядит вполне правомерным: то есть существенной проблемой психоанализа (и, соответственно, глубинной психологии) изначально является его междисциплинарный характер.

Вместе с тем, многое, если не все, в этом вопросе зависит, очевидно, от того, как именно отнестись к данной особенности «психологии бессознательного»: ее положению на стыке естественных и гуманитарных наук. Яркий пример: именно неготовность Фрейда и его последователей уступить хоть какое-то место прочим формам познания («иллюзии»), кроме науки, и, соответственно, нежелание рассматривать собственные теоретические и практические изыскания вне области «научных исследований» стали своего рода добровольным *handicap*’ом в пользу оппонентов. Классический психоанализ тем самым изначально поставил себя в неравные условия, лишившись аргументов: не имея возможности ни подтвердить – в силу умозрительности – большинство построений, ни обеспечить их верификацию (и, соответственно, возможность опровержения) практическими результатами – в силу характерной для гуманитарных областей знания расплывчатости и неисчисляемости критериев результативности (хотя бы по той простой причине, что индивидуальная история, как и коллективная, не имеет сослагательного наклонения – стало быть, любой массив накопленного материала не может быть широко экстраполирован), он заведомо отмел саму возможность формулировать контраргументы вне позитивистской установки (поставив себя в один ряд не с физикой и химией, а допустим, с философией – ведь философию Фрейд, как уже отмечалось, тоже не приемлет, считая ее спекулятивный метод поиска истины восходящим к «донаучной мифологии», то есть воспроизводящим

¹¹⁶ Юнг К.Г. Проблемы современной психотерапии. Проблема души нашего времени. М.: АСТ. 2022. С. 8-9.

все те же «иллюзии») – из опасений, вероятно, обрушения каркаса всей выстроенной системы.

Результатом подобной нацеленности на поддержание «идентичности вопреки содержанию», стало, помимо вышеописанного обстоятельства, то, что классический психоанализ, по выражению Юнга, превратился в «более или менее удачно разработанный метод сведения душевных симптомокомплексов к известным вытесненным влечениям»¹¹⁷. Добавим также: метод, основанный не просто на достаточно избирательном, а на болезненно пристрастном подборе подходящих, способных подтвердить фундаментальные послышки данных и безапелляционном отказе от таковых при условии отсутствия возможности встроить их в раз и навсегда определенную схему.

Поскольку от этой «родовой травмы» психоанализ, как было показано выше, в значительной степени не избавился до сих пор и при этом внутри его, в силу заданной его основателем линии на приверженность классической парадигме познания, также сохранилась достаточно нетерпимая к любым «уклонам» атмосфера, существовала, как представляется, реальнейшая опасность того, что из-за жестко заданных мировоззренческих рамок потенциал, заложенный в революционной идее Фрейда о наличии скрытой части психической системы, не будет полностью реализован ни в эпистемологическом, ни в практическом плане и, соответственно, что вся глубинная психология, цепляясь, по Куну, за состояние «нормальной науки»¹¹⁸, фактически остановится, согласно той же классификации, буквально в шаге от «научной революции». Потому неудивительно, что впоследствии, несмотря на конфликтный и крайне тяжелый для обоих мыслителей разрыв, наиболее масштабное развитие идеи Фрейда получили в аналитической

¹¹⁷ Юнг К.Г. Проблемы современной психотерапии. Проблема души нашего времени. М.: АСТ. 2022. С. 6. (Речь здесь идет о классическом психоанализе – А.С.).

¹¹⁸ «Нормальная наука», по Куну, - такое состояние той или иной научной области, при котором принятые процедуры проверки опытных суждений, или парадигма, носят устоявшийся характер, а их рациональность не ставится под сомнение. Такое, напомним, происходит до тех пор, пока устоявшуюся парадигму не нарушают идеи или задачи, ей противоречащие, или так называемые «аномалии». См. Кун Т. Структура научных революций. Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: АСТ, 2020.

психологии Юнга. Как несколько патетично характеризует эту ситуацию Стефан Хеллер, «вследствие трагического и ироничного переплетения судьбы этот человек (Зигмунд Фрейд – А.С.), чьи открытия окончательно потрясли основы научного рационализма, остался связанным рационалистической и редукционистской догмами¹¹⁹, которые он поддерживал и защищал с отчаянной убежденностью. Подобно библейской истории, в которой Моисей вёл в землю Обетованную других, при этом сам был не способен на неё вступить, задача окончательного покорения бессознательного выпала более молодому пророку, новому Иисусу мысли, чьё имя — Карл Густав Юнг»¹²⁰. Не будучи скован ни мировоззренческими рамками «рационалистического материализма», ни приверженностью классической эпистемологии, разжалованный Фрейдом «крон-принц психоанализа» пошел по пути философского осмысления и соответствующего развития ключевой идеи классического психоанализа, что вылилось в появление понятия «коллективное бессознательное», подразумевающего его полную автономизацию и фактическое отделение значительной части душевного содержания от физиологических и индивидуальных психических процессов. Это стало уже самостоятельной революционной идеей, возникшей и построенной на базе революционной идеи Фрейда. При этом юнговское коллективное бессознательное, этот «универсальный психический субстрат сверхличной природы, который присутствует в каждом»¹²¹, существенно приблизилось к традиционному пониманию сущности души как нематериальной субстанции, что, став естественным образом основным поводом для многочисленных обвинений в мракобесии, позволило в то же время обоснованно перестать рассматривать психотерапию исключительно как разновидность медицинской практики¹²².

¹¹⁹ Хеллер, очевидно, имеет в виду лежащий в основе классической науки принцип полной познаваемости, когда любое сложное явление или процесс считается возможным объяснить на основе их разложения на простые составляющие; то есть речь здесь идет о методологической основе мировоззрения Фрейда («рационалистического материализма»).

¹²⁰ Хеллер С. Юнг и гностицизм. М.: Клуб Касталия. 2018. С. 7

¹²¹ Юнг К.Г. Аналитическая психология и мировоззрение. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 7.

¹²² Задачей психоаналитика или, вернее, в терминологии Юнга, аналитического психолога, он сам видел уже не столько «лечение», тем более лечение «душевных расстройств», сколько

Глава 2. Аналитическая психология: преодоление ключевого противоречия классического психоанализа

2.1. «Психоанализ» и «аналитическая психология»: уточнение понятий

Как уже упоминалось, в обыденном представлении именно понятие «психоанализ» до сих пор чаще всего используется для обозначения области глубинной психологии, а вся глубинная психология включается в единую систему координат, созданную Зигмундом Фрейдом, тогда как в реальности дело обстоит несколько иначе.

О возникшей путанице, формулируя, что именно есть его детище, «аналитическая психология», Юнг в 1929-м году сообщает следующее: «Психотерапия, а именно лечение души и душевное лечение, в настоящее время – в популярном понимании – считается тождественным психоанализу. Слово «психоанализ» в такой мере стало всеобщим достоянием, что каждый, кто употребляет это слово, уверен, что понимает его значение. Однако истинное значение этого слова профану в большинстве случаев неизвестно»¹²³.

Уже тогда Юнг пытается внести ясность: в частности, повторимся, утверждает, что психоанализом, «по воле его создателя доктора Фрейда, называют более или менее удачно разработанный метод сведения душевных симптомокомплексов к известным вытесненным влечениям»¹²⁴.

Почему это волнует Юнга, становится понятно в следующей его фразе, где он признается, что роль объединителя «всех современных попыток приблизиться к

посильную помощь в совершенствовании и гармонизации личности – через обретение ею «целостности», подразумевающей синтез сознания и бессознательного. По меткому выражению Д.Лиар, «анализ – это сложное переживание в отношениях двух бессознательных и двух сознаний в неравноправной позиции, где аналитик предвосхищает своего анализируемого в осознании происходящего процесса» (Лиар Д. Детский юнгианский анализ. Когито-Центр.2008. С.8).

¹²³ Юнг К. Г. Проблемы современной психотерапии. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 6.

¹²⁴ Там же.

пониманию психики»¹²⁵ отводит аналитической психологии, которая, по его мнению, «вмещает в себя «психоанализ», «индивидуальную психологию» и другие направления комплексной психологии»¹²⁶.

Здесь же Юнг признает и то, что обилие «различных методов, точек зрения, взглядов и убеждений, которые борются друг с другом, главным образом потому, что их поборники не понимают друг друга и поэтому не признают друг за другом права на существование»¹²⁷ не есть однозначное благо, и замечает по этому поводу: «Когда в медицинском учебнике обнаруживается, что для лечения какой-либо болезни имеется великое множество лекарств самой разнообразной природы, то неизбежно делается вывод, что ни одно из этих средств не является действенным. Если же указано множество путей проникновения в психику, то каждый может спокойно предположить, что ни один из этих путей с полной гарантией не ведет к заявленной цели; уж всяко это справедливо для тех путей, которые расхваливают с невиданным фанатизмом»¹²⁸. Фактически само обилие современных психологий является выражением того, что мы находимся в затруднительном положении»¹²⁹.

Очевидно, впрочем, что Юнг говорит в большей степени не о самих различиях во взглядах, а об отсутствии плюрализма в широком сообществе психотерапевтов. Здесь же он делает весьма важную оговорку, которая отчетливо обозначает мировоззренческий фундамент его собственного понимания как профессиональных задач, так и природы вещей в целом. В частности, Юнг утверждает: «Основу всякого аналитического душевного лечения можно уподобить исповедальному признанию. Так как эта основа не имеет причинных

¹²⁵ Юнг К. Г. Проблемы современной психотерапии. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 7.

¹²⁶ Там же. Русский издатель Юнга Э.Метнер полагал, что введение понятия «аналитическая психология» понадобилось, чтобы «терминологически отмежеваться» от «психоанализа венской школы» (Метнер Э. К. От редактора русского издания 1929 г. Юнг К.Г. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект, 2019. С. 32).

¹²⁷ Юнг К. Г. Проблемы современной психотерапии. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 7.

¹²⁸ Здесь — очевидный намек на непримиримую позицию Фрейда и его последователей по отношению к любым отклонениям от «генеральной линии».

¹²⁹ Юнг К. Г. Проблемы современной психотерапии. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 8.

связей, но характеризуется лишь иррациональными коренными психическими взаимозависимостями, то далеким от этих проблем людям трудно без дополнительных пояснений понять, как можно увязать начатки психоанализа с религиозным институтом исповеди»¹³⁰.

2.2. Аналитическая психология: бессознательное в иной системе координат

Как мы видим, формулируя концепцию собственного направления¹³¹, во-первых, Юнг помещает ее в иную систему координат: как минимум не ограниченную «рационалистическим материализмом». Не отрицая собственно фрейдистской формулы разделения психической системы на сознательную и бессознательную области, более того, основываясь на ней, он говорит о многообразии подходов к раскрытию психических содержаний и, соответственно, об отсутствии возможности создать для этих целей раз и навсегда утвержденный и полностью обоснованный подход. Кроме того – и это во-вторых – он справедливо указывает на то, что сама практическая деятельность психоаналитика в значительной степени уходит корнями в ту самую почву, которую, по убеждению Фрейда, необходимо основательно рекультивировать, поскольку именно на ней произрастают «иллюзии», причем как раз от этих «иллюзий», как коллективных, так и индивидуальных, полагает основатель психоанализа, в ходе лечения невроза и надлежит избавляться¹³².

Подобного рода подход – его, вероятно, можно назвать «синтезирующим» – в том или ином виде прослеживается в трудах Юнга повсеместно. Его критика в

¹³⁰ Юнг К. Г. Проблемы современной психотерапии. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 10.

¹³¹ К которой Юнг, что весьма важно, пришел через подразумевающее значительную степень совпадения взглядов тесное сотрудничество, а затем конфликт, прежде всего концептуальный, но, вероятно, также и личностный – ведь Фрейд на время стал для него, очевидно, замещающей отца фигурой, и последующий разрыв с основателем психоанализа.

¹³² См., например, Фрейд З. Будущее одной иллюзии. Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 94-143.

адрес Фрейда, местами весьма острая, направлена преимущественно против попыток самоограничения психоанализа, против низведения новаторской формулы наличия скрытых психических содержаний к своего рода «атавизмам детства», против бескомпромиссной рационализации и даже биологизации бессознательного. В конечном счете концепция «коллективного бессознательного» Юнга, подразумевающая наличие автономных представлений как первичных элементов индивидуальной психики, есть в первую очередь не что иное как расширение спектра источников происхождения психических содержаний.

Не менее важно, однако, то, что Юнг в своих принципиальных допущениях исходит из возможностей, которые фрейдисты полностью отрицают. К примеру, он пишет: «Реальность психики не там, где ее ищут по близорукости: психика существует, но не в физической форме. Смехотворным предрассудком выглядит мнение о том, будто существование может быть только физическим. На деле же единственная непосредственно нам известная форма существования – это психическая форма. И наоборот, мы могли бы сказать, что физическое существование только подразумевается, поскольку материя познается лишь посредством воспринимаемых нами психических образов, переданных нашему сознанию органами чувств»¹³³.

Выступая в подобном, едва ли не сенсуалистском, казалось бы, ключе, Юнг значительно усложняет систему восприятия, разделяя ее на четыре функции: ощущение, мышление, чувство и интуиция, и не отдавая никакой из них предпочтения. В ощущение он включает восприятие с помощью чувственных органов, под мышлением понимает функцию интеллектуального познания и формирования логических заключений, чувство, по Юнгу, есть функция субъективной оценки, а интуиция – «особый вид восприятия, которое не ограничивается органами чувств, а проходит через сферу бессознательного»¹³⁴.

«Настолько, насколько позволяет мой опыт, - поясняет Юнг, - эти четыре базовые функции кажутся мне достаточными, чтобы выразить и представить

¹³³ Юнг К. Г. Психология и религия. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014. С. 67.

¹³⁴ Юнг К. Г. Тавистокские лекции. М.: ИОИ, 2020. С. 40-44.

многочисленные виды сознательной ориентации. Для полной ориентации все четыре функции должны сотрудничать на равных¹³⁵: мышление облегчает познание и суждение, чувство говорит нам, в какой степени и как та или иная вещь является для нас важной или не является таковой, ощущение должно передавать нам с помощью зрения, слуха, вкуса и т. д. сведения о конкретной реальности, а интуиция позволяет нам угадывать скрытые возможности в подоплеке происходящего, поскольку эти возможности также принадлежат целостной картине данной ситуации»¹³⁶.

Целостная картина или психическая реальность складывается, таким образом, при непосредственном воздействии бессознательного (через интуицию), которое для Юнга – в отличие от сугубо индивидуального, целиком и полностью эмпирического «бессознательного Фрейда» – выглядит так: «Коллективное бессознательное есть часть психики, которая отрицательным образом может быть отличена от личностного бессознательного тем фактом, что в отличие от последнего оно не обязано своим существованием личному опыту и, следовательно, не является персональным приобретением. В то время как личностное бессознательное состоит в основном из некогда осознававшихся содержаний, которые исчезли из сознания, будучи забытыми или подавленными, содержания коллективного бессознательного никогда не входили в сознание»¹³⁷.

Уточняя данный свой тезис, Юнг добавляет: «Существует вторая психическая система, имеющая коллективную, универсальную и безличную природу, идентичную у всех индивидов. Это коллективное бессознательное... состоит из предсуществующих форм, архетипов, которые лишь вторичным

¹³⁵ Далее, впрочем, Юнг оговаривается, что базовые функции «весьма редко или никогда не дифференцируются единообразно» (Юнг К. Г. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект, 2019. С. 503).

¹³⁶ Юнг К. Г. Психологические типы. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект, 2019. С. 503.

¹³⁷ Юнг К. Г. Понятие коллективного бессознательного. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА. 2014.С. 35.

образом становятся осознаваемыми и которые придают определенную форму содержания психики»¹³⁸.

Иначе, а вернее, шире, понимает Юнг и роль бессознательного, и формы взаимодействия с ним. По Фрейду, бессознательное, превратившись в хранилище вытесненных содержаний, фактически является источником «иллюзий», которые необходимо преодолеть. Понятно, что в таком контексте оно воспринимается скорее враждебно или как минимум негативно. По Юнгу – скорее наоборот: необходима своего рода кооперация, направленная на синтез сознательной и бессознательной частей психики, на их объединение (конъюнкцию¹³⁹) и на обретение через это (через «трансцендентную функцию») целостности психики и личности (индивидуацию или самоосуществление). По этому поводу Юнг, в частности, пишет:

«Факты свидетельствуют... сознание слишком легко подвергается бессознательным влияниям, и последние зачастую оказываются правильнее и умнее, чем сознательное мышление. Нередко бессознательные мотивы берут верх над сознательными решениями именно тогда, когда речь заходит о самых главных жизненных вопросах... Бессознательное сотрудничает с сознанием разумно и целенаправленно; и даже в том случае, когда оно ведет себя по отношению к сознанию антагонистично, манера его выражения все же остается интеллигентной и компенсаторной, как если бы оно пыталось восстановить нарушенное равновесие»¹⁴⁰.

Для нас наиболее важным в раскрытом выше представляется следующее: свою картину мира Юнг выстраивает не только вне чисто рационалистической установки, характерной для Фрейда, но вроде бы даже в противоположность ей. Более того, именно она, эта установка, для Юнга как раз и является «иллюзией».

¹³⁸ Юнг К. Г. Понятие коллективного бессознательного. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА. 2014. С. 36.

¹³⁹ В алхимической традиции, являющейся одним из основных источников юнговского символизма, *conjunctio* – священный союз (брак) Солнца и Луны, рождающий *lapis*, или философский камень.

¹⁴⁰ Юнг К. Г. Сознание, бессознательное и индивидуация. Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996. С. 197.

Из этого логичным образом вытекает следующее: отталкиваясь от идеи Фрейда о существовании скрытых психических содержаний, Юнг в принципе не пытается специально сообщить своему пониманию глубинной психологии один лишь оттенок поиска научной истины – на чем всегда неотступно настаивал Фрейд. Изначально осознавая, как было показано выше, междисциплинарный характер «психологии бессознательного», Юнг понимает его не как проблему, а как возможность, когда, например, с сарказмом характеризуя идею Бога как «ненаучную» гипотезу, не только не постулирует ее «иллюзорность», но, напротив, сожалеет, что «люди запомнили о таком мышлении»¹⁴¹. и утверждает, что «именно мистическая идея усиливается тенденциями бессознательного»¹⁴².

Вместе с тем, крайне важно отметить: тот факт, что, исходя из подобных суждений Юнга, его картина мира кажется полностью противопоставленной картине мира Фрейда мировоззренчески при явном их пересечении на профессиональном поле (и, соответственно, на поле практических наблюдений, а также при наличии весьма схожих зачастую оценок данного опыта), как правило, становится причиной недопустимо однозначной квалификации юнговского мировоззрения. На самом деле, если на вопрос о том, как можно охарактеризовать мировоззренческую позицию Зигмунда Фрейда, имеется весьма однозначный ответ, который почти наверняка устроил бы и его самого (тот самый «рационалистический материализм», по Юнгу), то в отношении Юнга дать такой ответ будет заметно сложнее. Проблема в том, что «неквалифицируемость» как ключевая характеристика мало кого, по понятным причинам, устраивает: достаточно вспомнить, например, что на церемонии похорон Юнга (он умер 6 июня 1961-го года), которая состоялась в протестантской церкви Кюсхнахта, местный пастор назвал ушедшего «пророком, сумевшим сдержать всеохватывающий натиск

¹⁴¹ Юнг К. Г. Психология и религия. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014. С. 101.

¹⁴² Там же. Стоит уточнить: Юнг говорит здесь не только о самом факте долговременного существования «идеи Бога», несмотря на невозможность доказать ее научным путем, но и о внутриспсихической природе Бога, о Боге как о психической реальности, рождаемой коллективным бессознательным.

рационализма и давшим человеку мужество вновь обрести душу»¹⁴³. Позволим себе согласиться с бесспорностью (равно как и с неверифицируемостью) второй части приведенного высказывания, тогда как первая как раз показывает: как только речь заходит о мировоззренческой характеристике, почти повсеместно мы сталкиваемся с вышеозначенной линией на резкое противопоставление Юнга доминирующей рационалистической установке. Так, в частности, трактуется его точка зрения в отношении опасности потери связи с природой в западной культуре, когда из негативной оценки им гипертрофированной рационализации мышления делается вывод о сугубо иррациональной природе движущих сил мироздания, в том числе коллективного бессознательного¹⁴⁴. В подобном же ключе обычно говорится и об иных аспектах юнговских взглядов на природу бессознательного и на формы его проявлений (манифестаций). И это при том, что, по сути, Юнг никогда не противостоял рационализму как таковому – скорее, его не устраивало стремление только лишь рационализмом и ограничиться. Об этом, в частности, красноречиво свидетельствует все то же, ранее уже приведенное, определение коллективного бессознательного¹⁴⁵: уже здесь, в самой «дефиниции», как это называет Юнг, он четко дает понять, что не просто готов учитывать «естественную установку», но равно и признает само существование независимого от психических процессов физического мира, его реальность. Хотя бы поэтому, несмотря на прослеживавшийся в течение всей жизни интерес к духовным явлениям, которые сторонники рационализма характеризуют не иначе как паранормальные и, если даже вовсе не отрицают их, всячески стремятся объяснить на основе сугубо научных критериев, назвать Юнга иррационалистом также будет весьма сложно. Не только не отрицая важность индивидуального опыта как фактора формирования содержания бессознательного, но и постоянно имея с ним дело в практической

¹⁴³ Зеленский В. Карл Густав Юнг и аналитическая психология. Юнг К. Г. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект. 2019. С. 17.

¹⁴⁴ См., например: Жуков В. Н. Глубинная психология Юнга: государство, политика, власть. Право и государство: теория и практика, 2016. №6. С. 36.

¹⁴⁵ Юнг К. Г. Понятие коллективного бессознательного. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014. С. 35.

деятельности, Юнг лишь настаивал на недопустимости необоснованной редукции к узкой выборке подлежащих рассмотрению феноменов при игнорировании всех прочих.

По этому поводу русский издатель Юнга Эмилий Метнер в предисловии 1929 года к изданию работы «Психологические типы», в частности, замечает: «Во врачебной практике он (Юнг – прим. авт.), разумеется, действует вполне согласно своей теории, не отмечая, однако, при этом и плодотворных приемов, выработанных психоанализом венской школы в лице ее основателя Зигмунда Фрейда. Не отвергает Юнг и ценных результатов, к которым пришел первый из отступников – Альфред Адлер... Вполне обоснованное отступничество Юнга... было неизбежным шагом не столько для него самого, сколько для всего психоаналитического течения. Ведь это последнее принадлежит к тем явлениям культуры и цивилизации, которые носят преимущественно коллективистский характер... и обязывают своих представителей зорко всматриваться в целеустремленность этого движения, в особенности же тогда, когда налицо тяготение (как это имеет место в венской школе) в тому, чтобы закрыть систему...»¹⁴⁶

Наиболее полное выражение конвергентный характер взглядов Юнга как раз и нашел в его теории психологических типов, которая, подразумевая в первую очередь прикладной характер, стала в известной степени и специфической

¹⁴⁶Метнер Э. К. От редактора русского издания 1929 г. Юнг К.Г. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект, 2019. С. 33. Весьма характерны также некоторые детали, приводимые Генри.Элленбергером: например, он указывает, что, пытаясь объяснить «неподвижность комплексов» при шизофрении (то есть неспособность индивида к их ассимиляции – в отличие от истерии) Юнг предполагает, что в этом случае комплексы производят токсин, который оказывает пагубное действие на мозг, делая таким образом болезнь необратимой. Элленбергер замечает, что подобное предположение Юнга (сделанное в период работы психиатром в клинике Бургхольцли – А.С.) «входило в противоречие с собственной теорией Блейлера (руководителя клиники – А.С.) относительно шизофрении, утверждавшей, что основная причина болезни заключалась в действии гипотетического токсина на мозг и что комплексы не являются причиной симптомов, но сообщают им определенную форму». (Элленбергер Г. Открытие бессознательного: история и эволюция динамической психиатрии. Общая редакция и предисловие Валерия Зеленского. Т.2. СПб: Янус. Информационный центр психоаналитической культуры, 2004). Очевидно, однако, что попытки установления причинно-следственных связей лежат в данном случае в одной – сугубо научной – плоскости.

юнговской вариацией разрешения «основного вопроса философии» через дифференциацию индивидуальных особенностей психических процессов и, соответственно, восприятия духовного (духа) и физического (материи). Вкратце: Юнг выделяет два психологических типа, экстравертный, то есть направляющий психическую энергию (либидо) вовне или «на объект», и интровертный, у которого психическая энергия ориентирована на внутренний мир (абстрагирование от объекта); а также четыре упомянутые ранее функции восприятия: мышление, чувство, ощущение и интуиция. Естественно, ни один из типов и ни одно сочетание типа с функциями восприятия не существует, по Юнгу, в чистом виде; однако преобладание того или иного типа и сочетающихся с ним функций восприятия обуславливает склонности субъекта и в конечном счете его картину мира¹⁴⁷, которая таким образом становится в философском плане не иррациональной, а релятивистской. Характерно, что Метнер при этом отказывается признавать взгляды Юнга «синтезисом», допуская такую возможность лишь как «попутную», поскольку «основная юнговская тема в корне отличается от фрейдистской»¹⁴⁸, что, вероятно, можно трактовать и как признание невозможности втиснуть Юнга в какие-либо мировоззренческие рамки в принципе, и как констатацию того, что появление «эмпирической психологии» сделалось возможным только в условиях «объективирования психики», «становления ее предметом сознательного восприятия» и, как следствие, последующего «осознания душевной расколотости»¹⁴⁹ - а к нему, в свою очередь, первым пришел не кто иной как Зигмунд Фрейд.

¹⁴⁷ См. Юнг К. Г. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект, 2019.

¹⁴⁸ Метнер Э. К. От редактора русского издания 1929 г. Юнг К.Г. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект, 2019. С. 34.

¹⁴⁹ Там же. С. 32.

2.3. Аргументы критики как маркеры раскола в глубинной психологии

Может показаться странным, но в обоснование своих позиций критики идей Юнга в основном приводят те же позитивистские доводы, что и в отношении фрейдовского психоанализа – как будто вовсе не замечая различий в базовых установках. Акцент, как несложно догадаться, делается на умозрительности и бездоказательности юнговских построений, на их несоответствии критериям научности. Достается за это Юнгу в кратном объеме, что, впрочем, в данной логике, по-своему объяснимо: если уж теоретиков «демаркации», а также приверженцев конкретных критериев практической эффективности не устроило сформированное исключительно физически пережитым личным опытом биологизированное бессознательное Фрейда, что еще могут они сказать про столь явный метафизический уклон, которым, очевидно, им представляется утверждение о наличии «второй психической системы, имеющей коллективную, универсальную и безличную природу»¹⁵⁰?

Все странности окончательно исчезают тогда, когда внимание обращается на один примечательный нюанс: «демаркантами» в отношении Юнга выступают по большей части последователи классического психоанализа, а «пионером» так и вовсе был сам Зигмунд Фрейд – именно он и задал здесь магистральное направление. Весьма тонко ощутив фундаментальный, а не только лишь номинальный характер своих мировоззренческих расхождений с Юнгом, еще в период их весьма тесных, плодотворных и не предвещающих разрыва отношений, в 1909 году, в одном из писем «дорогому другу» он, в частности, сообщает следующее: «...я намерен с интересом наблюдать за Вашими дальнейшими изысканиями касательно привидений с любопытством человека, увлеченного милой иллюзией, но ее не разделяющего»¹⁵¹.

¹⁵⁰ Юнг К.Г. Понятие коллективного бессознательного. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014.С. 36.

¹⁵¹ См. Шур М. Зигмунд Фрейд: жизнь и смерть. М.: Центрполиграф, 2005.

В дальнейшем Фрейд неоднократно и весьма резко выступал против «мистицизма» и «оккультизма», сначала пытаясь взять в этом вопросе Юнга в союзники, а после как раз упирая на то, что именно туда и затягивает психоанализ взбунтовавшийся «крон-принц». Вот как об этом свидетельствует, например, сам Юнг: «Я до сих пор помню, как Фрейд сказал мне: «Мой дорогой Юнг, обещайте мне, что вы никогда не откажетесь от сексуальной теории. Это превыше всего. Понимаете, мы должны сделать из нее догму, неприступный бастион»... Скрывая удивление, я спросил его: «Бастион - против кого?» - «Против потока черной грязи, - на мгновение Фрейд запнулся и добавил, - оккультизма»¹⁵².

Примерно в таком же, весьма характерном, духе приверженцы Фрейда зачастую судят о Юнге и по сей день. Так, например, Эдвард Гловер мировоззрение Юнга характеризует как целиком и полностью фаталистичное. Также он утверждает, что человеческое существование, по Юнгу, детерминировано воздействием внешних сил (архетипами коллективного бессознательного), а личностное развитие рассматривается исключительно в элитарном ключе¹⁵³. Эрих Фромм уличает Юнга в некритичном отношении к фактам и в их трактовке в качестве истинных вне зависимости от содержания суждения о них, прямо, и косвенно обнаруживая тем самым наличие претензий именно по тому ключевому расхождению с Фрейдом, которого Юнгу не могут простить последователи основателя психоанализа. Фромм, в частности, высказывается так: «Даже практикующий психиатр не смог бы работать, если бы не устанавливал истинности идеи, то есть ее связи с явлением, которое она описывает»¹⁵⁴. Результатом этого,

¹⁵² Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003. С. 153.

¹⁵³ См. Glover, E. Freud or Jung. Allen & Unwin, London, 1950. Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. М.:Добросвет. КДУ, 2006. С. 24.

¹⁵⁴ Фромм Э. Этика и психоанализ. Гуманистический психоанализ. Сост. и общ.ред. В.М.Лейбина.СПб.: Питер, 2002. С. 456. Фромм опирается на следующее утверждение Юнга: «Таким принципом (методологическим принципом психологии Юнга – А.С.) является исключительно феноменологическая точка зрения, имеющая дело с состояниями, опытом, одним словом — с фактами. Истиной для этой психологии являются факты, а не суждения. Например, говоря о мотиве непорочного зачатия, психология интересуется исключительно фактом наличия такой идеи; её не занимает вопрос об истинности или ложности этой идеи в любом ином смысле» (Юнг К. Г. Психология и религия. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА. 2014. С. 61). Однако за скобками здесь остается предмет обсуждения, из-за чего высказывание Юнга в

как полагает Фромм, является юнговская трактовка бессознательного как религиозного феномена (имеется в виду воздействие внешних сил – А.С.), управляющего личностью *извне*, что для классического психоанализа звучит как приговор, поскольку вне связи с фактами личного опыта деятельность психотерапевта не имеет смысла.

Именно убежденных фрейдистов «поддержали» впоследствии и иные критически настроенные «исследователи» наследия Юнга. Суммируя эти претензии, сто́ит привести ряд отрывков из сочинений Ричарда Нолла¹⁵⁵, который, в частности, формулирует свои мысли на данную тему так:

«Начиная с 1902 г. в своих профессиональных публикациях Юнг называл духов «бессознательными личностями», «расщепленными личностями» или «комплексами». Иными словами, духи и прочие паранормальные феномены стали всего лишь «так называемыми», а вовсе не настоящими. Поскольку комплексы действуют бессознательно, местоположению «мира духов» пришлось дать новое название – «бессознательное»¹⁵⁶.

Значительная часть претензий Нолла к Юнгу и вовсе, кажется, носит почти личный характер. Например, Нолл весьма едко высмеивает «мистический опыт» Юнга:

«Анализ стал процессом посвящения, погружением в бессознательный разум с целью вызвать процесс индивидуальной трансформации с помощью непосредственного столкновения с трансцендентальным царством богов... Юнгианский анализ стал ритуализированным воспроизведением собственной внутренней драмы Юнга, истории о его героической борьбе с богами, тщательно сберегавшейся в качестве священного мифа аналитической психологии»¹⁵⁷.

трактовке Фромма приобретает прямо противоположный изначальный смысл. Юнг говорит не о физических явлениях, их отражении в психике и соответствующих суждениях, а об историческом существовании определенных идей – от чего нельзя отмахнуться просто как от «иллюзии» (например, о религии).

¹⁵⁵ Мюррей Стайн называет книгу Нолла «злонамеренной» (Стайн М. Трансформация. Проявление Самости. М.: Когито-Центр, 2007. С. 78).

¹⁵⁶ Нолл Ричард. Тайная жизнь Карла Юнга. М: Рефл-бук, Ваклер, 1998.С. 63.

¹⁵⁷ Там же. С. 63, 170.

Нолл также обвиняет Юнга в лицемерии, имеющем своей целью исключительно создание себе респектабельного имиджа, за которым на самом деле скрывается мракобесие и эгоистическое стремление сформировать вокруг себя своего рода секту. Не обходится, конечно, и без претензий к «расовым предрассудкам» – которые якобы имели место и даже нашли отражение в теории Юнга¹⁵⁸ – звучат такие претензии, впрочем, совсем не убедительно, а местами и вовсе опосредованно:

«Из этих гипотез Юнг создал теорию, согласно которой жизнь отдельного человека может иметь смысл лишь в том случае, если его религиозные убеждения и сексуальные практики созвучны убеждениям и практикам его расовых предков... В своей многотомной переписке со своими коллегами-евреями, такими как Карл Абрахам и Шандор Ференци, Фрейд постоянно напоминает, что они нуждаются в швейцарцах-христианах для развития движения и, что, как бы то ни было, Юнг, по его мнению, является человеком будущего. Но лишь после его разрыва с Юнгом стало очевидно, что в психоанализе началась поляризация на христиан и иудеев, арийцев и семитов»¹⁵⁹.

Резюмируя, стоит отметить следующее:

1. Большинство претензий к Юнгу ему предъявляется носителями «позитивного» (в изначальном, контовском, смысле слова) мировоззрения, что неизбежно выливается в выражение несогласия с воспринятой ими как «иная» картиной мира. Действительно, «иллюзии», «изыскания касательно привидений», «мистицизм», «фатализм», «ритуализированное воспроизведение», «языческое перерождение» - все это взгляд на мир приверженцев рациио-материалистической установки, в принципе не приемлющих никакой трансцендентный, выходящий за пределы физиологических возможностей восприятия, опыт.

¹⁵⁸ Здесь, безусловно, мы имеем дело с типичным отголоском «коллективной вины немецкого народа за преступления нацистов», хотя Юнг, заметим, был швейцарцем, пусть и немецкого происхождения.

¹⁵⁹ Нолл Ричард. Тайная жизнь Карла Юнга. М: Рефл-бук, Ваклер, 1998. С. 133.

2. Как инициаторами, так и активными участниками процесса «демаркации» в отношении Юнга становятся последователи классического психоанализа Фрейда, сами в свою очередь находящиеся под огнем критики со стороны «истинных рационалистов». Этот аспект обычно недооценивается, но он крайне важен, поскольку в данном случае, как представляется, имеет место грандиозная коллективная проекция – и именно ее наличие весьма прозрачно указывает на то, что, несмотря на яростное отрицание фрейдистами всякой концептуальной преемственности Юнга по отношению к Фрейду, между «двумя психологиями», безусловно, и наличествует изначально, и сохраняется поныне естественная и неразрывная связь¹⁶⁰.

2.4. Аналитическая психология: открытость системы

Не слишком удивительно в связи с изложенным ранее и то, что, обретая естественным образом довольно высокую популярность среди рацио-

¹⁶⁰ Взаимоотношения Фрейда и Юнга и их последователей между собой неоднократно становились предметом исследований, в которых родственность концепций как минимум подвергалась серьезному сомнению, причем такой позиции придерживались как сочувствующие обоим направлениям, так и придерживающиеся условного «нейтралитета». Например, Джон Розегрант, известный своими симпатиями к Фрейду, называет «мифом» распространенное мнение, что Юнг начинал как фрейдист (Rosegrant, J. Why Bion? Why Jung? For That Matter, Why Freud? *Journal of the American Psychoanalytic Association*. 2012. P.731). Однако ровно того же мнения придерживается и «ревизионист» фрейдизма (с психиатрической, впрочем, позиции, то есть по отношению к Юнгу скорее нейтральный) Генри Элленбергер: он утверждает, что корни юнговских идей не имеют ничего общего с Фрейдом, а их союз был временным пересечением (См. Элленбергер Г. Открытие бессознательного: история и эволюция динамической психиатрии. Общая редакция и предисловие Валерия Зеленского. Т.2 СПб: Янус. Информационный центр психоаналитической культуры, 2004.). Историк Сону Шамдасани, который известен в том числе работой, специально посвященной опровержению вышеприведенных измышлений Нолла, говоря о трудности понимания наследия Юнга, высказывает мнение, что большинство нынешних юнгианцев на самом деле ближе к Фрейду, чем к Юнгу (См. Shamdasani, S. *Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science*. Cambridge: Cambridge University Press. 2004). Тем не менее на современном этапе родственный характер двух основных направлений глубинной психологии в значительной степени подтверждается плавным дрейфом психоанализа в сторону постепенного расширения перечня потенциально рассматриваемых при анализе структуры бессознательного эмпирических фактов и отхода от трактовки сексуальности как единственной или даже основной движущей силы (последнее признает, кстати, тот же Розегрант (См. Rosegrant, J. Why Bion? Why Jung? For That Matter, Why Freud? *Journal of the American Psychoanalytic Association*. 2012. P. 731).

материалистов (открыто провозглашающий отличные от «прогрессивных» взгляды Юнг стал в этом плане для носителей «научного мировоззрения», к коим причисляют себя последователи «классического Фрейда», весьма удачным приобретением), критика Юнга не только не оказала существенного влияния на развитие юнговских и юнгианских идей, но и – в отличие от фрейдистского направления, которое к любому несогласию всегда относилось болезненно, – не вызвала острой ответной реакции. Аналогично тому, как конфликт Фрейда и Юнга не привел к отречению второго от первого, последующие претензии к наследию Юнга по поводу недостаточной теоретической обоснованности не смогли заставить его последователей ни отказаться от верности корням, ни усомниться в универсализме юнгианского метода, если таковое понятие вообще здесь применимо – поскольку в значительной степени метод Юнга состоит как раз в отсутствии раз и навсегда утвержденного метода, но, напротив, в его гибкости и в постоянном, никогда не прекращающемся поиске, в философском, историко-философском, а также религиоведческом осмыслении всего многообразия наблюдаемых человеческих проявлений.

Юнг пишет: «Создавая образ мира, мыслящий человек одновременно изменяет самого себя»¹⁶¹. Исходя из этого, любой метод – путь, а не догма, равно как и мировоззрение, по мнению Юнга, есть всегда гипотеза, а не предмет веры, поскольку оно обязано меняться, следуя за познанием, а также за перманентно необходимыми усилиями, направленными на то, чтобы разобраться, что же изменилось в характеризующем мир внутреннем психическом образе. Психоанализ, полагал Юнг, повлиял на коллективное мировоззрение, существенно изменив представления о психической системе человека, а также «...сбросил покров тайны с фактов, ранее известных немногим»; однако это, в свою очередь, ставит иной вопрос: «...предложил ли психоанализ какую-либо новую установку?»¹⁶²

¹⁶¹ Юнг К. Г. Аналитическая психология и мировоззрение. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 265.

¹⁶² Там же. С. 267, 273.

Отвечая себе, Юнг прямо указывает на ограниченность психоанализа ввиду его приверженности «рационалистическому материализму»: «Фактически это мировоззрение практических естественных наук, которое, как нам кажется, нельзя признать удовлетворительным. Если объяснять стихотворения Гете материнским комплексом, воспринимать историю Наполеона как случай мужского протеста, а судьбу святого Франциска сводить к подавлению сексуальности... такие объяснения попросту недостаточны, они не воздают должного реальности и значению объектов. Где красота, где величие и святость?»¹⁶³

На необходимости не только преодолевать мировоззренческие рамки психоаналитической теории Фрейда, но и не создавать таковых рамок в дальнейшем уже в системе собственного мироощущения и миропонимания Юнг последовательно настаивал всю свою жизнь. Соответственно, расширение системы координат глубинной психологии в дальнейшем становится отличительной особенностью именно юнгианского направления. Характерно, к примеру, довольно парадоксальное на первый взгляд рассуждение о терапевтическом методе аналитической психологии, которым предваряет свое исследование в этой области Ханс Дикманн, основатель берлинского института К.Г.Юнга, который, в частности, пишет следующее: «Сильно упрощая, фрейдистский психоанализ исходит из того, что аналитический сеттинг¹⁶⁴ является правильным оптимальным методом организации поведения и переживаний аналитика и пациента, и что пациенту в начале лечения нужно сообщить необходимую для сеттинга систему правил и инструкций. Любое нарушение правил рассматривается как сопротивление или отреагирование и подлежит немедленной интерпретации пациенту. Среди основных правил... следующее: пять сессий в неделю, использование кушетки, запрет на советы, отказ от использования лекарств и вмешательств в жизнь пациента, абсолютное требование метода свободных ассоциаций, а также

¹⁶³ Юнг К. Г. Аналитическая психология и мировоззрение. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 273.

¹⁶⁴ Сеттинг (применительно к психотерапии) – регламент проведения аналитических сессий (от англ. setting).

ограничение высказываний аналитика интерпретациями... В свете этой ситуации нужно спросить себя, не делаем ли мы что-то совершенно неправильное, когда рассматриваем психические процессы с точки зрения возможного применения стандартизованного метода или техники, типа существующей, например, в хирургии...»¹⁶⁵

Оспаривая «терапевтический догматизм» фрейдизма, Дикманн обращает внимание на его связь с господствующим способом мышления: «В отличие от логического дедуктивного мышления, которому нас непрерывно обучают начиная с детства, мышление соответствиями стало настолько чуждым для нас, что приводит в замешательство и кажется сомнительным, когда мы с ним сталкиваемся. Встречая (случай мышления соответствиями – А.С.)... мы обычно высокомерно отвергаем его, как нелогичное и запутанное, полагая, что мы выше... Это несправедливо, так как мышление соответствиями является первой стадией, чем-то вроде матрицы, из которой вырастает весь корпус нашего логического рационального мышления... Потребность в порядке лежит в основе любого мышления, но оно не приводит прямо к практическим и утилитарным выходам»¹⁶⁶.

Иными словами, границы терапии в классическом психоанализе, по мнению Дикманна, обусловлены рамками современного мышления, тогда как эффективность аналитического процесса требует – как в исследовательских, так и в практических целях – идти глубже.

На необходимости интегрировать (а не отвергать как «иллюзорный») весь культурный опыт человечества, двигаясь вперед в изучении психики, настаивает и ученик Юнга, впоследствии президент Израильской ассоциации аналитической психологии Эрих Нойманн, который, в частности, утверждает: «Структурные элементы коллективного бессознательного... представляют собой инстинкты, выраженные в форме образов, так как бессознательное репрезентирует себя сознанию в форме образов, которые, так же как в сновидениях и в иллюзиях, иницируют процесс сознательной реакции и усвоения. Несомненно, что эти

¹⁶⁵ Дикманн Х. Методы в аналитической психологии. М.: КДУ.Добросвет, 2018. С. 3.

¹⁶⁶ Там же. С. 5.

образы... имеют свою ближайшую аналогию с мифологическими типами. Поэтому можно допустить, что они... соответствуют определенным коллективным... элементам человеческой души и наследуются так же, как морфологические элементы человеческого тела»¹⁶⁷.

Определяя место архетипа, Нойманн идет дальше Юнга: он полагает, что архетипические структурные элементы психики являются психическими органами, от которых зависит благополучие индивида, и нарушение их функций имеет плачевные последствия. По мнению Нойманна, индивидуальное сознание мыслящей личности должно пройти те же архетипические стадии, которые определяют развитие сознания человечества в целом¹⁶⁸.

Понятно, что в таком контексте речь в принципе не идет и не может идти об искусственном ограничении перечня подлежащих исследованию феноменов, поскольку масштаб задачи как в рамках изучения психики, так и в рамках психотерапевтической практики, берущей на вооружение подобные допущения, не подразумевает и в принципе не может подразумевать «окончательного исцеления».

В результате подобного эклектичного универсализма юнгианского метода (в противовес обуславливающей болезненную реакцию на любую критику весьма авторитарной атмосфере фрейдизма) в аналитической психологии возникла ситуация, при которой как критическое, так и просто иное мнение не только не отбрасывалось, но полноправно включалось в общую систему выработки тех или иных позиций по каждому конкретному случаю. Об этом свидетельствует, например, Эндрю Самуэлс¹⁶⁹, который подчеркивает, что постюнгианцы всегда чувствовали за собой право «нападать» на работы Юнга и не соглашаться с ним во многих аспектах, зачастую объединяясь в этом с острой критикой со стороны неюнгианцев¹⁷⁰. Самуэлс пишет: «Юнг указывал, что существует только один юнгианец – он сам. Он препятствовал всяким намерениям организовать школу... Я

¹⁶⁷ Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. М.: Архетип и путь, 2023. С. 6.

¹⁶⁸ См. Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. М.: Архетип и путь, 2023.

¹⁶⁹ Аналитический психолог, автор ряда работ по классификации направлений в психологии.

¹⁷⁰ Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. М.: Добросвет. КДУ, 2006. С. 17-18.

полагаю, что этим Юнг хотел избежать того, что он считал фрейдистской крайностью, которая выражается в утверждении авторитета раввина и во всей болезненной начальной истории психоанализа, в которой так много было роли личности»¹⁷¹. Подчеркивая важность индивидуации в системе взглядов Юнга, называя его ее идеологом, Самуэлс также утверждает: «Юнг несомненно хотел оставить каждому человеку право самому решать, насколько он «юнгианец»¹⁷².

Таким образом, большинство критических стрел в адрес Юнга приходились и приходится «не туда» в основном потому, что в условиях «открытости системы» претензии критиков фактически подтверждают, а не ставят под сомнение исходные ключевые посылы Юнга и его последователей, настаивающих на необходимости расширительной, выходящей за пределы рацио-материалистического мировоззрения и естественнонаучного метода, трактовки концепции Зигмунда Фрейда, – в основном по той причине, что картина мира, которой оперируют в психоанализе, не дает возможности удовлетворительным образом интерпретировать наблюдаемые явления и, соответственно, созидательно и в полной мере использовать психотерапевтические методики. Юнговская же картина мира достаточно обширна для того, чтобы в ней «иллюзиям», «мистицизму» и «фатализму» ровно также хватало места, как и вытесненному содержанию, возникшему на основе конкретных фактов индивидуального опыта, в том числе раннего, в том числе травматического, в том числе связанного с развитием сексуальности, то есть данная система не закрыта, не догматизирована, но напротив гибка, изменчива и инклюзивна и потому сохраняет способность к постоянной интеграции вновь поступающего материала, будь то духовное наследие цивилизации или ее самые последние достижения – именно это в конечном счете и позволяет аналитической психологии Юнга преодолеть ключевое противоречие классического психоанализа Фрейда.

Самуэлс подтверждает это: «В целом, подход Юнга... предполагает наличие какой-то теоретической основы. После получения теоретической формулы из

¹⁷¹ Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. М.: Добросвет. КДУ, 2006. С. 17-18.

¹⁷² Там же. С. 18.

«человеческого материала» Юнг затем применяет ее в своей практической работе до тех пор, пока она не будет подтверждена, видоизменена или же от нее вообще придется отказаться»¹⁷³. Также он дает понять, что психологию Юнг все же относил скорее к естественным наукам, считая основной ее предмет, человеческую психику, естественным явлением, однако же этому вопросу он не придавал определяющего значения¹⁷⁴.

Аргументируя, Самуэлс отмечает: «Прояснение отношения Юнга к теории так или иначе затрагивает вопрос о том, до каких пределов практик может приспособлять теорию, чтобы она переставала быть чем-то искусственным, навязанным, техническим, внешним и становилась скорее выражением его индивидуальности... Теорию необходимо познать, а затем личностно принять; в этом направлении должны работать анализ, самоанализ и интроспекция»¹⁷⁵.

Иными словами, даже признавая известную степень правомерности отнесения психологии к естественным наукам, Юнг, во-первых, вкладывал в саму подобную классификацию отличное от Фрейда значение (упирая на область проводимых исследований), а во-вторых, не только не настаивал на жестком следовании раз и навсегда утвержденным методикам, но и призывал релятивизировать их, всякий раз пропуская накопленный объем знаний как через практическое их применение, так и через собственное участие в нем. Очевидны и принципиальные различия в целеполагании: научному результату, верификации или опровержению противостоит в данном случае результат гуманистический. Именно это в конечном счете и позволяет Самуэлсу, упоминая о распространенных «научных» претензиях к «ненаучности» глубинной психологии, возразить на них попросту так: «Возможно, нам придется сделать вывод, что в какой-то степени психология не похожа на *другие науки*»¹⁷⁶.

¹⁷³ Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. М.: Добросвет. КДУ, 2006. С. 22.

¹⁷⁴ Там же. С. 23.

¹⁷⁵ Там же. С. 24.

¹⁷⁶ Там же. С. 23.

Вместе с тем не вызывает сомнения и тот факт, что, отталкиваясь от идей Фрейда и интегрируя их в свою картину мира, в итоге Юнг – в рамках широкого понимания глубинной психологии как совокупности теоретических и практических направлений – фактически берет под защиту и классический психоанализ, причем данная тенденция сохраняется в аналитической психологии и вплоть до сегодняшнего дня. Так, Самуэлс находит множество параллелей юнговской теории коллективного бессознательного и архетипов в психоанализе: на перекрестье со структурализмом – это Лакан с его уже упоминавшейся здесь триадой, непосредственно среди последователей Фрейда – это и бионовское «О» и его «прото-мысли», и – ближе всего к Юнгу, по мнению Самуэлса, - «бессознательные фантазии» Мелани Кляйн. Также Самуэлс указывает на родственность идеи Адлера об унаследованном «универсальном психическом состоянии», на котором «покоится» личное бессознательное, идее Джеймса Хиллмана¹⁷⁷ о том, что архетипы «пронизывают психику человека» (а не являются ее частью – прим. автора). Сам он при этом, так же как Мэри Вильямс¹⁷⁸, склоняется к мысли о необоснованности разделения бессознательного на личное и коллективное, полагая, что «комплекс является результатом сочетания архетипического ядра и переживаний человека» (личного опыта – А.С.), то есть фактически рассматривает наследие Фрейда и Юнга как единое целое¹⁷⁹.

2.5. Выводы

Преодолеть ключевое противоречие концепции бессознательного в классическом психоанализе и развить рожденную им аномалию: идею об

¹⁷⁷ Аналитический психолог, основатель архетипической психологии, являющейся развитием концепции архетипов коллективного бессознательного Юнга (Hillman, J. *Archetypal Psychology: a Brief Account*, Spring, Dallas, 1983).

¹⁷⁸ Аналитический психолог, автор ряда работ по теории бессознательного, в частности «Единство личного и коллективного бессознательного» (Williams, M. *The indivisibility of the personal and collective unconscious*, *Analytical Psychology: A Modern Science*, ed. Fordham, M., Heinemann, London, 1973).

¹⁷⁹ Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. М.: Добросвет. КДУ, 2006. С. 72, 73, 75, 82.

определяющей поведение индивида скрытой части психики, самому Зигмунду Фрейду не позволила верность классическому научному методу познания и подразумеваемое им радио-материалистическое понимание природы любых, в том числе психических, явлений.

Как в рамках развития своей концепции Фрейдом, так и в рамках дальнейшей эволюции классического психоанализа, несмотря на отказ от целого ряда жестких ограничений в части природы формирования скрытых содержаний, психические явления также продолжали рассматриваться:

- 1) как производные физически пережитого конкретным индивидом опыта;
- 2) как производные физиологических процессов.

Преодоление ключевого противоречия классического психоанализа произошло в выделившейся из классического психоанализа, но в итоге фактически включившей в себя и его, аналитической психологии Карла Густава Юнга, где обернувшаяся кризисом в «нормально-научной» системе координат идея Фрейда о наличии скрытой части психики обрела наиболее адекватное своей революционной сущности содержание. Перестав рассматривать содержание бессознательного в частности и развитие индивидуальной психики в целом исключительно в привязке к фактам индивидуального опыта (вместе с тем, и не отбрасывая данные факты, но, наоборот, анализируя существенно более широкий их перечень), Юнг и его последователи отошли от фанатичного наукоцентризма и тем самым не только встроили психические феномены в широкий философский, исторический и культурный контекст, но и существенно продвинулись в установлении тех связей между психическим и физическим, которые либо по разным причинам были отброшены европейской цивилизацией, либо в принципе не могли быть оформлены — ввиду недостаточной обоснованности — в качестве гипотезы в рамках позитивистской установки и классической эпистемологии¹⁸⁰.

¹⁸⁰ Неклассическую эпистемологию от классической отличают: отказ от критицизма (что не обосновано, не может считаться истинным), фундаментализма (идеальным является такое

Соответствующие изменения произошли и в практических методиках: иное отношение к природе скрытой части психики, а также к ее месту и роли в картине мира обусловило повышение в аналитической психологии ответственности и включенности аналитика в клиентский трансформационный процесс при снятии жестких формальных рамок сеттинга. Таким образом, произошел кардинальный пересмотр роли и места субъекта в познавательном (аналитическом) процессе. Перестав быть врачом (или судьей), то есть, по сути, независимым субъектом (субъектцентризм), аналитический психолог стал активным участником процесса – что, естественно, сказалось на профессиональных требованиях¹⁸¹.

Логичным образом, в духе нон-критицизма и нон-фундаментализма сформировался и происходит поныне процесс осмысления опыта и расширения теоретической базы в аналитической психологии (свидетельство – выше), что позволяет ей как постоянно вбирать в себя разнообразные творческие и интуитивные идеи, так и исходить в практике из целесообразности, а не из догматизированного перечня формальных требований.

Трансформационный процесс, в результате которого классический психоанализ стал стадией развития глубинной психологии, а последняя, преодолев классическую установку, получила возможность реализовывать свой гуманистический потенциал вне позитивистских в философском и естественнонаучных в научном смысле рамок, происходил достаточно стихийно и в значительной степени опирался на весьма творческий характер осмысления своего практического опыта Юнгом, что выражалось прежде всего в том, что его теоретические изыскания никогда не носили выражено последовательного характера. По этой причине обоснованным представляется квалификация данного процесса как синкретического (то есть, в данном случае, такого процесса,

знание, которое получено в результате эксперимента), субъектцентризма (независимого, наблюдающего, не включенного в познаваемое субъекта) и наукоцентризма (приоритет научного знания над обыденным).

¹⁸¹ Например, в аналитической психологии предъявляются весьма жесткие требования в отношении прохождения аналитиком собственного анализа, а также супервизорского наблюдения за развитием клиентских случаев.

целостность которого определяется общим результатом), тогда как попытки упорядочивания картины предприниматься могут, вероятно, исключительно в юнговском же стиле: то есть в виде предположений и достаточно интуитивных их обоснований – и без претензий на установление окончательной истины. Впрочем, иной подход к наследию Юнга вряд ли вообще возможен.

Раскрытию процесса трансформации концепции Фрейда в аналитической психологии Юнга посвящена следующая глава. В отличие от двух первых, она дополнительно разбита на параграфы: три основных и один итоговый – по принципу выделения тех фундаментальных и зримых отличий юнговского мировоззрения (и, соответственно, практического подхода) от фрейдистского, которые обусловили возникновение в его аналитической психологии иной – отличной и от характерной для классической эпистемологии и рационалистических философских направлений (позитивизма) – системы координат и, соответственно, определили направления трансформационного процесса, обеспечившего в итоге возможность концепции бессознательного развиваться в русле современной, то есть не страшящейся противоречий и допущений и при этом находящейся в органической взаимосвязи с философией и всем духовным наследием человечества, науки.

Глава III. Синкретический процесс трансформации концепции бессознательного

§1. Релятивистская трансформация

Поскольку наиболее значительный толчок как к изменению подхода к научной рациональности, так и к тем требованиям, которые предъявляются к познавательному процессу, дало появление релятивистской физики, допущение относительности истины стало своего рода маркером перемен и в иных областях знания.

Весьма актуальна данная тема и в рассматриваемом контексте, поскольку:

1) допущение релятивности (вариативности) суждений и утверждений, а также отношение к возможности постулировать что-либо в классическом психоанализе и аналитической психологии диаметрально противоположны;

2) отрицательное отношение к релятивизму в классическом психоанализе в принципе противоречит самой идее о наличии скрытой части психики и ее роли в формировании индивидуальности.

В «Тридцать пятой лекции» Зигмунд Фрейд, среди прочего, высказывает следующую мысль: «Интеллектуальные нигилисты, конечно, были и раньше, но в настоящее время... теория относительности современной физики ударила им в голову»¹⁸².

Обрушиваясь на «аналог политического анархизма» в науке, Фрейд далее говорит о том, что «нигилизм лишь временная установка, нужная... при решении этой задачи», что необходим он исключительно для того, что освободить место для «какого-нибудь мистицизма». Основателя психоанализа возмущает, что «нигилисты» действуют по принципу: «находим только то, что нам нужно, видим

¹⁸² Фрейд З. Тридцать пятая лекция. О мировоззрении. Введение в психоанализ. М.: Наука, 1991. С. 411.

только то, что хотим видеть»; это, по его мнению, приводит к тому, что «согласованность с внешним миром отпадает» и все становится «одинаково истинно и одинаково ложно»¹⁸³.

Хоть Фрейд и не произносит здесь ключевое слово, понятно, что речь идет о релятивизме – или, если точнее, о релятивизации научной истины, об отрицании ее единичности и, наоборот, об абсолютизации относительности любого знания – тенденции, уходящей корнями в некоторые направления античной философии (например, в софистику), но по-настоящему ставшей данностью и неизбежностью с развитием квантовой механики, которая изначально строилась на невозможности обосновать, доказать, а временами и объяснить весьма значительный массив выявленных фактов¹⁸⁴.

В позиции Фрейда вроде бы нет ничего удивительного, ведь, будучи предан позитивистской установке, к философии он, полагая ее метод спекулятивным, как упоминалось выше, относится скептически¹⁸⁵. Что касается релятивистской физики, то она к этому моменту еще, очевидно, не сумела снискать должного авторитета и, соответственно, завоевать доверие основателя психоанализа.

Что, однако, парадоксально: отрицая саму возможность релятивистского подхода к познанию, основатель психоанализа отвергает, получается, также и свою собственную концепцию – ведь это он, постулировав наличие скрытой части психической системы, релятивизировал понимание «душевных расстройств». Именно релятивизмом, образно выражаясь, Фрейд сдвинул с места гору: психиатрия после этого фактически превратилась в часть психологии,

¹⁸³ Фрейд З. Тридцать пятая лекция. О мировоззрении. Введение в психоанализ. М.: Наука, 1991. С. 411.

¹⁸⁴ Например, Р.Фейнман, говоря о необъяснимости того, почему один из атомов в упаковке атомов радиоактивного урана распадается в данный момент, а другой остается нераспавшимся тысячи лет, утверждал, что «этого не знает не только познающий субъект, но и сама Природа» (Фейнман Р. Характер физических законов. М.: Энас, 2004. С. 145). В свою очередь Н.Бор, выдвигая «принцип дополнительности», высказывает мысль о том, что «...в отношении анализа и синтеза в других областях знания мы встречаемся с ситуациями, напоминающими ситуацию в квантовой физике». (Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М.: Иностранная литература, 1961. С. 151).

¹⁸⁵ См., например, Фрейд З. Тридцать пятая лекция. О мировоззрении. Введение в психоанализ. М.: Наука, 1991. С. 401.

психотерапия распространилась на широкие массы населения, а сам психоанализ, помимо узкопрофессионального и методического, стал направлением еще и философским.

3.1.1. Имманентный релятивизм в психоанализе

Говоря о вкладе психоанализа в этику, немецкий психоаналитик, неофрейдист Эрих Фромм в 1947-м году высказывает мнение, что «психоанализ — первая современная система психологии, предметом которой является не какой-то отдельно взятый аспект проблемы человека, а человек как целостная личность»¹⁸⁶.

Фромм пишет: «В противоположность экспериментальному методу традиционной психологии, вынужденной ограничиваться изучением частных феноменов, Фрейд выдвинул новый метод, давший ему возможность изучать личность в целом, а также понять, что вынуждает человека поступать так, а не иначе»¹⁸⁷.

Впрочем, по мнению Фромма, к широкой экстраполяции Фрейд шел поэтапно, опытным путем: сначала его интересовали невротические симптомы, но чем дальше продвигался психоанализ, тем более очевидным становилось, что полное понимание симптомов невроза возможно только при понимании типа характера человека. Вследствие этого, «уже не отдельные симптомы, а сам невротический характер стал предметом психоанализа»¹⁸⁸.

Именно через «характерологию», как полагает Фромм, психоанализ оказал влияние на этику, поскольку «добродетельный или порочный характер, а не отдельные добродетели или пороки» являются истинным предметом этики¹⁸⁹.

Схожим образом, заметим, проникает психоанализ и в философию: пытаюсь найти ключ к невротическим патологиям, Фрейд предполагает наличие скрытого

¹⁸⁶ Фромм Э. Этика и психоанализ. Гуманистический психоанализ. Сост. и общ. ред. В.М.Лейбина. СПб.: Питер. 2002. С. 337.

¹⁸⁷ Там же.

¹⁸⁸ Там же.

¹⁸⁹ Там же. С. 338.

содержания психической системы, что, в свою очередь, заставляет охватывать более широкую область, выходя за пределы только лишь исследований душевных расстройств и их причин, то есть говорить о характерах и их типах. Определение же предметом исследования человека вообще, а не человека в ряде специфических случаев неизбежно выводит Фрейда на следующий, онтологический, уровень обобщения: речь заходит как о сущности души, так и о весьма широкой проблематике социального и культурного характера. Так психоанализ, несмотря на постоянно декларируемую Фрейдом приверженность научному методу, превращается в оригинальное философское направление. Что весьма значимо – по базовой установке, которую можно охарактеризовать как нацеленность на личность, психоанализ объединяется с теми философскими течениями, которые сам Фрейд, полагая иррациональными (иллюзорными или, быть может, «иллюзиегенными»), весьма эмоционально отрицает (иррационализм, философия жизни, экзистенциализм, персонализм и др.).

Фромм (который, считая себя последователем классического психоанализа и будучи практикующим психоаналитиком, в своих трудах тяготел в большей степени к социальной тематике) отмечает также и следующее: несмотря на неприятие релятивизма Фрейдом, релятивизм присущ психоанализу имманентно, можно сказать, органически. Так, например, он указывает, что релятивистской является занимаемая Фрейдом позиция, «согласно которой психология может помочь в понимании мотивации ценностных суждений, но не в силах утверждать что-либо об их общезначимости»¹⁹⁰.

Фромм пишет и о том, что релятивизм Фрейда наиболее отчетливо проявился в его концепции Сверх-я (Супер-эго – А.С.), так как «согласно этой теории, нечто может стать содержанием сознания лишь в том случае, если будет частью системы требований и запретов родительского Сверх-я либо существующих культурных

¹⁹⁰ Фромм Э. Этика и психоанализ. Гуманистический психоанализ. Сост. и общ. ред. В.М.Лейбина. СПб.: Питер. 2002. С. 339.

традиций»¹⁹¹. Речь, как можно догадаться, идет об этическом релятивизме, которым, в частности, подразумевается зависимость морально-нравственных оценок от массы внешних факторов и условий. Как полагает Фромм, «сознание с этой точки зрения есть не что иное, как интернализованный авторитет»¹⁹².

В том же ключе анализирует Фромм и собственно взгляд Фрейда на нравственность, которая, по мнению последнего, «есть в сущности реакция на зло, изначально укорененное в человеке». Фромм также пишет: «Он (Фрейд – А.С.) полагает, что сексуальные стремления ребенка направлены на родителя противоположного пола, что в результате он ненавидит как соперника родителя одного с ним пола и что отсюда с необходимостью возникают чувства вины, страха и враждебности (Эдипов комплекс)». Потому человек, по его (Фрейда – А.С..) мнению, «постепенно вырабатывал нормы социального поведения, защищавшие как отдельного индивида, так и большие группы людей от опасности проявления этих побуждений»¹⁹³.

К этому, пожалуй, стоит добавить и то, что сам принцип формирования личности (характера), который моделирует Фрейд, в основе своей исключает возможность чрезмерно строгих обобщающих заключений. Пусть бессознательное, в понимании Фрейда, и манифестирует через поведение человека исключительно базовое свое содержание: возникшие на основе ранних сексуальных переживаний и вытесненные в силу травматического воздействия стремления и желания, уже и разнообразие индивидуальных оттенков подобного опыта не оставляет никаких шансов для того, чтобы ввести в характерологию раз и навсегда исчерпывающий перечень причин и следствий. То есть истина, по самой постановке вопроса, становится и относительной, и недостижимой, что в свою очередь вполне соответствует как интуитивному, то есть вытекающему из утверждения принципов относительности в естественных науках, в первую

¹⁹¹ Фромм Э. Этика и психоанализ. Гуманистический психоанализ. Сост. и общ. ред. В.М.Лейбина. СПб.: Питер. 2002. С. 339.

¹⁹² Там же.

¹⁹³ Там же. С. 340.

очередь, в физике, варианту эпистемологического релятивизма, так и современному, теоретически обоснованному пониманию принципиальной невозможности достичь абсолютную истину – ввиду различий в способах мышления на уровне цивилизаций, «школ» либо культур индивидов («несоизмеримость» Т.Куна и П.Фейерабенда¹⁹⁴).

3.1.2. «Воинствующий» антирелятивизм в психоанализе

Тем не менее, по мнению Фромма, «страстная вера в истину как в цель, за которую человек должен бороться», не позволяет Фрейду занять «последовательно релятивистскую» позицию, в результате чего последний и противопоставляет себя «анархизму», а психоанализ квалифицирует как попытку раскрыть истину в самом себе. «В этом отношении Фрейд, - полагает Фромм, - продолжает вслед за Буддой и Сократом традицию мысли, согласно которой познание истины есть та сила, которая делает человека добродетельным и свободным, или, в терминологии Фрейда, «здоровым»¹⁹⁵.

Таким образом, антирелятивистская позиция Фрейда суть та же открыто им декларируемая «антииллюзорная» – и проистекает она из исповедуемой им позитивистской установки, согласно которой: а) окружающий мир полностью познаваем, а окончательная истина в принципе достижима; б) мир познаваем, а истина достижима научным путем. При этом, однако, фрейдовский психоанализ содержит целый ряд концептуальных составляющих, в корне противоречащих самому допущению подобных возможностей.

Характерно, что Фромм, вроде бы фиксируя данные противоречия, в отношении рассматриваемой тематики придерживается взглядов, схожих с Фрейдом. В цитируемой работе, например, он не столько фиксирует встроенный во

¹⁹⁴ См. Кун Т. Структура научных революций. Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: АСТ, 2020; Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. Пер. с англ. и нем. А.Л. Никифорова. М: Прогресс, 1986.

¹⁹⁵ Фромм Э. Этика и психоанализ. Гуманистический психоанализ. Сост. и общ. ред. В.М.Лейбина.СПб.: Питер, 2002. С. 340.

фрейдовскую теорию мировоззренческий парадокс, сколько пытается показать, каким образом его преодолевает основатель психоанализа. В другой работе, где он, констатируя некоторое сходство функций психоаналитика и священника, предпринимает попытку проанализировать характер пересечений и взаимоотношений психоанализа и религии на примере взглядов Фрейда и Юнга, собственное отношение к релятивизму Фромм обнаруживает гораздо более откровенно. В частности, характеризуя позицию Юнга в отношении того, что есть истина, он заявляет: «Подход Юнга... это – проповедь релятивизма, который, хотя на поверхности и более дружелюбен к религии, чем взгляды Фрейда, по духу своему фундаментально противоположен таким религиям, как иудаизм, христианство и буддизм»¹⁹⁶. Таким образом, полагает Фромм, дело обстоит потому, что «для этих религий поиск истины является одной из главных добродетелей и обязанностей человека»¹⁹⁷.

Далее Фромм, критикуя юнговские критерии субъективного и объективного, высказывает мнение, что они суть тот же релятивизм («Его критерий для различения субъективного и объективного состоит в следующем: имеется идея у одного только индивида, или же она разделяется обществом»¹⁹⁸), причем релятивизм социологический, то есть подразумевающий приоритет сообщества над индивидом. Заканчивает он тем, что прямо утверждает: «Релятивизм, согласно которому ценным оказывается любой идеал или любое религиозное чувство, опасен и ошибочен»¹⁹⁹.

Понятно, что, осуждая релятивизм Юнга и фактически объявляя взгляды последнего «последовательно релятивистскими», Фромм преследует определенную цель: так он обосновывает свое неприятие упрощенной трактовки отношения Фрейда к религии как к явлению. Фромм пытается показать: пусть и объявляя религию иллюзией, Фрейд сохраняет верность религиозной этике, тогда

¹⁹⁶ Фромм Э. Психоанализ и религия. Сумерки богов. Составление и общ. редакция А.А.Яковлева. М.: Политиздат, 1989. С. 153.

¹⁹⁷ Там же. С. 154.

¹⁹⁸ Там же. С. 154.

¹⁹⁹ Там же. С. 160.

как Юнг, отдавая дань религии как неотъемлемой части психической структуры (через коллективное бессознательное), на самом деле девальвирует ее, низводит до психологического феномена²⁰⁰. Для нас, однако, наиболее значимым здесь представляется не столько степень обоснованности подобной трактовки, сколько фактически прозвучавшее признание Фромма: для Юнга имманентно присущий психоанализу релятивизм не является камнем преткновения. Получается, Фромм косвенно признает: именно взбунтовавшийся против основателя «крон-принц психоанализа» как раз и стал тем, кто продолжил развитие идей Фрейда в их естественном – с явным уклоном в философскую сторону через релятивизм – направлении.

И здесь стоит еще раз напомнить, что попытки расширения рамок теории с целью выхода из тупика однозначности предпринимались и самим Фрейдом. Так, в частности, уже после разрыва с Юнгом, Фрейд дополнил описание психической системы промежуточной областью, так называемым «предсознательным», через которую в виде представлений происходит переход содержания из сознания в бессознательное и обратно. Этим, а также рядом других допущений Фрейд пытался повысить роль бессознательного, а также отвести ему более значительную, отчасти созидательную роль, тем самым сближаясь с Юнгом, но прямо не признавая этого. Двигаясь в этом направлении, Фрейд даже частично отказался от рационалистической враждебности по отношению к бессознательному, вследствие чего вплотную подошел к вопросу о его автономности – однако здесь и остановился, продолжая такое допущение последовательно отрицать. Все это, впрочем, он, как уже говорилось, делал не для того, чтобы отказаться от своей базовой мировоззренческой установки, а наоборот – стремясь защитить ее посредством «снижения строгости» системы.

²⁰⁰ Фромм Э. Психоанализ и религия. Сумерки богов. Составление и общ. редакция А.А.Яковлева. М.: Политиздат, 1989. С.156.

3.1.3. Формальный релятивизм в аналитической психологии

Весьма примечательно, что в период после разрыва с Фрейдом значительное влияние на Юнга оказал швейцарский физик, лауреат Нобелевской премии 1945 г. Вольфганг Паули, научная деятельность которого была в основном сосредоточена в области квантовой механики и физики элементарных частиц. Сохранилась обширная переписка Юнга с Паули, позволяющая с большой долей обоснованности говорить о том, что введение и развитие понятий акаузального принципа и синхронии в аналитической психологии было результатом глубочайшего проникновения в теорию Юнга идей релятивистской квантовой механики. Собственно, и концепция коллективного бессознательного завершённую форму обрела в работе «Синхронистичность: акаузальный принцип», которая вошла в изданную Юнгом совместно с Паули книгу «Интерпретация природы и души».

Характерно и то, что здесь же, а именно в статье «Влияние архетипических идей на научные теории Кеплера», уже Паули, анализируя взгляды немецкого астронома, приходит к выводу о существенном влиянии на них архетипов коллективного бессознательного: так, в частности, Кеплер одушевляет небесные тела, полагая, что последние «знают», как им двигаться²⁰¹. Позже Юнг объяснит «психоидные свойства» предметов автономными психическими процессами, объективными представлениями, изначально формируемыми представлениями людей, а использование акаузального принципа позволит ему также сказать несколько слов в защиту астрологии – на основе синхронистического, а не каузального понимания связи человеческих судеб и движения планет²⁰².

Синхрония событий, возникающая вследствие наличия объективных представлений или автономного содержания коллективного бессознательного,

²⁰¹ См. Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера. В сборнике статей «Физические очерки». М.: Наука, 1975.

²⁰² См. Юнг К.Г. Синхронистичность: акаузальный принцип. Синхронистичность. М.: Рефл-бук. Ваклер, 1997.

активирующего, казалось бы, связанные между собой, но никак не обусловленные причинно-следственной связью события, есть также своего рода релятивистская декларация Юнга: не только признание им, но и утверждение невозможности установления окончательной истины – однако же вместе с тем и совершенно философское по духу заявление о необходимости принимать окружающий мир во всем его многообразии и органически встраиваться в него, не боясь обретения трансцендентного опыта и не пытаясь в обязательном порядке втиснуть «видимое» в рамки рационалистических представлений, тем более поставить под контроль человеческого «разума».

Весьма важно также и то, что глубоко релятивистской по духу является ключевая юнговская концепция: коллективного бессознательного – хотя ее посредством Юнг вроде бы пытается снизить роль субъективного фактора. Действительно, отсутствие автономного коллективного содержания в теории Фрейда, на первый взгляд, повышает значение индивидуального опыта и, как следствие, субъективизирует взаимодействие с внешним миром (или с представлением о нем). Однако же принцип действия коллективного бессознательного, которое материализует элементы своего содержания в явлениях самого различного рода, *в том числе* в поведении людей, фактически представляет собой агностическую или близкую к агностической картину мира – то есть такое его устройство (и такой философский взгляд на него), в котором и роль человека, и его возможности весьма относительны, как минимум, зависимы от множества факторов, повлиять на которые непосредственно он в принципе не способен.

Кроме того, сама форма проявления коллективного бессознательного: через активацию и приложение объективного смысла в действиях людей и событиях природного характера, не связанных каузально, очевидным образом, базируется на релятивистском понимании пространственно-временного фактора – что также непосредственно перекликается с концептуальными установками теории относительности и квантовой механики. Хоть Юнг и не предпринимает последовательных попыток объяснить физическую природу коллективного бессознательного или хотя бы предположить самую принципиальную возможность

ее наличия, автономное коллективное идейное содержание, вероятно, мыслится им как некий аналог квантового поля с волновыми возмущениями всего разнообразия «объективных представлений»²⁰³. Акаузальный характер синхронизации таких возмущений предполагает, по сути, вторичность времени и пространства по отношению к проявлениям коллективного бессознательного, то есть деабсолютизацию представлений о них. Речь, иначе говоря, о том, что человеческое сознание, в силу своей ограниченности (неважно, возможностями ли чувственного восприятия или априорными понятиями субъективного разума), в принципе не способно представить наличие какой-либо связи там, где нарушается «естественная установка» - выражающаяся в данном случае в необходимости жестко привязать множество явлений к определенным точкам во времени и (или хотя бы «или») в пространстве, выстроив их тем самым в каузально обусловленную цепочку.

Что также значимо, аналитическая психология, базируясь на достаточно интуитивных (и потому скорее философских, чем научных) представлениях о тех движущих силах, которые, оставаясь вне пределов постижения разумом, тем не менее оказывают самое непосредственное, если не определяющее, влияние на формирование личности и, как следствие, социума, отнюдь не страшится этого.

²⁰³ «Объективный», по Юнгу, действительно, в известной степени, синоним «коллективного» (на что указывает Фромм), поскольку критерием отличия субъективного от объективного для него является индивидуальная или коллективная применимость. Трудно не согласиться с Фроммом в том, что такая позиция имеет определенные изъяны. Собственно, сам Юнг именно «прорывом коллективного бессознательного» склонен был объяснять охватывающие «целые континенты» случаи долговременного массового психоза; стало быть, как минимум в гносеологическом аспекте коллективная применимость не есть показатель объективности в смысле ее отличия от субъективности. Вместе с тем, возникновение конфликта объективного с коллективным является, по Юнгу, следствием захлестнувшей европейскую цивилизацию сверхрационализации, в условиях которой людьми были утрачены естественные формы проекции темной стороны индивидуального содержимого. В дальнейшем, «выгруженные» в бессознательное, они, находя, соответственно, коллективные формы проекций (например, демонизация евреев, славян и т.п.), и захватили Европу, причем в первую очередь немцев – как нацию, по мнению Юнга, отличающуюся высокой степенью внушаемости. Таким образом, данные «объективные представления», по сути, нельзя назвать коллективными. В конечном счете, остается, вероятно, следуя и здесь принципу относительности, констатировать множественность значений термина «объективность» и, как следствие, усомниться в принципиальной возможности поставить даже знак приблизительного равенства между «объективностью» и «истинностью».

Отсутствие возможности объяснить наблюдаемое (а для Юнга синхронные, акаузально связанные явления есть не метафизическое построение, а вполне конкретные эмпирические данные) на основе научного (опытного) метода познания не воспринимается ни как непреодолимое препятствие, ни как препятствие вообще, поскольку значительно более важным, чем строго научное обоснование, Юнгу представляется достижение целительного эффекта – здесь стоит снова вспомнить о том, что и психоанализ, и аналитическая психология корнями уходят в медицинскую практику.

3.1.4. Практический релятивизм в аналитической психологии

Отсюда вытекает и принципиально различное целеполагание практической психотерапии в классическом психоанализе Фрейда и в аналитической психологии Юнга. В первом случае, по выражению Фромма, «оздоровление» выглядит как «замена иррационального (Id) разумом (Ego)»²⁰⁴ или, по сути, как превращение бессознательного содержания индивидуальной психики в ясно, «без иллюзий», осознаваемое. Что касается Юнга, то он фактически исповедует следующий принцип: поскольку содержание коллективного бессознательного объективно, нет иного выхода, как, что называется, принять условия сотрудничества и, попытавшись понять смысл посланий, достичь через конъюнкцию личностной целостности (в результате процесса индивидуации).

Нацеленность на синтез бессознательного и сознания обуславливает, в свою очередь, и разницу в практическом подходе – и в этом также проявляется релятивистский дух аналитической психологии (или, вернее, реализация в аналитической психологии релятивистского духа, изначально характерного для психоанализа). Идеологическая по своей природе установка на приверженность

²⁰⁴ Фромм Э. Этика и психоанализ. Гуманистический психоанализ. Сост. и общ. ред. В.М.Лейбина. СПб.: Питер, 2002. С. 340. Вспомним: «Там, где было Оно (Ид – А.С.), должно стать Я (Эго – А.С.)» (Фрейд З. Тридцать первая лекция. Разделение психической личности. Введение в психоанализ. Лекции. Перевод с немецкого Г.И.Барышниковой. М.: Наука, 1991. С. 349).

наличию безотносительной истины и ее достижимости заставляет психоаналитика оставаться прежде всего врачом, задачей которого является постановка диагноза (а само его наличие считается возможным). Вследствие этого психоанализ, несмотря на содержащийся в базовой идее потенциал, всегда испытывал проблемы с преодолением ограниченной применимости исключительно к области «душевных расстройств» (по крайней мере, обосновать иное представлялось затруднительным). Аналитический психолог в принципе не скован подобными рамками (одна из известнейших цитат, приписываемых Юнгу: «Покажите мне психически здорового человека, и я его вылечу» - как раз об этом). Индивидуация и достижение целостности, или, иными словами, поиск и, в идеале, обретение смысла жизни – это личностное развитие, а не «лечение»; соответственно, и аналитик в этой ситуации выступает далеко не как врач.

Юнг, в частности, пишет: «Существует широко распространенное заблуждение, что анализ похож на «курс лечения», который проходят в течение определенного времени, а затем заканчивают в здоровом состоянии. Такое дилетантское заблуждение возникло в самом начале существования психоанализа. Аналитическую терапию можно рассматривать как приспособление к жизни заново, которое происходит с помощью терапевта... Случаи, когда единственный «курс» дает такой устойчивый эффект, очень редки. Терапевтический энтузиазм никогда не страдал от скромности и всегда готов сообщить в рекламе о выдающихся исцелениях. Однако нельзя обманываться... факты – упрямая вещь.... Коллективная установка без труда встраивает индивида в общественную жизнь... но трудность пациента состоит как раз в том, что он не может безболезненно «подогнать» свои индивидуальные особенности под типичную норму; напротив, требуется индивидуальное решение конфликта, чтобы целостность личности сохранила свою жизнеспособность»²⁰⁵.

Самуэлс свидетельствует: «Юнг постоянно утверждал, что анализ – это диалектический процесс». И далее поясняет: «Под этим он понимал, что (а) здесь

²⁰⁵ Юнг К.Г. Трансцендентальная функция. Избранное. М.: Поппури, 1998. С. 10.

участвуют два человека, (б) между ними имеет место двустороннее воздействие, и (в) что их следует рассматривать как равных участников»²⁰⁶.

Также Самуэлс заостряет внимание на значении, которое вкладывает в данном случае Юнг в понятие «равенство», подчеркивая, что речь идет о моральном и духовном равенстве. Смысл, по мнению Самуэлса, в том, что «аналитик не обязательно является лучшим человеком, поскольку получил соответствующую подготовку или аналитически работал над собой»²⁰⁷. Отсюда, как он полагает, следует, что контакт с пациентом²⁰⁸ изменяет жизнь аналитика.

Речь, таким образом, идет о принципиально ином типе отношений в рамках анализа. Самуэлс в этой связи упоминает следующее высказывание Юнга: «Если врач²⁰⁹ хочет руководить другим или даже сопровождать его на части пути, он должен *чувствовать* вместе с душой этого человека», а также утверждение последнего, что «аналитик – это партнер при анализе»²¹⁰. Соответственно, полагает Самуэлс, «целью анализа является взаимное преобразование». Более того: «Юнг пошел еще дальше и утверждал, что если аналитик не ощущает, что анализ воздействует на него как на личность, тогда из такого анализа ничего не получится». Отсюда, в частности, проистекает императив Юнга об обязательной необходимости анализа самого аналитика²¹¹.

Стоит отметить также неоднократно высказанную Юнгом мысль о том, что собственные душевные качества часто известны пациенту лучше, чем его врачу, поскольку это не только в принципе исключает менторскую роль аналитика, но ставит под сомнение даже и его интерпретационную функцию. Например, Юнг признается: «Когда пациент ждет от меня определенного совета или руководства к

²⁰⁶ Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. М.: Добросвет. КДУ, 2006. С. 255.

²⁰⁷ Там же. С. 256.

²⁰⁸ Самуэлс оговаривается, что термин «пациент» он употребляет, поскольку это соответствует его обычной практике. Стоит отметить, что термины «врач», «пациент», «лечение» употребляются также и Юнгом – очевидно, сказывается его медицинский бэкграунд. В дальнейшем более употребительными в аналитической психологии стали нейтральные определения, такие как «аналитик», «анализируемый», «клиент», «аналитический процесс».

²⁰⁹ Имеется в виду аналитический психолог.

²¹⁰ Цит. по Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. М.: Добросвет. КДУ, 2006. С. 256.

²¹¹ См. Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. М.: Добросвет. КДУ. 2006. С. 257.

действию, я, как и он, не знаю ответа и должен искать пути излечения в бессознательном»²¹².

Именно это, как утверждает Юнг, заставляет его, в частности, обращаться к анализу сновидений пациента – здесь, однако, также примечательно следующее его признание: «Меня побуждает к этому (к работе со сновидениями – А.С.)... вовсе не какая-нибудь особая теория. Нет, я просто не знаю, где еще можно почерпнуть нужные сведения... Я не обладаю теорией сновидений и не знаю, как они формируются. Я даже не думаю, что такой способ... можно назвать методом... Тем не менее я знаю, что длительное и тщательное размышление над содержанием сновидения обычно позволяет что-то обнаружить... Разумеется, это не будет научным результатом в строгом смысле, но... меня должен вполне устраивать практический результат таких рассуждений, то, что жизнь пациента благодаря этому обретает направленность»²¹³.

Описывая в общих чертах аналитический процесс, Юнг рисует картину, напоминающую не столько лечение, сколько путешествие – в глубины бессознательного клиента посредством обсуждения его сновидений, рисунков, иных вариаций творческого самовыражения, а также применения фрейдовского метода свободных ассоциаций, такого путешествия, в которое сам аналитик отправляется вместе с клиентом в поисках указаний на скрытые смыслы и которое далеко не всегда обречено на успех. При этом Юнг пишет: «Врач должен не поучать или убеждать, а просто предоставить пациенту свою реакцию на его особый случай»²¹⁴. Ключевым здесь, очевидно, является слово «реакция», поскольку под ней Юнг понимает вовсе не диагноз: «... лечение происходит благодаря взаимному влиянию, в котором пациент и врач проявляют всю свою сущность. А сущность человека иррациональна, ибо вместе с сознанием... она несет в себе таинственное и неопределимое бессознательное. Поэтому личность

²¹² Юнг К.Г. Цели психотерапии. Практика психотерапии. Перевод А.А.Спектор. Мн.: Харвест, 2003. С. 50.

²¹³ Там же. С. 50-51.

²¹⁴ Юнг К.Г. Проблемы современной психотерапии. Практика психотерапии. Перевод А.А.Спектор. Мн.: Харвест, 2003. С. 78.

врача для успеха лечения более важна, чем его слова и даже мысли... Встреча двух личностей напоминает химическую реакцию между двумя веществами: если она вообще произойдет, то оба вещества изменятся»²¹⁵.

Данное описание подразумевает, очевидно, не один уровень осмысления. На верхнем или внешнем уровне – очевидные естественнонаучные параллели, поскольку в ходе аналитического процесса имеет место наблюдение, на следующем, среднем, - характерные для Юнга отсылки к алхимии, так как речь идет не об оценке и даже не об интерпретации, а о «реакции», в которую в равной степени включаются элементы психики аналитика и анализанта. Важнейший, однако, уровень – глубинный, душевный, тот самый, который и призвана символически выразить видимая часть алхимического процесса, и на этом, последнем, уровне рассчитывать на рационалистически постижимый результат вряд ли приходится. Но именно исходя из этого, последнего, задача аналитика, по Юнгу, состоит, вероятно, в том²¹⁶, чтобы суметь обеспечить кооперацию (возможно даже, объединение) собственного бессознательного с бессознательным клиента с целью синхронного соприкосновения с полем объективных содержаний и создания условий для акаузально связанных событий и тем самым получить больше возможностей для выявления смысла посланий коллективного бессознательного и их интеграции в сознание. Аналитик в таком процессе является не столько интерпретатором, сколько участником процесса погружения в бессознательное клиента, вводя себя в этот процесс не как постоянную, а как переменную (как раз в силу своей включенности) величину – при условии полной неопределенности как в отношении результатов данного процесса, так и в отношении критериев его успешности. Стало быть, и потенциальная конечная точка того, что Юнг, пытаясь не слишком сотрясти традиционные представления,

²¹⁵ Юнг К.Г. Проблемы современной психотерапии. Практика психотерапии. Перевод А.А.Спектор. Мн.: Харвест, 2003. С. 78.

²¹⁶ В общих чертах; согласно тому же Юнгу, аналитический процесс носит скорее интуитивный, чем методический характер (См., например, Юнг К.Г. Цели психотерапии. Практика психотерапии. Пер. А.А.Спектор. Мн.: Харвест, 2003. С. 48).

часто и сам называет «лечением», и ее принципиальная достижимость понимаются в аналитической психологии вполне в релятивистском ключе.

3.1.5. Выводы

Хотя релятивизм и подразумевался самим генезисом психоанализа, был изначально заложен в него на концептуальном уровне и стал одним из способов его проникновения в философию, классический вариант данного направления был сильно заряжен отрицательным отношением к нему. Естественная потребность в релятивизации, проистекающая из преимущественно интуитивного и гипотетического характера теоретических построений и отсутствия критериев практической результативности предложенных методов, сталкивалась с глубоко укорененными в медицине мировоззренческими установками основателя психоанализа Зигмунда Фрейда и его наиболее известных последователей (А.Адлера, Э.Фромма). Их приверженность классическому научному методу и рационалистической картине мира также в существенной мере сужала поле практической применимости психоаналитического метода, не позволяя вывести его использование за рамки собственно «лечения» (в данном случае так называемых душевных расстройств и неврозов), тогда как сама гипотеза о наличии скрытой части психики как раз и подразумевала преодоление данного барьера и более широкую экстраполяцию.

Нетождественность мировоззренческих установок обусловила «отпадение» (а вернее, отлучение) от психоанализа Карла Густава Юнга, однако же именно отсутствие предубеждения против иррационального и, более того, стремление усматривать в не совместимых с классической рациональностью психических мотивах не «иллюзии», а имеющие место и, стало быть, объективно обоснованные явления в конечном счете позволили именно ему, оттолкнувшись от идей Фрейда, значительно развить и дополнить их содержание, а также – что не менее важно – превратить концепцию бессознательного в открытую систему, базирующуюся не только на эмпирических, но и на метафизических основаниях. В этом плане Юнг,

как это ни парадоксально, действовал целиком и полностью в русле современной ему науки, с одной стороны, внимательно прислушиваясь к ней, с другой – внося тем самым собственный посильный вклад в значительное расширение обозреваемой картины мира посредством допущения принципов относительности. К тому же, призывая постоянно оставаться в состоянии интуитивного поиска и не пренебрегать трансцендентным опытом (к примеру, наблюдением акаузально связанных явлений и событий), познание он, наследуя классической традиции, тем самым абсолютизировал, возводил в первооснову – как бесконечный созидательный процесс и, соответственно, как единственно возможную цель²¹⁷.

В итоге Юнг стал одним из тех, кто, применяя релятивистский подход в практической деятельности, внес значительный вклад в его апробацию и, можно сказать, популяризацию. Вероятно, именно так, а не как мракобесие стоит понимать и проделанную Юнгом огромную разъяснительную работу по реабилитации «артефактов мышления», которыми «рационалистические материалисты»²¹⁸ в запале объявили едва ли не все отличные от строгой науки формы мировоззрения, причем руководствовался он, очевидно, вовсе не декадентскими соображениями, но неприятием своего рода интеллектуального авторитаризма, пытающегося обесценить значительную часть человеческой культуры и в конечном счете свести все к тому или иному варианту «единственно верного учения».

§2. «Мистическая» трансформация

Релятивистский, то есть построенный на допущении возможности существования относительных, не согласующихся и, возможно, в принципе не

²¹⁷ Фактически это тот же фаллибилизм, только без негативных коннотаций в виде необходимости фундировать бесконечный процесс познания «погрешимостью знания» и отрицанием относительного характера истины.

²¹⁸ Юнг, напомним, утверждает: «Психоанализ в своем мировоззрении придерживается рационалистического материализма» (Юнг К.Г. Аналитическая психология и мировоззрение. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 273).

согласуемых между собой «истин» (как минимум в том случае, если наличие тех или иных феноменов подтверждается опытными данными: наблюдением, экспериментом и пр.), подход к познавательному процессу есть, по большому счету, вариация диалектического отрицания отрицания в применении к рационалистической переоценке человеком своих видовых возможностей – и, как результат, создание условий для изучения собственной природы с позиции, с одной стороны, куда более скромной, с другой – подразумевающей более внимательное хайдеггеровское «вглядывание» - то самое, что «входит... в модус самостоятельного пребывания при внутримирном сущем»²¹⁹.

В целом Юнг действует именно в этом ключе, когда, исходя из наличия схожих (параллельных) явлений духовного характера в разрозненных или даже полностью изолированных друг от друга культурах, «вглядывается» в само философское основание, то есть в двойственную сущность человеческой природы, находящую свое выражение в способе сосуществования в психической системе человека двух подсистем: бессознательного, как связующей с *иным* миром функции (и, соответственно, встраивающей в него), и сознания, как обособливающей (и связывающей с *этим* миром).

Если классический психоанализ, постулировав разделение психической системы, но рассматривая бессознательное как разновидность сознания («другое сознание»), а также не отделяя принцип его формирования и функционирования от «чисто человеческого» и от «общества» (ранний опыт, полученный в «ячейке общества») в своей теоретической части фактически так и остался в рамках отдельности человека и, соответственно этому, продолжил действовать по характерному для науки разделительному принципу, пытаясь четко провести границу между «верным» и «неверным», между «знанием» и «заблуждением», между «научным» и «антинаучным», то Юнг, во-первых, интуитивно ощущая, что небоскреб рационалистического прогрессизма выстраивается без должного фундамента, а во-вторых, вполне обоснованно интерпретируя как признаки его уже

²¹⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 61.

свершающегося крушения первую европейскую катастрофу двадцатого века, двинулся дальше не «вперед», а «вглубь» и «вширь»; а ощущение за собою такого права дало ему как раз релятивистское допущение весьма относительной применимости любых способов «демаркации», равно как и неприятие высокомерного отрицания поборниками научности знания любых прочих его форм.

3.2.1. Христианство и Юнг

Непростые и, вместе с тем, многосторонние взаимоотношения Юнга с христианской религией наиболее важны для понимания его картины мира и его взгляда на мир. Религиозность, очевидно, имеет глубокие корни в семейной традиции: отец Юнга, который ввиду «отсутствия матери» (домохозяин со склонностью к спиритизму, а впоследствии с диагностированными психическими отклонениями) был для него во всех смыслах основной родительской фигурой, служил пастором реформатской церкви. Впрочем, влияние матери все же не стоит недооценивать: особое отношение Юнга к духовным формам бытия также имеет, очевидно, определенную связь с его ранним опытом соприкосновения с материнским. В этом же ключе стоит, вероятно, рассматривать и признание Юнга в отношении вполне осознаваемого им существования в детстве двух его субличностей, а также увлечение им самим создаваемыми ритуалами (анализ совпадения которых с тотемными действиями позволил ему прийти к выводу о существовании автономного объективного содержания или коллективного бессознательного)²²⁰. Сама за себя говорит и тема его диссертации: «О психологии и патологии так называемых оккультных явлений». С другой стороны, дед и прадед Юнга – причем по отцовской линии – были врачами (дед, полный тезка, весьма известным в Швейцарии хирургом), что, вероятно, можно рассматривать как признак того, что в семейной традиции как религиозность, так и склонность к

²²⁰ См. Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003.

эзотерике в известной степени уравнивались существенным рационалистическим компонентом.

Христианская вера в исполнении отца, в том числе его способ трактовки христианских догматов, никогда в полной мере не удовлетворяли Юнга, а сама атмосфера видимого благочестия с ранних лет вызывала отвращение и страх. Об этом, в частности, говорит следующее его признание: «Вплоть до конфирмации, я прилагал все усилия, чтобы заставить себя относиться к Христу как положено, но мне так и не удалось преодолеть свое тайное недоверие»²²¹. Кроме того, Юнг признается, что он «терпеть не мог ходить в церковь»²²², исключение составляло лишь Рождество, да и то потому, что ему нравилась рождественская песенка «Это день, рожденный Господом», а также, конечно, рождественская елка. На фоне мрачной эстетики христианства²²³ совершенно иные чувства в нем изначально вызывала эстетика античности – например, Юнг так описывает свой первый опыт столкновения с ней при посещении музея в Базеле: «Зал заперли и нам пришлось идти другим путем – к лестнице, через античную галерею. И вот я оказался перед этими изумительными образами! Пораженный, я широко открыл глаза. Мне никогда не доводилось видеть ничего столь же прекрасного. Но я не мог их рассматривать так долго, как мне хотелось. Тетка тянула меня за руку к выходу. Я же тащился на шаг позади нее, а она громко повторяла: «Зажмурься, гадкий мальчишка, зажмурься, гадкий мальчишка!» И лишь тогда я осознал, что фигуры были обнаженными, что на них только фиговые листки. Раньше я этого просто не замечал! Такова была моя первая встреча с прекрасным. Тетка кипела от негодования, будто она выволакивала меня из борделя»²²⁴. Весьма иллюстративно и следующее признание: «В какой-то момент для меня стало положительно

²²¹ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003. С. 24

²²² Там же. С. 29.

²²³ Особенно, как пишет Юнг, его пугали образы монахов-иезуитов. Не добавляло им привлекательности и отрицательное отношение к ним его отца. Впрочем, Юнг признается и в том, что, несмотря даже на травматический опыт первого посещения католического храма: он упал и до крови разбил подбородок, «его (католического храма) атмосфера всегда очаровывала меня» (Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003. С. 27).

²²⁴ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003. С. 26.

невозможным принять Христа, и я помню, что с одиннадцати лет меня начала интересовать идея Бога. Я молился Ему, и это действовало на меня умиротворяюще. В этом не было противоречия. Я не испытывал недоверия к Богу. Более того, Он был не «черный человек» (имеется в виду образ священника – А.С.) и не «Herr Jesus» (имеется в виду характерный для протестантизма популяризированный образ Христа – А.С.), изображенный на картинках...»²²⁵.

Уже в данном противоречии, выражавшемся в еще толком не осмысленном ощущении несоответствия формы и содержания в христианстве, можно увидеть предпосылки того, почему «место отца» в жизни Юнга однажды на некоторый срок занял человек сверхрационального и при этом весьма враждебного по отношению к религиозности как к форме мышления мировоззрения. Здесь же, однако, и причина последующего бунта: фрейдовское неприятие любых форм религиозности и юнговские претензии к христианству в том его проявлении, которое стало значимой частью его раннего опыта, суть явления не столько противоположные, сколько неравноценные. Если Юнг, как это следует из приведенных примеров, не приемлет прежде всего выхолащивание самой сути религиозности и вытекающую из него протестантскую сверхрационализацию, то Фрейд, наоборот, в религии обрушивается на иррациональное – вернее, на то, что представляется ему таковым. Не допуская неподвластности чего-либо человеческому разуму, Фрейд в принципе отвергает как веру (то есть символику мифологии и религии), так и метафизику (и, соответственно, философию) как способ познания и связи с реальностью. Наследуя традициям Просвещения, Фрейд вроде бы мыслит прежде всего о человеке и верит именно в него – и, что неизбежно, впадает в характерную для такой позиции видовую самонадеянность (мегаломанию)²²⁶, полагая реальным лишь

²²⁵ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003. С. 36

²²⁶ Здесь необходимо указать на весьма очевидный «парадокс просвещения», состоящий в том, что, с одной стороны, научные достижения наглядно демонстрируют человечеству (и «Человеку») ограниченность его возможностей (если и вовсе не ничтожность притязаний на господство над природой хотя бы и в рамках одной известной населенной планеты. Как пишет Зеленский: «Вспомним, в какой ряд поставил себя сам З.Фрейд: вместе с Н.Коперником и Ч.Дарвином. Первый показал, что Земля не центр Вселенной, а человек на ней не управитель оной. Ч.Дарвин лишил человека не только привилегированного положения в Космосе, но и уравнивал с прочим животным миром. З.Фрейд считал, что он нанес окончательный удар, который

непосредственно данное в ощущениях, то есть материальное (отсюда и позитивистское обожествление науки), тогда как духовное – способом избегания этой реальности, иллюзиями, потребными индивиду либо для самоуспокоения, либо для манипуляции другими индивидами. Юнга же, в отличие от Фрейда, в христианстве с самого начала беспокоит собственно христианство (а не религиозное мировоззрение как явление – этот вопрос его тоже интересует, но никак не в рамках своих личных взаимоотношений с христианством), и в нем – совершенно иное, нежели Фрейда: почти все его претензии – это указание как раз на нарастающий сверхрационалистический крен в европейской культуре (выражением которого является, последовательно, протестантство, Просвещение, а затем уже и «рационалистический материализм»), приводящий (собственно, приведший при жизни Фрейда и Юнга) к крайне опасному разрыву с существующим автономно и управляющим – хотим мы этого или не хотим – как индивидуальными, так и общественными процессами духовным содержанием (коллективным бессознательным). Опасному – поскольку полная утрата продуктивного контакта с этим коллективным содержанием приводит к обвальным прорывам самых темных и разрушительных его пластов (каковые в двадцатом веке и случились, по мнению Юнга, в виде увлечения целых народов безумными, человеконенавистническими идеями, господства деспотических режимов, двух мировых войн, изобретения способного уничтожить все человечество оружия и т.д.). И здесь фундаментально, критически важно следующее: для Юнга религия, равно как и прочие традиционные культурные формы, не есть искусственный манипулятивный нарост или защита. Наоборот: для него это и способ накопления духовного содержания (фактически – культуры), и естественная и объективно необходимая форма связи с ним, то есть с коллективным бессознательным, его прямое порождение и, соответственно, потребность человека – который, рождаясь

вряд ли можно назвать милосердным: человек не является хозяином даже в собственной душе»), с другой – укрепляют его веру в себя в силу самого факта наличия этих достижений. Фаллибилизм, как представляется, родился как раз из сочетания этих двух несочетаемых вроде бы факторов.

с базирующимися на историческом опыте и накопленном культурном багаже всего человечества «предустановками», но не осознавая их, издревле ищет и генерирует формы кооперации с этим универсальным и всеобъемлющим «знанием». То есть получается так, что собственно тотальная рационализация и приводит к полной потере связи со всеобщим духовным содержанием в угоду попыткам свести картину мира лишь к миру физическому или примитивно осязаемому, но что же тогда представляет собой эта картина, как не одну большую иллюзию во вполне фрейдовском понимании иллюзорности, если из нее принудительно исключаются реально наблюдаемые, но не вполне объяснимые или совсем не объяснимые явления?

В целом, характер отношений Юнга с христианством, которое, по причинам коллективного характера, формирует и его взгляд на проблему религиозности как таковую²²⁷, в значительной степени обуславливает и вектор развития им психоанализа – причем изначально в практической части. Как практикующий врач Юнг неизбежно преследует цели вполне научные – и так же, как Фрейд, здесь он опирается на эмпирические данные. При этом Юнг, будучи менее, чем Фрейд, затронут секуляризацией, сам сохраняет живую связь нуминозным²²⁸, а не отвергает ее. Именно это заставляет его творчески перерабатывать и развивать идеи основателя психоанализа. В отличие от Фрейда Юнг исходит из ограниченности возможностей человеческого разума и, соответственно, из его подчиненности всеобщей разумности положения – ощущение которого как раз и транслируется человеку через изначальное религиозное чувство, отсюда и естественная потребность в нем. То есть Бог для Юнга – это прежде всего личная, внутренняя связь с трансцендентным и, соответственно, с высшей разумностью

²²⁷ Юнг пишет: «Христианское наследие, как я считаю, занимает центральное место в духовной жизни западного человека». Еще один важный маркер: «Попытка осмыслить христианство в свете аналитической психологии в конце концов привела меня к проблеме Христа как психологического феномена» (Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003. С. 241).

²²⁸ «Нуминозное» (нем. *puminosum* от лат. *pumen*) – термин, заимствованный Юнгом у Рудольфа Отто (См. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. Издательство С.-Петербургского Университета, 2008). Общее значение – комплекс человеческих переживаний, связанных с присутствием высших сил.

(или, вернее, путь к обретению этой связи – в данном контексте аналитический процесс можно трактовать как поиск Бога, причем последний совершенно необязательно комплиментарен по отношению к ищущему – о чем ниже), а рационалистическая мегаломания есть следствие потери такой связи, поскольку опустошение человеческой души как раз и приводит к переоценке (к слишком высокой оценке) возможностей человеческого разума²²⁹.

Такой взгляд на суть кризиса европейской культуры в целом и христианской религии в частности (под европейской культурой Юнг, безусловно, понимает культуру североевропейскую, для которой в наибольшей степени характерно рационалистическое выхолащивание мировоззрения; если говорить о генезисе, то, повторимся, речь в первую очередь о духе Просвещения, если о христианстве, то о наиболее близкой Юнгу протестантской его ветви) неизбежно приводит Юнга к поиску альтернативы и, соответственно, к необходимости исследования иных, более ранних или продолжающих существовать параллельно, религиозных форм и/или форм духовной жизни. Однако по сути – и это нужно четко понимать – задача, которую Юнг тем самым решает, есть повторное восхождение к христианству в его первичном виде – во многом как раз для того, чтобы попытаться понять причины охватившего западную ветвь цивилизации всеобъемлющего

²²⁹ Комментируя спекуляции в отношении однажды произнесенной им (в интервью BBC) фразы о «знании Бога» (в качестве ответа на вопрос о вере, дословно якобы это прозвучало так: «Мне не нужно верить в Бога, я знаю») Юнг, в частности, утверждает: «Мое мнение о «знании Бога» является нетрадиционным способом мышления, и я вполне понимаю, если кто-то предположит, что я не христианин. Тем не менее, я считаю себя христианином, поскольку я полностью основан на христианских концепциях. Я только пытаюсь избежать их внутренних противоречий, вводя более скромное отношение, которое принимает во внимание огромную темноту человеческого разума... Христианская идея доказывает свою жизнеспособность непрерывной эволюцией... Наше время, безусловно, требует новых мыслей в этом отношении... Я не сказал в передаче: «Бог есть», я сказал: «Мне не нужно верить в Бога; я знаю». Что не означает: я знаю определенного Бога (Зевса, Яхве, Аллаха, тринитарного Бога и т. д.), а скорее: я знаю, что я, очевидно, сталкиваюсь с фактором... который я называю «Богом»... Это происходит, когда я встречаю кого-то или что-то сильнее меня. Это подходящее название, данное всем подавляющим эмоциям в моей собственной психической системе, которые подчиняют мою сознательную волю и узурпируют контроль надо мной. Это название, которым я обозначаю все, что пересекает мой волевой путь яростно и безрассудно, все, что расстраивает мои субъективные взгляды, планы и намерения и меняет ход моей жизни к лучшему или худшему... Я знаю, что высшая воля основана на фундаменте, который превосходит человеческое воображение» (Carl Jung's letter to The Listener. The Listener (BBC's weekly magazine), January 21, 1960. P. 133).

кризиса. Христианство для Юнга не есть отдельное явление, причем с позитивным или негативным знаком, но определенная часть пути всего человечества – причем, что крайне важно, находящаяся в неразделимой связи с прочими, в том числе прямо ей противопоставленными.

3.2.2. Гностицизм, алхимия и аналитическая психология

В связи с вышеизложенным как проявляемый Юнгом на этапе профессионального становления интерес к гностицизму, так и более позднее увлечение изучением алхимических изысканий выглядят также явлениями вполне закономерными: фактически внутри христианства он ищет и находит своих «исторических предшественников» – в этом он сам признается в «Воспоминаниях, сновидениях, размышлениях»²³⁰.

Гностики были для Юнга прежде всего теми, кто «тоже соприкоснулся с миром бессознательного». Он, впрочем, затрудняется дать ответ, каким образом «им удалось прийти к этому»²³¹. Хотя Юнг и утверждает, что «своих установках они были слишком далеки от меня, чтобы можно было обнаружить какую-либо мою связь с ними»²³², для него, несомненно, принципиально важно то, что данное направление развивалось именно в рамках пусть и ранней, но европейской христианской традиции, а также непосредственно предшествующей ей иудейской, что означало непрерывность деятельного стремления, во-первых, к познанию (через действие, а не только через веру и подчинение – в том числе к познанию рациональному, то есть в конечном счете научному) и, во-вторых, к духовному (то есть недостижимому посредством физического контакта) знанию. В свете претензий Юнга к христианству важным аспектом для него, очевидно, была и весьма непростая, драматическая история гностического течения – самой стойкой и самой преследуемой оппозиции официальной церкви.

²³⁰ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест. 2003. С. 199.

²³¹ Там же.

²³² Там же.

Что же конкретно привлекло Юнга в гностической философии или, вернее сказать, в гностическом мировоззрении? Что заставило его потратить долгие годы на изучение разрозненных, мало связанных между собой текстов из сохранившегося наследия гностиков?²³³

Здесь, как представляется, на первый план выходит проблема существования зла, позднее исследованная Юнгом в работе «Ответ Иову». Официальная трактовка указанной проблемы для Юнга всегда оставалась предметом серьезных сомнений: всеблагость Бога и, соответственно, сущего, и вытекающие отсюда требования и посулы в отношении обретения гармонии личности и социума, ему, вероятно, виделись фрагментацией, примитивным расщеплением целого, что как раз в наибольшей степени зло и продуцирует (отсюда – сформулированное Юнгом понятие Тени). Гностики же явно противились такой фрагментации – в материальном мире это прежде всего выражалось в отказе от приспособления к общественным порядкам, основанным на навязывании всех и всяких видов прилежания и послушания. Исходя из того, что превознесение добродетели и отрицание естественности существования зла не приводит, по выражению Хеллера, к «духовному благосостоянию человеческой души»²³⁴, гностики стремились «к преобразованию ума»²³⁵ и, как следствие, настаивали на изменении отношения к миру. В этом смысле правомерно говорить о том, что именно у гностиков Юнг заимствует идею целостности, применяя ее как к пониманию принципов устройства психики, так и к таинству практического характера, вершащемуся в кабинете аналитического психолога, где непосредственно происходит соприкосновение с бессознательным, длительное взаимодействие с ним (трансформационный процесс или индивидуация), включающее в себя в том числе интеграцию темной стороны личности (Тени) и, в конечном счете, обретение

²³³ Хеллер утверждает: «Около десятка лет после Первой Мировой войны, до 1926 года, Юнг с большим усердием посвятил себя изучению доступной для него тогда гностической литературы. Несмотря на фрагментарный и искаженный характер литературного материала, Юнг стал не только прекрасно разбираться в гностицизме, но и до глубины души был вдохновлен его духом...» (Хеллер С. Юнг и гностицизм. М.: Клуб Касталия. 2018. С. 27).

²³⁴ Хеллер С. Юнг и гностицизм. М.: Клуб Касталия. 2018. С. 18.

²³⁵ Там же.

Самости. Это подтверждает Хеллер – он, в частности, пишет: «Он (Юнг – А.С..) распознал в гностицизме могущественное, совершенное, первоначальное и подлинное отображение человеческой психики, отображение, направленное к глубочайшей и важнейшей духовной цели, направленное на достижение целостности»²³⁶; также Хеллер высказывает мнение, что «в терминах юнгианской психологии можно сказать, что гностики в языке мифа и поэзии выразили свой опыт процесса индивидуации»²³⁷.

Значительным последствием влияния, оказанного на Юнга гностическим мировоззрением, стало установление особых его отношений с философией Шопенгауэра и Ницше (необходимо отметить – в обоих случаях это было связано не столько с иррационалистическими мотивами, сколько с отрицанием «благостности», а Ницше к тому же интересовал Юнга как пример творческого – то есть через свои тексты – взращения субличности), но главным – открытие для себя алхимии, что позволило ему установить самую непосредственную историческую преемственность между никак не укладывающимися в рационалистические научные представления собственными прозрениями и мистическим опытом предков. Это было крайне важно для Юнга – найти доказательства того, что уравнивавшие христианскую рационализацию, ее сращивание с земным, материальным альтернативы продолжали существовать и не были раздавлены многовековым культурным пластом материалистического отрицания любых явлений физически неосязаемого характера. Обнаружив в алхимических символах массу смысловых совпадений с собственными наблюдениями психических феноменов, Юнг обрел под ногами твердую почву. Он свидетельствует: «Встреча с алхимией ...была решающей, только благодаря ей я получил недостающие мне исторические основания»²³⁸. В другом месте, интерпретируя свое сновидение, предвосхитившее открытие им для себя алхимии, Юнг характеризует ее как обретение неосознанной части собственной личности.

²³⁶ Хеллер С. Юнг и гностицизм. М.: Клуб Касталия. 2018. С. 23.

²³⁷ Там же.

²³⁸ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест. 2003. С. 199.

Также он подчеркивает: «Когда я вчитался в средневековые тексты, все встало на свои места: мир образов и видений, опытные данные, собранные мной за прошедшее время, и выводы, к которым я пришел. Я стал понимать их в исторической связи. Мои типологические исследования, начало которым положили занятия мифологией, получили новый толчок. Архетипы и природа их переместились в центр моей работы. Теперь я обрел уверенность, что без истории нет психологии – и в первую очередь это относится к психологии бессознательного. Когда речь заходит о сознательных процессах, вполне возможно, что индивидуального опыта будет достаточно для их объяснения, но уже неврозы в своем анамнезе требуют более глубоких знаний; когда врач сталкивается с необходимостью принять нестандартное решение, одних его ассоциаций явно недостаточно»²³⁹.

В этом месте стоит повториться: весьма важным для понимания юнговского хода мыслей является тот факт, что для него как психоанализ Фрейда, так и аналитическая психология вытекают из психиатрии, то есть скорее являются, во-первых, прикладными, во-вторых, естественнонаучными дисциплинами. Юнг, впрочем, признает, что «она (аналитическая психология), как никакая другая наука, зависит от субъективных предпосылок исследователя» (с позиций настоящего времени отступлением от научности это уже и не выглядит), однако же он, вне сомнения, жаждет «исторических оснований»²⁴⁰ именно в практической, а не чисто умозрительной области – алхимия же, как он свидетельствует, дает ему именно это.

И здесь также весьма характерно следующее: сам Юнг считает алхимию «мостом, который, с одной стороны, был обращен в прошлое – к гностикам, с другой же – в будущее, к современной психологии бессознательного». «Основателем последней, - пишет при этом Юнг, - являлся Фрейд, который обратился к классическим мотивам гностиков: сексуальности, с одной стороны, и жесткой отцовской авторитарности – с другой. Гностические мотивы Яхве и Бога Творца Фрейд возродил в мифе об отцовском начале и связанном с ним сверх-эго

²³⁹ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест. 2003. С. 203.

²⁴⁰ Там же. С. 199.

(Сверх-я, Супер-эго – А.С.). *Во фрейдовском мифе* сверх-эго предстает как демон, породивший мир иллюзий, страстей и разочарований»²⁴¹. И хотя далее Юнг упрекает Фрейда в том, что «материалистическое начало в алхимии, проникновение ее в тайны материи... заслонило для Фрейда другой важный аспект гностицизма: первичный образ духа как некоего другого, высшего божества»²⁴², становится очевидным, что именно Фрейд всегда оставался для него в данном контексте той самой магической фигурой, через которую коллективное содержание обнаружило себя на современном Юнгу историческом этапе. Причем Юнг по-прежнему воспринимает Фрейда как фигуру именно отцовскую (в конце жизни - «Воспоминания, сновидения, размышления» создавались при содействии последователей Юнга в период с 1956-го по 1961-й гг.): далее он, характеризуя это как предрассудок, замечает также, что посланному людям в дар («в гностической традиции») «сосуду духовной трансформации» как Чаше, женственному принципу, «не нашлось места во фрейдовском патриархальном, мужском, мире»²⁴³. Он также, хоть и осознавая вполне разницу получаемых результатов²⁴⁴, по-прежнему полагает, что развивает идеи Фрейда в их естественном направлении или, точнее, достраивает их, ведь, собственно, важнейшим образом, извлеченным Юнгом из алхимической символики становится женское начало, то самое духовное и творческое начало, категорическое непризнание которого, по его мнению, серьезно сдерживало основателя психоанализа и не позволяло последнему, реализуя свой огромный потенциал, выйти за рамки недопущения нематериальной природы психических феноменов. По сути, открыв для себя тайный, то есть внешне сопутствующий материальному, а на самом деле превосходящий его по значению символический, духовный смысл алхимических изысканий и встроив концепцию

²⁴¹ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест. 2003. С. 200.

²⁴² Там же.

²⁴³ Там же.

²⁴⁴ Юнг даже специально подчеркивает, что «показать существенное отличие (своей концепции – А.С.) от концепций Фрейда и Адлера» было целью его работы по сбору и систематизации материала о психологических типах, причем как раз потому, что «кругозор человека, его мировоззрение и предрассудки определяются и ограничиваются психологическим типом» (явный намек на Фрейда – А.С.). Там же. С. 205.

Фрейда в эту цепочку, Юнг, очевидно, утвердился в своем праве, отталкиваясь от ключевой идеи основателя психоанализа, наполнять ее новым содержанием, отражающим его собственное мировосприятие, которое даже не позволяло, а требовало все основные понятия психоанализа: бессознательное, либидо, Эго, Супер-эго, Ид (Я, Сверх-я, Оно – А.С.) – трактовать расширительно, за рамками одной лишь физиологии, и, главное, в их динамической, взаимно преобразующей, целительной взаимосвязи.

3.2.3. Мифология в психоанализе и в аналитической психологии

Поскольку трансформация релятивистской по своей природе идеи Фрейда о сущности и формах бессознательного в последовательно релятивистское понимание природы психического Юнгом изначально и в весьма значительной степени опираются на принципиально разный взгляд на исторический религиозный опыт человечества, весьма яркое выражение это находит также и в трактовке дохристианских (или, шире, дореволюционных) форм мировоззрения.

Нет никакого секрета в том, что, несмотря на приверженность Зигмунда Фрейда научному методу, его классический психоанализ опирается на мифологическое наследие едва ли не в большей степени, чем на факты, которые в современный ему период можно было считать научно доказанными. Однако для Фрейда мифология – это прежде всего материал для интерпретаций в психоаналитическом ключе и вместе с тем в полном соответствии с основной канвой концепции. Отсюда и довольно пристрастный подбор материала: основателя психоанализа больше интересует то, что так или иначе может быть истолковано в русле «эдипова комплекса» и его ключевой роли в становлении и дальнейшем функционировании личности. Впоследствии к мифологии он также активно обращается, формулируя свои претензии к религии, полагая ее (мифологию) своего рода «праиллюзией», от религии фактически не отделяя и не усматривая в этом никакого противоречия. Миф нужен Фрейду, во-первых, в той части, в которой он может быть использован как подтверждающий создаваемую им

«интеллектуальную конструкцию, которая единообразно решает все проблемы... бытия»²⁴⁵ исторический материал, и, во-вторых, как иллюстрация фантастического характера донаучных представлений о картине мира.

Все это вполне соответствует избирательному подходу Фрейда и к иного рода анализируемым содержаниям, например, к сновидениям: в частности, толкованию, по его мысли, поддаются те сновидения, которые возникли в условиях «незначительного сопротивления»²⁴⁶ (прочие, получается, как неудобные, отбрасываются). Однако же интересно вот что: трактуя бессознательное как хранилище вытесненных из области сознаваемого содержаний, Фрейд наделяет его той же функцией, что и символику мифа, а именно функцией защитной, реализуемой через подмену реальности иллюзией. Тем самым, оставляя не вполне проясненной универсальность механизма возникновения мифа и параллелизм мифологических образов, поскольку раскрыть и то, и другое в рамках трактовки бессознательного только как феномена индивидуальной психики, содержания которого реактивно формируются в раннем возрасте на основе личного опыта, представляется затруднительным, Фрейд все же признает миф производным продуктом бессознательного.

И это на самом деле принципиально, поскольку снова приводит нас к тому, что Юнг преобразует именно фрейдовскую идею – там, где последнему не позволяют это сделать непреодолимая приверженность «рационалистическому материализму».

Подход Юнга к мифологическому наследию, причем как к дофилософскому, так и к сосуществующему (например, в античную эпоху) с философией, отличается стремление использовать весь массив материала и избегать избирательности, и это вполне естественно, поскольку и к самому исследованию, и к вытекающим выводам он фактически подходит с противоположной, в сравнении с Фрейдом,

²⁴⁵ Фрейд З. Тридцать пятая лекция. О мировоззрении. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1991. С. 399.

²⁴⁶ См. Фрейд З. Двадцать девятая лекция. Пересмотр теории сновидений. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука. 1991. С. 301-316.

стороны. В дальнейшем это находит отражение и в практической психотерапии. Стоит отметить, что не слишком пристальное внимание, которое Юнг характерным для себя образом уделяет систематизации своих идей, значительно осложняет задачу исследователей его трудов: исторические, в том числе отсылающие к мифологическим сюжетам, аллюзии часто заслоняют собой суть его изысканий. Кроме того, данные реминисценции весьма тяжело поддаются «локализации»: поскольку теория для Юнга является прежде всего обеспечением практики, мифологическая тематика почти не разрабатывается им в специально посвященных ей работах – при том, что, неоспоримый факт, основное детище Юнга, а именно теория коллективного бессознательного и архетипов, базируется прежде всего на сопоставлении манифестаций бессознательного, своих и клиентских, с мифологическими сюжетами.

Юнг пишет: «Уже в 1909 году мне стало ясно, что лечить скрытые психозы я не смогу, если не пойму их символики. Так я начал изучать мифологию»²⁴⁷. Характерно и более фундаментальное обоснование: «Человеческая душа безусловно более сложна и менее доступна для исследования, нежели человеческое тело. Она, скажем так, начинает существовать в тот момент, когда мы начинаем осознавать ее. Поэтому здесь сталкиваешься с проблемой не только индивидуального, но и общечеловеческого порядка, и психиатру приходится иметь дело со всем многообразием мира»²⁴⁸.

В совместной работе Юнга с венгерским филологом Карлом Кереньи высказывается, в частности, следующая мысль: «Если мы заинтересованы в реальном знании мифологии, мы не должны сразу же обращаться к теоретическим рассуждениям и оценкам... Для того, чтобы вода, пройдя сквозь нас, разбудила наш скрытый мифологический дар, ее нужно брать прямо из источника и пить свежей»²⁴⁹. Восприятие мифологии, по мысли авторов, следует уподобить

²⁴⁷ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест. 2003. С. 135.

²⁴⁸ Там же.

²⁴⁹ Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Пер. с англ.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. C.G. Jung and C. Kerenyi. Essays on a Science of Mythology, Bollingen Foundation. New York, 1949. С. 1.

восприятию произведения искусства: «позволить мифологемам говорить самим за себя и просто слушать»²⁵⁰.

Здесь, во-первых, мы видим принципиально иное, созерцательное в противовес характерному для рационалистического восприятия потребительскому, отношение не только к рассматриваемому предмету, но и к миру в целом; и весьма важно, что уже это указывает на глубоко трансформационный характер такого подхода. В практической плоскости – это движение в сторону преодоления медицинского крена и методологической зашоренности психоанализа в пользу «вслушивания» и «вглядывания», подразумевающего отсутствие заранее определенных целей, поиск индивидуального пути и, главное, иной способ коммуникации и взаимодействия с психическими содержаниями.

Во-вторых, мы также обнаруживаем здесь характерное для Юнга скептическое отношение к самой возможности понимать и объяснять что-либо отстраненно. Для него непреложным фактом является то, что «поэзия и музыка проясняют для нас мир гораздо лучше, чем любые научные объяснения»²⁵¹, равно как и то, что такое – мифологического характера – объяснение категорически неприемлемо для «рационалистических материалистов». И опять же – для него это вопрос, в первую очередь относимый к аналитическому процессу (психотерапии): если мифология убедительно объясняет мир дорелигиозному, тем более дофилософскому, человеку, то происходит такое в первую очередь потому, что он не воспринимает ее как объяснение, а непосредственно проживает в мифе, то есть миф является для него такой же, если не более непосредственной реальностью, что и видимое, осязаемое, обоняемое, измеримое. Реальность, таким образом, оказывается «осмысленной»²⁵² изначально, причем не открывающим законы природы и «повелевающим» ею человеком, а высшими, но в действительности

²⁵⁰Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Пер. с англ.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. C.G. Jung and C. Kerenyi. Essays on a Science of Mythology, Bollingen Foundation. New York, 1949. С. 14

²⁵¹ Там же. С. 16.

²⁵² В значении «придания смысла», а не «понимания».

существующими силами – они же, эти силы, повелевают и людьми, задача которых как раз «вслушиваться» и «вглядываться».

Самым, однако, важным выводом является то, что в-третьих: миф как описание реальности никому не принадлежит – его рассказчик не является его творцом. Налицо явление коллективной природы, которое при этом конструирует мир и, соответственно, программирует человека, обуславливает все или почти все его проявления. Стало быть, миф представляет собой первичный – или архетипический – структурный элемент человеческой психики, и это в полной мере подтверждается массой накопленных Юнгом эмпирических данных, когда соприкосновение с бессознательным пациентов прямо указывает на изобилие знакомых по мифологии символов в его содержаниях, как, например, сновидения в виде мандалоподобных фигур, которые видят люди, находящиеся на пути к слиянию противоположностей и обретению через это душевной целостности (к индивидуации). Помимо прочего, это свидетельствует также об укорененности в мифе – стало быть, потребность в задающем смысл самого бытия, поясняющем его начальные основания содержания является фундаментальным свойством психики²⁵³.

В указанной работе также утверждается: «Мифология дает почву, закладывает основание. Она дает ответ не на вопрос «почему», а на вопрос «откуда»... Так же обстоит дело и с мифологическими событиями. Они формируют почву, или основание мира, ибо все основывается на них. Они суть *ἀρχαί* (др.греч

²⁵³ Об актуальности мифа на современном историческом этапе М.Элиаде пишет: «...в то время как современный язык путает миф с «выдумкой», человек традиционных культур видит в нем единственно верное откровение действительности... Мы перестали настаивать на том факте, что миф повествует о невозможном и невероятном, мы стали довольствоваться утверждением, что он представляет собой образ мышления, отличный от нашего, и что в любом случае мы не должны априорно относиться к нему как к заблуждению. Мы пошли еще дальше, попытались интегрировать миф, рассматривая его как наиболее значительную форму коллективного мышления в общей истории мысли. И так как коллективное мышление ни в одном обществе никогда полностью не отрицается, независимо от уровня его развития, мы не могли не увидеть, что современный мир все еще сохраняет следы мистического поведения: например, принятие всем обществом некоторых символов интерпретируется как сохранение коллективного мышления. Несложно показать, что функция национального флага со всем тем, что он подразумевает, совсем не отличается от «принятия» любого из символов архаических культур» (Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: Рефл-бук, Ваклер, 1996. С. 23).

«изначальное» – А.С.), к которым восходит все индивидуальное и частное и из которых оно сотворено, в то время как они остаются неподвластными времени, неисчерпаемыми, непобедимыми в первоначальном состоянии, в прошлом, которое оказывается непреходящим, ибо его рождение бесконечно повторяется»²⁵⁴. Каждый человек, по мысли авторов, переживает мифологическое *ἀρχαί* как свое собственное «начало, когда он был единством, соединяющим в себе все противоречия своей природы и предстоящей жизни»²⁵⁵. При этом весьма характерен пример, который приводится в подтверждение данной идеи: «На этот исток – понимаемый как начало нового мирового единства – и указывает мифологема о *божественном младенце*. Мифологема же о *деве-богине* указывает на иное *ἀρχή*, которое также переживается как свой собственный исток, но в то же время и как *ἀρχή* бесчисленного множества существ до и после себя, как *ἀρχή*, в силу которого индивидуальность содержит в себе бесконечность уже *в зародыше*»²⁵⁶. По сути, здесь снова говорится о психологической природе божественного (отдельно данная тема рассматривается также в работе Юнга «Попытка психологического истолкования догмата о Троице», где в числе прочего содержатся указания на дохристианские параллели этого центрального символа христианской религии) и достаточно четко определяется само «место обитания» Бога: в человеческой психике. И «изначальные боги», и единый Бог, собственно, и являются, исходя из данной логики, коллективным содержанием, обретающим – в силу своей универсальности – автономную и при этом скрытую от сознания архетипическую природу. И здесь, повторимся, главным для Юнга становятся вытекающие отсюда выводы в отношении психотерапевтической практики, в соответствии с которыми аналитический процесс понимается как мифологическое «основывание» (себя): результатом такой практики «является то, что, открываясь тем образам, которые исходят от «почвы», мы обнаруживаем, что возвратились к

²⁵⁴ Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Пер. с англ. К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. C.G. Jung and C. Kerenyi. Essays on a Science of Mythology, Bollingen Foundation. New York, 1949. С. 18.

²⁵⁵ Там же. С. 20.

²⁵⁶ Там же.

месту, где два *árchai* - абсолютное и релятивное²⁵⁷ - совпадают». «Образно говоря, - уточняют авторы, - это своего рода погружение в себя, ведущее к живому зародышу нашей цельности»²⁵⁸.

Важнейшим аспектом мифологии для Юнга, безусловно, является богатый, потенциально почти бесконечный, символический смысл ее образов. В этом отношении устройство мифа также перекликается с устройством психики, для которой, особенно в бессознательной (но также и в сознательной) ее части, язык символов является доминирующим. Миф в известной степени подобен сну, а сновидения Юнг вслед за Фрейдом считает основным источником информации о бессознательном («сон есть специфическое выражение бессознательного»²⁵⁹). Отталкиваясь изначально от метода свободных ассоциаций, со временем Юнг пришел к выводу, что сны не обязательно связаны с фактами личного опыта (а именно в такой трактовке они рассматриваются как способ выявления вытесненных содержаний, причем преимущественно через аллегории сексуального характера), но несут собственные послания, выражаемые не рациональным – то есть речевым – образом, но символическим языком. Здесь, можно, вероятно, говорить о том, что к таким выводам его подтолкнуло именно пристальное «вглядывание» в миф.

Весьма показательным примером того, как мыслит Юнг, как он трансформирует символы в архетипы и как в его исполнении теория служит практике, а практика подкрепляет теорию, является, в частности, описываемый им следующий клиентский случай:

²⁵⁷ «Относительное» в данном случае употребляется в смысле: «индивидуальное»: «Воссоздать мир из той точки, вокруг которой и из которой организован сам «основыватель» и в которой он существует благодаря своему началу (в абсолютном смысле - как уникальная и специфическая организация, и в относительном - с точки зрения зависимости от бесконечного числа предков), - такова великая и важнейшая тема мифологии» (Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Пер. с англ.-К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. C.G. Jung and C. Kerenyi. Essays on a Science of Mythology, Bollingen Foundation. New York, 1949. С. 5.)

²⁵⁸ Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Пер. с англ. К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. C.G. Jung and C. Kerenyi. Essays on a Science of Mythology, Bollingen Foundation. New York, 1949. С. 20.

²⁵⁹ Юнг К.Г. Подход к бессознательному. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. С. 56.

«Моему пациенту приснилась пьяная, растрепанная вульгарная женщина. Ему казалось, что эта женщина — его жена, хотя на самом деле его жена была совсем иной. Внешне сон представляется абсолютной бессмыслицей, и пациент отвергает его, считая полной ерундой. Если бы я, как врач, позволил ему начать процесс ассоциаций, он неизбежно попытался бы уйти как можно дальше от неприятного намека своего сна...

Что же тогда пыталось передать его бессознательное с помощью своего, с очевидностью ложного, заявления? Ясно, что оно как-то выражало идею дегенерировавшей женщины, тесно связанной с жизнью пациента...

Еще в средние века, задолго до того, как физиологи выяснили, что в каждом человеке наличествуют мужские и женские гормональные элементы, говорилось, что «каждый мужчина несет в себе женщину». Этот женский элемент в каждом мужчине я назвал «Анима». Женский аспект представляет определенный подчиненный уровень связи с окружающим миром... который тщательно скрывается от других и от себя. ... хотя видимая личность человека может казаться совершенно нормальной, он может скрывать от других — и даже от самого себя — плачевное положение «женщины внутри».

Именно так и обстояло дело с моим конкретным пациентом: его женская сторона пребывала не в лучшей форме... (тогда как — А.С.) сон... пытался уравновесить перекошенную природу его сознательного разума, который поддерживал фикцию, что пациент — совершенный джентльмен»²⁶⁰.

Здесь основополагающе важно следующее: сон, в понимании Юнга, является причиной, а не следствием, как это может показаться даже из его собственного изложения. Речь идет как раз о последствиях сознательной рационализации и потери связи с коллективным содержанием, которое, действуя в данном случае компенсаторно, стремится, по мысли Юнга, восстановить изначально сообщаемый мифом (коллективным бессознательным), но утраченный баланс, вернуть психику конкретного индивида в состояние единства с тем, что М. Элиаде называет «живым

²⁶⁰ Юнг К.Г. Подход к бессознательному. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. С. 48

мифом» или «истинной основой культуры». Миф, согласно его первичной функции, пишет Элиаде, «задает форму бытия»²⁶¹, то есть, по Юнгу, миф является непосредственным концентрированным средоточием архетипических образов²⁶², находящихся, по всей видимости, выражение в языке по мере его становления в условиях еще не утраченной связи с самими архетипами коллективного бессознательного, тогда как утрата изначальной «религиозной и метафизической значимости мира» и его историческое «противопоставление логосу»²⁶³ как раз и является первым шагом к потере данной связи и рационалистическим попыткам преодоления нуминозного под предлогом его «иллюзорности».

3.2.4. Восточное направление

Существуют различные, преимущественно ничем не подкрепленные, свидетельства как о наличии, так и об отсутствии у Зигмунда Фрейда интереса к культурному и религиозному наследию Востока. Вероятно, если интерес и был, то лишь во вполне обыденных формах – по крайней мере, в трудах Фрейда он не нашел фундаментального отражения, исходя из чего можно предположить, что основатель психоанализа не усматривал принципиальных различий между авраамической и восточной традициями, полагая и ту, и другую равно «иллюзорными».

Естественным образом, мировоззрение Юнга обуславливает отличный от Фрейда взгляд на философско-религиозную традицию Востока. И хотя Г.Элленбергер полагает, что к изучению священных книг Востока, в частности и в

²⁶¹ См. Элиаде. Мифы, сновидения, мистерии. М.: Рефл-бук, Ваклер, 1996; а также: Элиаде М. Аспекты мифа. Пер. с фр. В.П. Большакова. 4-е изд. М.: Академический проект, 2010.

²⁶² Если архетип - это первичный элемент структуры психики, формируемый коллективным бессознательным (соответственно, его содержание не попадает в сознание), то архетипический образ – это символическая форма репрезентации архетипа в сознании.

²⁶³ См. Элиаде М. Аспекты мифа. Пер. с фр. В.П. Большакова. 4-е изд. М.: Академический проект, 2010. Элиаде относит появление первых признаков распада мифа к античности или, точнее, к периоду зарождения древнегреческой философии: он полагает, что первым, кто отверг «мифологичность» богов Гомера и Гесиода» был Ксенофан (См. Элиаде М. Аспекты мифа. Пер. с фр. В.П. Большакова. 4-е изд. М.: Академический проект, 2010).

первую очередь, «Тибетской книги мертвых» Юнга приводит характерный для него с ранних лет интерес к истории религий²⁶⁴, в своем обращении к духовному (мифологическому, религиозному) опыту Востока Юнг, находясь, очевидно, под влиянием Шопенгауэра, так же как и последний, с самого начала преследует непосредственные компаративистские цели: то есть как человек и как мыслитель, принадлежащий и сам себя относящий к христианской культуре, он исследует в лице Востока реальную альтернативу предлагаемому в авраамической традиции взгляду на мир и на место человека в нем. Это – важнейший штрих и одновременно ключ к пониманию юнговского мировоззрения, в котором, безусловно, немало фаталистического: с учетом того что индивидуальный трансформационный процесс (индивидуация), по Юнгу, во многом подразумевает достраивание сознательной части психики интегрируемыми элементами коллективного (архетипического) содержания, «восточное направление» его исследований предстает не столько как поиск альтернативы именно в части собственно содержаний, сколько как анализ возможностей и проблем, возникающих на том пути, который должен проложить к собственным архетипическим вариациям каждый, в том числе и в первую очередь христианин.

Собственно, как свидетельствует тот же Элленбергер, «Юнг восхищался психологическими познаниями неизвестных авторов «Тибетской Книги мертвых» и их пониманием феномена проекции. Он был поражен тем, что путешествие (души – А.С.) через Бардо Тодол²⁶⁵, по всей видимости, обладало сходством с процессом индивидуации – только рассмотренным в обратном порядке»²⁶⁶. Такого же рода параллели со своими идеями относительно описания архетипа Самости Юнг находит в древнекитайской книге «Тайна золотого цветка». Кроме того, его

²⁶⁴ Элленбергер Г. Карл Густав Юнг и аналитическая психология. Открытие бессознательного, Т.2. Перевод с английского К.М.Бутырина, В.В.Зеленского, З.А.Кривулиной, М.Г.Пазиной.СПб.: Янус, 2004. С. 185.

²⁶⁵ Элленбергер понимает Бардо Тодол как «обиталище мертвых», что, однако, не вполне соответствует значению в оригинале, где речь идет об условном пространстве или состоянии, в котором пребывает душа усопшего в ожидании следующего воплощения.

²⁶⁶ Элленбергер Г. Карл Густав Юнг и аналитическая психология. Открытие бессознательного, Т.2. Перевод с английского К.М.Бутырина, В.В.Зеленского, З.А.Кривулиной, М.Г.Пазиной.СПб.: Янус, 2004. С. 186.

внимание снова привлекают знаковые совпадения – в данном случае между старинными китайскими символами и символами алхимиков и гностиков. То есть, как можно заметить, он изначально концентрируется не столько на физиологических аспектах медитации, сколько на смысловом совпадении символики и структуры трансформационного процесса. В дальнейшем это также находит свое отражение в суждениях Юнга по поводу буддизма и йоги.

Констатируя наличие на Востоке принципиально иных мироощущения и миропонимания²⁶⁷, Юнг характеризует их совокупность как «укорененность в Основе». Это, в свою очередь, позволяет ему, сравнительно сопоставляя, говорить о пагубности концентрации на «внешнем», то есть на видимом, слышимом, осязаемом, измеримом. По его выражению, европеец из-за этого «удерживается в рабстве десятю тысячами вещей»: из-за невнимания к душе и фактически ее отрицания как источника осознанных идей (здесь под душой Юнг, видимо, подразумевает только бессознательную часть психики) он лишается связи с Основой. Если же овнешнению подвергается любая человеческая деятельность, будь то грех или добродетель, человеческое бытие превращается в имитацию. Важно, что при этом Юнг, опираясь на восточный опыт, настаивает на том, что захватившая Запад рационализация на самом деле не соответствует и истинному духу христианства. Так, он пишет: «Бессмертие души, утверждаемое догмой, возвышает ее над преходящим в смертном человеке и сообщает ей некое сверхъестественное качество. Таким образом, она бесконечно превосходит по значению бренного сознательного индивидуума... Душа соответствует Богу, как глаз солнцу. Поскольку наше сознание не способно постичь душу, смешно говорить о вещах, относящихся к ней, покровительственно или пренебрежительно... Было бы богохульством утверждать, что Бог может являть себя всюду, кроме только человеческой души»²⁶⁸.

²⁶⁷ Мироощущение и миропонимание – в данном случае эмоциональная и интеллектуальная составляющие, сочетание которых определяет характер мировоззрения.

²⁶⁸ Юнг К.Г. Введение в религиозные и психологические проблемы. Психология и алхимия. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. С. 126.

Западная рационализация, по мнению Юнга, порождает не только разрыв связи с божественным, но и овнешнение ответственности – потому в конечном счете светлый идеал христианства лишается силы: «Если высшая ценность (Христос) и высшее ее отрицание (грех) находятся вовне, то душа пуста: ее высшее и низшее отсутствуют. Восточная позиция (особенно индийская) совсем иная: все, и высшее, и низшее находится в (трансцендентном) субъекте. Соответственно этому, значение Атмана, Самости, превыше всего. Но для западного человека ценность Самости стремится к нулю. Таково всеобщее обесценение души на Западе»²⁶⁹.

Очевидно, однако, что Юнг страстно желает вернуть силу идеалу Иисуса Христа, образ которого он считает слишком сложным и оттого рационалистически редуцируемым. Сравнивая Христа и Будду, он высказывает мысль, что обе эти фигуры воплощают в себе Самость (то есть целостность души, состоящей из сознания и бессознательного), однако способ достижения целостности в христианстве и буддизме разный. Юнг полагает, что «оба они одержали победу над этим миром: Будда, так сказать, здравым смыслом, Христос – искупительной жертвой». Это обуславливает различия: «христианство учит страдать, буддизм – видеть и делать». Юнг считает, что «оба пути ведут к истине, но для индуса Будда – человек, пусть совершенный, но человек, тем более что он личность историческая, и людям легче понять его, тогда как Христос, по мнению Юнга, «и человек, и в то же время Бог, понять это гораздо сложнее»²⁷⁰.

Вывод Юнга следующий: «Со временем буддизм, как и христианство, претерпел многие изменения. Будда сделался, если можно так выразиться, воплощением саморазвития, образцом для подражания... Аналогично и в христианстве Христос... являет собой идеальную модель личности... Христианство пришло к «*imitatio Christi*»²⁷¹, когда человек не пытается искать свой, предназначенный ему духовный путь, но ищет подражания... Так и Восток пришел

²⁶⁹ Там же. С. 127.

²⁷⁰ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003. С. 274.

²⁷¹ Подражание Христу, имитация Христа (лат.).

в конце концов к своего рода *imitatio*... что уже само по себе есть искажение его (Будды – А.С.) учения, равно как «*imitatio Christi*» привело к неизбежному застою в развитии христианства»²⁷².

В любом случае цель Юнга – явно не замещение традиционного европейского символа, но поиск путей преодоления его и иных важнейших символов рационалистической отчужденности. Изучение Востока и «восточной души» (в противовес западной) вовсе не приводит Юнга к таким их оценкам, которые даже с натяжкой можно было бы назвать исключительно комплиментарными (см., в частности, цитату выше). Речь идет, во-первых, о сравнении самого отношения к природе души, по сути, к ее «реальности» (а не только к реальности сознания) на Востоке и Западе, а во-вторых, вновь об исторических аналогиях собственно психотерапевтической практики – и это то, что волнует Юнга более всего. В описании своего путешествия в Индию и на Шри-Ланку (Цейлон)²⁷³ он признается, что «Индия никогда не была моей целью, а лишь частью пути, хотя и безусловно важной... она должна всего-навсего приблизить меня к настоящей цели»²⁷⁴.

Настоящую цель Юнг описывает здесь метафорически. «Тебе же необходимо найти святую чашу, *salvator mundi*, - подсказывает Юнгу случившееся во время путешествия в Индию сновидение. - Неужели тебе не понятно, что еще немного, и будет взорвано все, что создавалось веками?»²⁷⁵ Предчувствуя приближение уже второй за четверть века европейской катастрофы и, вероятно, внутренне понимая, что избежать ее не удастся, Юнг, по его собственному признанию, пытается в числе прочего осмыслить на Востоке «психологическую природу зла», находя в здешнем мироощущении совершенно иное отношение к его природе: «У восточного человека вопрос морали стоит вовсе не на первом месте, для него добро и зло - неотъемлемые составляющие природы и являются всего лишь различными

²⁷² Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003. С. 275.

²⁷³ Предпринятого в 1938-м году; однако описание относится к гораздо более позднему периоду.

²⁷⁴ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003. С. 277.

²⁷⁵ Там же.

степенями и качествами одного и того же»²⁷⁶. «Я видел, что индийская духовность в равной мере принимает и зло, и добро, - пишет Юнг. - Христианин стремится к добру, но уступает злу, индус ощущает себя вне добра и зла, достигая этого состояния с помощью медитации или йоги...»²⁷⁷

Нельзя сказать, что восточный ответ злу Юнга вполне удовлетворяет. Свое мнение на этот счет он формулирует так: «При подобном раскладе и добро, и зло размываются, теряя конкретные очертания... Нет более ни зла, ни добра. В лучшем случае есть... нечто, кажущееся мне добром или злом. Отсюда приходится признавать и тот парадокс, что индийская духовность одинаково не нуждается ни в зле, ни в добре, что она обременена противоречиями и что нирвана – необходимое условие освобождения от последних и еще от десяти тысяч вещей...»²⁷⁸

В подобном же ключе Юнг высказывается и по поводу йоги, с одной стороны, отдавая дань ее «непревзойденной философии» и характерному для нее целостному восприятию единства души и тела²⁷⁹, с другой – весьма скептически оценивая возможности по реализации ее потенциала на западной почве. По его мнению, йога, наряду с массой других «экзотических религиозных систем, таких как религии бабизма, суфийских сект, «Миссии Рамакришны», буддизма и т.д., появились в Европе на фоне разрушения веры «в Церковь как в орудие божественного спасения» и, соответственно, с ростом неудовлетворенности индивида, на которого свалилась «невиданная ранее религиозная ответственность» и необходимость в отсутствие утраченного с верой в церковь ритуального таинства «обходиться без божественного отклика на свои поступки и мысли»²⁸⁰. Этим, считает Юнг,

²⁷⁶ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003. С. 270.

²⁷⁷ Там же.

²⁷⁸ Там же.

²⁷⁹ «Многие чисто физические процедуры йоги представляют собой также средство физиологической гигиены, намного превосходящие обычную гимнастику или дыхательные упражнения, так как йога представляет собой не просто механику, но имеет философское содержание. Тренируя различные части тела, йога соединяет их в единое целое, подключает их к сознанию и духу, как то с очевидностью следует из упражнений пранаямы, где прана – это и дыхание, и универсальная динамика космоса» (Юнг К.Г. Йога и Запад. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014. С. 127).

²⁸⁰ Юнг К.Г. Йога и Запад. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014. С.125.

объясняется спрос на системы, «которые предлагали хоть какой-то ответ», однако и они (эти системы) оказались под влиянием «исторически неизбежного раскола западного сознания» (на науку и философию – А.С.)²⁸¹, с одной стороны, превратившись «в объект научного исследования», с другой – будучи воспринятыми «как путь спасения»²⁸². Однако же практика йоги, утверждает Юнг, «немыслима без тех идей, на которых она базируется». Речь здесь как раз идет о единстве физического и духовного: «На Востоке, где лежат источники этих идей и этой практики, где непрерывная традиция на протяжении четырех тысячелетий создавала необходимые состояния духа, йога является превосходным методом слияния тела и сознания... Иное дело – Запад. Обладая дурной привычкой верить и развитым философским и научным критицизмом, он неизбежно оказывается перед дилеммой: либо попадает в ловушку веры и без малейшего проблеска мысли заглатывает такие понятия, как прана, атман, чакра, самадхи и т.п., либо его научный критицизм разом отбрасывает их как чистейшую мистику... Она (йога – А.С.) становится либо исключительно религиозным делом, либо чем-то вроде гимнастики...»²⁸³

То есть, как мы видим, восточное мироощущение Юнг находит более цельным и менее фрагментированным, чем западное – в части сохранения восприимчивости к скрытым, неосознаваемым духовным содержаниям. В восточном символизме он также обнаруживает множество подсказок в отношении языка бессознательного и форм трансляции архетипических содержаний: по его собственному признанию, именно изучение китайского и индийского наследия пробудило в нем интерес к гностицизму и алхимии.

Вместе с тем, Юнга, очевидно, никогда не устраивала конечная цель восточных практик в виде достижения гармонии в виде нирваны – такое состояние

²⁸¹ В.В.Соколов синтезирует знание и веру в понятие «верознание», подразумевая, что реальность в основном познается различными путями, в которых сложно переплетаются и взаимно обуславливают друг друга знание и откровение. (См. Соколов В.В. Историческое введение в философию: история философии по эпохам и проблем. М.: Академический проект, 2004).

²⁸² Юнг К.Г. Йога и Запад. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014. С. 126.

²⁸³ Там же. С. 127.

он ощущал как пустое и, в конечном счете, не менее разрушительное, чем рационалистическая близорукость европейца. Юнг полагал, что целью здесь становится «не моральное совершенство, а только состояние нирваны», тогда как европейцу нужно иное: «Желая отрешиться от собственной природы, медитацией, он (индус – А.С.) достигает состояния легкости и пустоты, освобождая себя таким образом. Я же, напротив, хочу остаться при своем - я не желаю отказываться ни от человеческого общения, ни от природы, ни от себя самого и собственных фантазий. Я убежден, что все это даровано мне как величайшее чудо. Природу, душу и жизнь я воспринимаю как некое развитие божества - к чему же большему стоит стремиться? Высший смысл бытия для меня заключается в том, что оно есть, а не в том, чтобы его не было»²⁸⁴.

В этом смысле традиционная созерцательность Востока дает Юнгу подтверждение его собственных ощущений о возможности и необходимости направить само познание не только вовне, но и внутрь человека и тем самым подсказывает ему его в будущем ключевую психотерапевтическую методику, уводящую глубинную психологию в сторону от «диагносцизма»: интеграцию Эго и бессознательного, а не полную аннигиляцию последнего, достижение интегрированной целостности, то есть Самости, посредством трансформационного процесса, или индивидуации, а не отрицание человеком собственной природы или, в крайнем случае, преодоление, по аналогии с болезнью, трансцендентного сознанию ее элемента. Однако наполнением этой Самости Юнг все же видит идеалы европейского культурного наследия²⁸⁵. Пусть западная традиция и предлагает цель без пути, но восточная для Юнга – это путь без цели, тогда как он, очевидно, видит своей задачей прокладывать ограниченный горизонт характерного для человека Запада рации-материалистического мировоззрения фрейдовский путь отнюдь не в никуда – но реанимируя истинно христианский дух

²⁸⁴ Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест. 2003. С. 271.

²⁸⁵ «Западная цивилизация едва достигла возраста одного тысячелетия, она должна прежде избавиться от своей варварской односторонности... Со временем Запад изобретет собственную йогу, она будет опираться на фундамент, заложенный христианством» (Юнг К.Г. Йога и Запад. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА. 2014. С. 131).

в целеполагании. Только такие цели отвечали его естеству: изучая Восток, Юнг никогда не забывал того, что в нем самом в первую очередь говорит европеец²⁸⁶.

3.2.5. Архаический человек в психоанализе и аналитической психологии

Тематике «инфантильной душевной личности» Фрейд посвятил широко известную работу «Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии», в предисловии к которой он, в частности, сообщает следующее:

«У всякого, принимавшего участие в развитии психоаналитического исследования, остался достопамятным момент, когда С. G. Jung на частном научном съезде сообщил через одного из своих учеников, что фантазии некоторых душевнобольных (*Dementia praecox*) удивительным образом совпадают с мифологическими космогониями древних народов, о которых необразованные больные не могли иметь никакого научного представления»²⁸⁷.

Фактически основатель психоанализа тем самым признает: к данному исследованию его подтолкнули наблюдения Юнга и замеченные последним параллели, но вывод из этого он делает следующий: «Душевно больной и невротик сближаются таким образом с первобытным человеком, с человеком отдаленного доисторического времени, и если психоанализ исходит из верных предположений, то должна открыться возможность свести то, что имеется у них общего, к типу инфантильной душевной жизни»²⁸⁸.

Иными словами, цель Фрейда такова: выявить происхождение тех или иных обрядовых практик, установить, по аналогии с ними, причины «невротических симптомов» и дополнить за счет этого методику психоаналитического лечения.

²⁸⁶ «К стыду своему, я должен признаться, что самые светлые мои прозрения (бывали среди них и совсем недурные) обязаны своим появлением тому обстоятельству, что я всегда поступал как раз противоположно предписаниям йоги» (Юнг К.Г. Йога и Запад. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА. 2014. С. 128).

²⁸⁷ Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. М., П., без года. С. 14.

²⁸⁸ Там же.

Суждения Фрейда, высказываемые в указанной работе, сколь проницательны, столь и избирательны. В целом, его наблюдения закономерно касаются обоснования первобытных обрядовых практик, запретов и культов теми или иными последствиями сексуального опыта, в том числе девиационного характера. Соответственно, выводы призваны подтвердить его ключевую идею: бессознательное базируется исключительно на индивидуальном опыте сексуального характера (в данном случае такой опыт рассматривается также как причина неких коллективных решений, однако их принятие все равно обуславливается обобщением индивидуального опыта примитивным социумом). При этом привлекают внимание характеристики Фрейда по отношению к изучаемым им австралийским туземцам: «дикие», «жалкие», «несчастные» – трудно, одним словом, избавиться от ощущения изначально предвзятого, высокомерного отношения к «дикарям» представителя развитой европейской цивилизации²⁸⁹.

Схожую позицию демонстрирует Фрейд и в другой своей широко известной работе «Человек Моисей и монотеистическая религия»²⁹⁰, тематика которой хоть прямо и не относится к «инфантильной душевной личности», но в значительной степени перекликается с ней. Здесь он, обращаясь уже к соответствующему названию библейскому сюжету, обосновывает свою, отличную от общепринятой, версию событий, связанных с происхождением и утверждением иудейского монотеизма (иудаизма), широкими параллелями между индивидуальным развитием и историческими процессами (ранний опыт – его вытеснение – латентный период – возвращение опыта в виде невроза, иллюзий и т.п.). То есть фактически основатель психоанализа вновь ищет скорее возможность подтвердить на историческом опыте верность своего «единообразного» теоретического

²⁸⁹ Справедливости ради стоит отметить, что, описывая свой опыт изучения первобытных народов, Юнг также нередко употребляет слово «дикарь».

²⁹⁰ См. Фрейд З. Человек Моисей и монотеистическая религия. Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. С. 136-256.

конструкта в отношении стадий развития личности и, соответственно, вытекающих из этого целей и задач психоаналитической практики.

Что касается Юнга, хронологически его обращения к тематике архаической психики не выглядят последовательно (тем не менее, как следует из приведенной выше цитаты, над этой темой Юнг размышлял с самого начала практики), однако в целом они вполне встраиваются в наработанный им в итоге весьма системный материал, охватывающий как ключевые исторические этапы развития «коллективных представлений», так и различия сложившихся и устойчиво существующих их форм. Важно, что данные изыскания, как и прочие, вытекают непосредственно из практической деятельности – как минимум, из той ее части, которая определенно диктует Юнгу необходимость взойти к самым истокам: к исходному, соответствующему максимально ранним шагам по дифференциации сознательной части, состоянию человеческой психики, ведь непосредственное столкновение с бессознательным неизбежно приводит к обнаружению многочисленных рудиментарных психических явлений (рудиментарных, понятное дело, если рассматривать их с позиции «нормальной науки»).

Основные исследования «примитивных сообществ» были предприняты Юнгом в середине 20-х гг. прошлого века, и они носили не только теоретический, но и практический характер: в частности, в 1924-25 гг. он специально с этой целью посещал поселения индейцев пуэбло в США (Нью-Мехико), а годом позже предпринял путешествие в Африку: там он провел несколько месяцев среди представителей первобытного племени, живущего на горе Элгон, расположенной рядом с озером Танганьика (современная Уганда). Стоит иметь в виду, что практические изыскания в данном случае опирались на теоретические ожидания, возникшие ранее, когда Юнгом были систематизированы первые наблюдения в части наличия универсальных или совпадающих символов и их корреляции с известными мифологическими сюжетами. Нежелание игнорировать такого рода наблюдения в угоду сексуальной теории Фрейда сделало в итоге невозможным для Юнга следование в каноническом русле классического психоанализа и, соответственно, стало базой для расширения и трансформации идей о

бессознательном в плоскость изучения коллективного содержания, а явные параллели с мифологией неизбежно подвигли его к углубленному историческому экскурсу в части обрядовых практик. Потому изучение данной тематики в характерной, то есть с весьма широким охватом, манере активно велось Юнгом как в более ранний, чем указанный, так и в более поздний период.

В каком контексте предпринимались эти изыскания, каковы были их результаты и что они дали глубинной психологии?

Юнг пишет: «Чем дальше в истории мы оглядываемся назад, тем более мы видим, как личность мало-помалу исчезает под покровом коллективности. А если мы наконец опустимся до первобытной психологии, то найдем, что там о понятии индивидуального и вовсе речи быть не может. Вместо индивидуального мы обнаруживаем лишь зависимость от коллектива... или «мистическое соучастие»²⁹¹.

Таким образом, двигаясь к самой фундаментальной причине появления и развития древнейших культов, Юнг обнаруживает ее в наличии коллективного содержания, коммуникация с которым в условиях еще не вполне отделенной области осознанного на индивидуальном (равно коллективном) уровне выстраивается через реализуемое в обрядах многообразие символических действий (как минимум, так это трактуется). И личность (в исторически зачаточном состоянии), и коллектив подобным способом обретают и – что наиболее важно для Юнга – поддерживают живую связь с трансцендентным. Материальный мир на этой стадии развития сознания не противопоставлен нематериальному, индивидуальный уровень – уровню коллективному, и именно древний культ зримо объединяет в единое целое как психическое и физическое, так и личное и общее. Древними людьми, по Юнгу, психические и материальные феномены переживаются как единая, неразделенная, всеобщая реальность – причиной этого

²⁹¹ Юнг К. Г. Проблема типов в истории средневековой и античной мысли. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект, 2019. С. 53. Ср.: «Это все равно, что сказать: в плоскости общественной жизни нет разрыва в последовательной смене архаического и современного миров. Единственное значительное различие заключалось в наличии у большинства индивидуумов, составляющих современное общество, персонального мышления, которое отсутствовало, или почти отсутствовало, среди членов традиционных обществ» (Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: Рефл-бук, Ваклер, 1996. С. 23).

и, вероятно, следствием одновременно является отсутствие на данном историческом этапе самого понятия «мышление»²⁹².

Из подобного допущения в свою очередь вытекает и следующий вывод: развитие осознанной индивидуальности как феномена становится, по Юнгу, основным содержанием и сущностью исторического процесса. По его мнению, «...коллективно установленный дух не способен мыслить и чувствовать, как только проецируя. То, что мы разумеем под понятием индивида, является сравнительно недавним завоеванием истории духа и культуры»²⁹³. Неизбежным образом расширению поля осознанного содержания психики сопутствует рационализация восприятия и ослабление связи с содержанием коллективным, что в дальнейшем находит свое отражение в видоизменении культов и обрядов и в конечном счете даже в отказе от них на волне рационалистического отрицания необъяснимых с точки зрения науки явлений. При этом коллективное содержание не исчезает, поскольку существует автономно, напротив, оно ищет иные формы и каналы влияния на каждую личность в отдельности и на социум в целом. Агрессивно изгоняемое как «пережиток» или «иллюзии» на задворки признаваемого и допустимого и оставленное таким образом «без присмотра», лишенное возможности созидать, бессознательное в итоге трансформируется в мощнейшую энергию и прорывается неодолимыми импульсами огромной разрушительной силы — в виде одержимости отнюдь не созидательными формами деятельности,

²⁹² Как полагают авторы работы «В преддверии философии. Духовные искания древнего человека» для современного человека окружающий мир объективирован, а все явления в нем осознаются как «Оно», тогда человек архаический наделял все явления окружающего мира личностными качествами, осознавая их как «Ты». По этой причине «мир для первобытного человека представляется не пустым или неодушевленным, но изобилующим жизнью», которая «проявляется в личностях — в человеке, звере и растении, в каждом явлении, с которым человек сталкивается, — в ударе грома, во внезапной тени, в жуткой и незнакомой лесной поляне, в камне, неожиданно ударившем его, когда он споткнулся на охоте». Такое наделение явлений личностными качествами, полагают авторы, «вовлекает все существо человека в двусторонние взаимоотношения», вследствие чего «мысли (древнего человека – А.С.) в не меньшей степени, нежели поступки и чувства, подчинены этому переживанию» (См. Франкфорт Г. Франкфорт Г.А. Уилсон Дж. Якобсон Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. Перевод с англ. Т. Н. Толстой. М.: Наука, 1984).

²⁹³ Юнг К. Г. Проблема типов в истории средневековой и античной мысли. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект, 2019. С. 54.

массового безумия и глобальных военных конфликтов, словом, всего того, что, казалось бы, полностью противоположно сущности человека как особого вида.

Не следует, однако, понимать это так, что человеческая цивилизация оценивается Юнгом со знаком минус – речь, конечно, не идет о выводах подобного рода. Изучение «детства человечества», очевидным образом, перекликается со стандартной практикой психотерапии взрослого пациента, корнями уходящей в психоанализ, когда первые усилия в рамках долговременного анализа направляются на выявление раннего опыта. То есть Юнг здесь на самом деле действует во вполне фрейдовском ключе, экстраполируя предложенную основателем психоанализа методику на коллективный уровень, но далее расширяя ее рамки за пределы искусственной физикализованно-сексуализированной привязки к узкому перечню рассматриваемых феноменов. Ранний опыт человечества, как и ранний опыт субъекта, исследуется как материал, анализ и интерпретация которого позволяют выявить генеалогию и понять проблематику настоящего момента на основе соприкосновения с тем состоянием психики, при котором, по выражению Юнга, «миф ни в коем случае не является пережитком, но выступает как объект целостного удовлетворения»²⁹⁴. Миф, «пойманный» на этапе зарождения, то есть фактически в тот момент, когда он еще представляет собой «отражение абсолютно недифференцированного человеческого сознания, соответствующего душе, которая едва поднялась над уровнем животного»²⁹⁵, помогает Юнгу установить вполне каузальную связь с первопричиной целого ряда психических явлений, наблюдаемых им в процессе терапии у своих современников, или, иными словами, найдя исходные точки в «первобытном или варварском сознании»²⁹⁶, в дальнейшем успешно проследить сохранение универсальных образов, имеющее место «несмотря на разложение его (сознания – А.С.)

²⁹⁴ Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Пер. с англ. К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. Jung C.G. and Kerenyi C. Essays on a Science of Mythology, Bollingen Foundation. New York, 1949. С. 344.

²⁹⁵ Там же. С. 343.

²⁹⁶ Выражение Юнга (Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Пер. с англ. К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. Jung C.G. and Kerenyi C. Essays on a Science of Mythology, Bollingen Foundation. New York, 1949. С. 243).

архаических качеств под влиянием дифференцированных, высоко развитых продуктов умственной деятельности»²⁹⁷. Так, к примеру, мифологический образ трикстера, обнаруженный Юнгом у индейских племен²⁹⁸, для них, очевидно, еще вполне «живой», обладающий абсолютной объяснительной силой применительно к окружающей действительности, прослеживается им в дальнейшем в сохраняющихся через века, успешно противостоящих как клерикальному, так и антиклерикальному просвещению действиях самого различного рода (преимущественно карнавального характера – Юнг представляет довольно обширный их перечень). Задаваясь вопросом, почему влияние мифа, вопреки всем этим, зачастую весьма организованным, усилиям, продолжает ощущаться «на высших ступенях цивилизации», Юнг приходит к выводу о том, что, во-первых, самым своим появлением миф обязан существованию соответствующего первичного элемента психики (в случае с трикстером – это своего рода «успешный протест», бунт индивидуальности), а во-вторых, что рационализация мифа не уничтожает этот первоэлемент, но маргинализирует его, превращая в теневой. Соответственно этому, формулируются и задачи, причем как в сугубо практическом, так и в широком социальном контексте: признание самой природы человеческого и поиск путей ее наиболее прагматичной реализации, а не чреватое неконтролируемыми последствиями отрицание имманентно присущего человеку, равно как и иных наблюдаемых явлений в угоду этическим догматам или рационалистическим конструктам.

Исходя из этого, есть основания утверждать, что юнговское восхождение к раннему опыту человечества, по сути своей, является не мистификацией наблюдаемых им на практике явлений нематериального характера, а наоборот – их демистификацией, причем именно в русле предложенной Фрейдом применительно

²⁹⁷ Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Пер. с англ.-К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996. 384 с. Jung C.G. and Kerenyi C. Essays on a Science of Mythology, Bollingen Foundation. New York, 1949. С. 344.

²⁹⁸ См.также: Радин П. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К.Кереньи и К.Г.Юнга. Пер. с англ. В.В.Кирющенко. М.: Издательская группа «Альма Матер»; «Гаудеамус», 2023.

к индивидуальной психотерапии методики. Закономерен и результат: необъяснимые и потому отмечаемые под различными предлогами классическим психоанализом явления и соответствующий им материал (например, не поддающиеся интерпретации, исходя исключительно из раннего индивидуального опыта, сновидения) получают шанс занять свое место в общей картине мира на основе уже не догадок, а предельно жесткой привязки к наблюдаемым фактам.

3.2.6. Выводы

Ключевое противоречие классического психоанализа, а именно обусловленную мировоззрением Фрейда материализацию нематериального, отрицание духовного и, соответственно, нацеленность на взаимодействие с ним в рационалистическом или даже медицинском ключе, Юнг разрешает посредством рассмотрения вопроса о природе духовного и способах взаимодействия с ним в контексте поиска исторических оснований собственной картины мира, в рамках которой:

- 1) рацио-материалистический научный детерминизм не является единственно возможным способом познания окружающего мира;
- 2) трансцендирование является не защитной (от «реальности») функцией психики, а иным способом познания окружающего мира;
- 3) размежевание в западном мышлении «знания» и «веры», которые противопоставляются друг другу, препятствует целостному мировосприятию и, как следствие, гармонизации душевного состояния европейца.

Что особо важно: Юнг и здесь не оппонирует Фрейду, а развивает его идеи, исходя из несводимости наблюдаемых явлений духовной жизни исключительно к физикализированному или, еще точнее, сексуализированному подтексту. Если

брать шире, он вовсе не отбрасывает «рационалистический материализм» классического психоанализа, более того – изначально он отталкивается именно от него. Однако, ощущая его рамки как узкие, стесняющие познание природы человеческой души и духа в целом, Юнг идет по пути релятивизации, не отвергая и иных способов постижения природы духовных явлений – и в первую очередь, тех из них, что опираются на, возможно, не менее обширный, но менее осязаемый для европейца, чем признаваемый научным, опыт человечества.

Нет ни малейших сомнений, что такой подход Юнга вытекает из имманентно присущего ему мировоззрения ровно в той же степени, в какой Фрейд его мировоззрение мешает двинуться по этому пути. И хотя данный вопрос: различий в мировосприятии, обусловленных разницей психологических типов и сочетаний функций восприятия и обуславливающих в том числе и рамки мировоззренческих допущений, вынужденно остается за рамками данной работы, констатировать эвристическую ценность встречи двух столь различных индивидуальностей, как Фрейд и Юнг, на заре развития глубинной психологии представляется совершенно необходимым, поскольку только в таком сочетании глубинная психология и могла, вероятно, занять в познавательном процессе свое особое место: не порывая с практикой, превратиться в философию, не отвергая философию, остаться также пусть и особой, но наукой. Как чувствующий и мыслящий интроверт Зигмунд Фрейд констатирует наличие проблемы в рационалистическом взгляде на психику как исключительно на феномен мышления и формулирует на основе этого новое понятие: бессознательное, тогда как Карл Густав Юнг, как интроверт интуитивный и ощущающий, оказывается способным, подхватив революционную идею Фрейда, преодолеть узкие рамки «позитивного знания» и, опираясь в том числе на исторический фундамент, наполнить ее тем самым содержанием, которое Фрейд категорически не готов был принять и от которого всю свою жизнь весьма яростно защищался.

§3. Феноменологическая трансформация

Как ранее было установлено, общим местом является убеждение, что, смыкаясь на поле практических наблюдений и делая из них на раннем этапе в значительной степени схожие выводы, в дальнейшем Фрейд и Юнг становятся на позиции, внешне не совместимые. Аргументы в обоснование, как правило, откровенно хромают, что, в общем, неудивительно: вслед за самими фигурантами их последователи сосредотачиваются на расхождениях частного, а не фундаментального характера, как то природа либидо, значение сексуального фактора, правомерность интерпретаций на базе эдипова комплекса и т.п. (доходит даже до анекдотических споров о параметрах сеттинга). Тогда как причина возникшей в глубинной психологии «партийности» носит несколько иной характер: она скорее в том, что свои теоретические конструкции Фрейд и Юнг выстраивают на разной философской основе, и, соответственно, внешне все выглядит так, будто «рационалистический материализм» Фрейда, нацеленный к тому же на «позитивную» и достижимую истину, противостоит не приемлющему «жестких каркасов» (как минимум избегающему чрезмерно однозначных суждений) «мистическому» релятивизму Юнга.

В реальности, однако, фундаментальная нетождественность взглядов не подразумевает в обязательном порядке наличие непримиримого антагонизма. И здесь мы имеем как раз такой случай, поскольку заданный Юнгом вектор развития глубинной психологии никогда не был сугубо оппозиционным по отношению к классическому психоанализу Фрейда. В системе взглядов Юнга фрейдизм вовсе не отбрасывается – наоборот, он присутствует и находится, что называется, на почетном месте. Да и сам фрейдизм после Фрейда, особенно в исполнении кляйнианской школы, изменения претерпел весьма значительные. То есть классический психоанализ и аналитическая психология – это не противоположные полюса, которые уравнивают друг друга, а исходная и конечная (или, вернее, промежуточная, поскольку познание движется дальше) точки трансформационного процесса, течения химической или – используя юнговский символизм –

алхимической реакции извлечения из «неблагородного» вещества философского камня (*opus magnum*), в конечном счете дающей ключ к получению рукотворного золота²⁹⁹.

Алхимический процесс, напомним, в классическом виде делится, согласно основной версии, на три стадии³⁰⁰: разложения (*нигредо*), возрождения (*альбедо*) и окончательного совершенства (*рубедо*), понимаемые фактически как три этапа трансформации вещества, а символически – параллельного процесса, происходящего с душой алхимика. По мысли Юнга, на символическом уровне аналитический процесс в целом соответствует алхимическому, в том числе стадийно³⁰¹. И здесь трудно не заметить удивительное совпадение: трансформационный процесс, в ходе которого из концепции бессознательного Фрейда рождается концепция бессознательного Юнга, а в более широком смысле классический психоанализ превращается в аналитическую психологию, также проходит три стадии. Насколько эти стадии соответствовали юнговскому пониманию алхимической символики, свидетельств он не оставил, однако же их едва ли не буквальное соответствие трем уровням редукционистского метода исследования психики, предложенного современником Фрейда и Юнга Эдмундом Гуссерлем, значительную долю символизма в себе определенно содержит³⁰².

²⁹⁹ Поистине удивительно, что Юнг, уподобляя аналитический процесс в психотерапии и его искомый результат, индивидуацию, процессу алхимическому и его результату, получению философского камня, ни разу не применил данную параллель в отношении преобразования им самим идей Зигмунда Фрейда.

³⁰⁰ Считается, что ранними алхимиками выделялся еще один этап: *цитринитас*, который был, соответственно, третьим, тогда как *рубедо* – четвертым, однако описаний данного этапа не сохранилось.

³⁰¹ Здесь также наблюдается колебание между числами 3 и 4 (которые, кстати, по Юнгу имеют особый символический смысл: четверица означает целостность и имеет скорее женскую коннотацию, а троица – единство с уклоном в мужественность). Так, например, Мюррей Стайн пишет о четырех этапах аналитического процесса: исповедь, разъяснение, обучение и собственно трансформация, однако второй и третий этап разделить довольно сложно. Разъяснение – это своего рода дань фрейдовскому инцестуозному переносу, который пациент должен пройти во взаимоотношениях с аналитиком, а обучение – адлеровской социальной адаптации при помощи наставника; и в том, и в другом случае аналитик играет схожую, в целом, роль в процессе.

³⁰² Здесь необходимо вспомнить также о том значении, которое Юнг придавал ключевому христианскому символу Троицы. Хоть Юнг и склонялся к мысли о том, что Троица является «усеченной четверицей», данному символу он посвятил отдельную работу («Попытка психологического истолкования догмата о Троице»), в которой провел обширный экскурс в

3.3.1. Редукция в феноменологии

Редукция как познавательный метод в принципе не является эксклюзивной идеей Гуссерля. В известной степени перекликаясь с индукцией, редукция подразумевает между тем не просто обобщение многообразия на основе выведения единых функциональных закономерностей, но предварительное исключение «отвлекающих», потенциально «иллюзиогенных» опытных данных – с тем, чтобы создать для выводов максимально фундаментальную основу. Стоит заметить, что редукционизм многократно приводил философию к существенным и отнюдь не безобидным перекосам. Так, типичной безоглядной редукцией можно назвать решение «основного вопроса философии» сторонниками материалистического мировоззрения: отказываясь квалифицировать бытие духа как истинное, они, по сути, тем самым девальвируют и самоё себя – и как часть явления под названием «человек», и как познающий инструмент человечества.

Как раз по этой причине – то есть на фоне угрозы рационалистической примитивизации познавательного процесса в результате взрывного развития науки и позитивистского переворота в философии – Гуссерлем и был осмыслен вопрос о необходимости создания феноменологического метода. Закономерно опасаясь, что в результате массы научных открытий истиной будет признаваться бессистемное, никак не связанное воедино множество экспериментально подтвержденных данных (в условиях набравшей в то время апологетики в отношении научных достижений и безоглядного поклонения им мыслитель предрекал – как оказалось, не без оснований – грядущее торжество антинауки во имя науки, чему подтверждение находил, например, в том, что фундаментом логики позитивисты предложили считать психологию; отметим, что из-за этого, то есть из-за критики «психологизма», а также из-за его настойчивых усилий по отмежеванию от

историю религий и продемонстрировал многочисленные наличия божественной триады в дохристианском наследии, в частности, в мифологии Древнего Египта, Вавилона, Древней Греции.

психологии с целью преодоления узкого понимания феноменологии как описывающей «психические переживания» дисциплины Гуссерля впоследствии не совсем обоснованно зачислили в «антипсихологисты»), Гуссерль совершил грандиозную попытку сформулировать такие основания науки, которые в дальнейшем просто не позволили ли бы ей утонуть в безбрежном море «успешных» экспериментов. Предвосхищая таким образом – пусть и оппозиционно – релятивизацию истины и вытекающую из этого трансформацию научной рациональности, Гуссерль выдвинул идею о том, как можно избежать этого: путем очищения сознания от наслоений физикализированных предпосылок и возвращения к изучению причин, а не следствий, то есть принципов функционирования сознания и его, сознания, «феноменов» – или идей о физической форме бытия.

Собственно данный метод (призванный привести к выяснению того, что собою представляет очищенное от предпосылок сознание) Гуссерль и назвал редукцией – впрочем, в практическую сторону метода он привнес столь новаторское наполнение, что это позволило говорить о появлении при его применении новой установки сознания: феноменологической – в противовес естественной (или «наивной»), под которой Гуссерль в целом понимал сознание обыденное – то есть априори воспринимающее как реальный и истинный физический мир вокруг нас³⁰³. Поскольку «мир – это полная совокупность

³⁰³ Опять же сама по себе идея наличия принципиально различных установок сознания не является оригинальной идеей Гуссерля: так, например, еще Платон возвел философов в ранг идеальных правителей на том основании, что философское мышление отличается от обыденного, а Джордано Бруно именно обыденному сознанию отказал в способности познать категорию бесконечного. Весьма развернутое развитие данная тема получила в классическом идеализме: так, Гегель процесс восхождения от наивного сознания к разуму описывал в виде трех ступеней: сознания чувственного, воспринимающего и рассудочного (представляющего при этом из себя в целом первую ступень развития феноменологического духа) (Гегель Г. *Философская пропедевтика. Работы разных лет.* 2 т. Т. 2. Перевод с нем. Б.А. Драгуна. М.: Мысль, 1971. С. 81), тогда как Шеллинг, противопоставляя натурофилософию философии трансцендентальной, говорил об «абсолютном скептицизме» как о способе обособления от влияния объективного на субъективное – в то время как данный способ необходим для того, чтобы избавиться от «основного предубеждения... будто вне нас существуют какие-то вещи» (что, по мнению философа, «не опирается ни на какие основания») (Шеллинг Ф. *Система трансцендентального идеализма.* Перевод с нем. И.Я. Колубовского. ОГИЗ – СоцЭкГиз. Ленинградское отделение, 1936. С. 16).

предметов возможного опыта и опытного знания», все науки о мире он полагал производными от естественной установки³⁰⁴; в то время как «...мы, - пишет Гуссерль, - начнем складывать метод «феноменологической редукции», в соответствии с которым сможем снять ограничения познания, неотделимые от любого естественного способа исследования, и отвлекаться от присущей ему односторонней направленности взгляда – пока наконец не обретем свободный горизонт «трансцендентально» очищенных феноменов, а тем самым и поле феноменологии в нашем специфическом смысле»³⁰⁵.

Феноменологическая установка подразумевает, по Гуссерлю, целенаправленное освобождение от характерных для естественной установки предпосылок, базирующихся на опыте, фактически от кантовского «апостериорного знания» - истинность этих конструктов как раз и подлежит редуцированию, которое осуществляется посредством проведения трех редуccionных стадий: феноменологической (или феноменолого-психологической), эйдетической и трансцендентальной. На первой из них происходит освобождение от связи феномена сознания с действительной вещью, на второй – обобщение различных феноменов сознания до их общей сущности, на третьей – рассмотрение феномена чистого сознания в его универсальности.

3.3.2. «Рождение» бессознательного в естественной установке

Весьма распространенной точкой зрения является противопоставление феноменологии и психоанализа, которое осуществляется в основном по принципу приоритета внимания: поскольку феноменология исследует сознание, она исходит из его доминирующей роли, тогда как психоанализ приоритет отдает бессознательному, а значит, сознание он полагает функцией от него.

Так, в частности, Поль Рикер заявляет на эту тему буквально следующее: «Психоанализ отвергает как раз то, в чем Декарт, как он полагал, обрел твердую

³⁰⁴ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. М.: Академический проект, 2019. С. 29.

³⁰⁵ Там же. С.20.

почву достоверности...». По его мнению, объяснение в теории Фрейда «начинается с вынесения за скобки всего того, что имеет отношение к сознанию». Вывод: «...это некая анти-феноменология, требующая не сведения к сознанию, а избавления от сознания»³⁰⁶.

Можно предположить: услышь подобное сам Фрейд, он был бы глубоко уязвлен, ведь на самом деле, формулируя свое понимание того, что представляет собой скрытая часть психики, или бессознательное, основатель психоанализа, совершенно напротив, рассматривает его скорее его как функцию от сознания. Вспомним: согласно его мысли, существует основная часть психики, сознание, откуда в неосознаваемую область «вытесняются» содержания, формирующиеся на основе фактов индивидуального опыта. Причина вытеснения: эти факты, будучи осознанными, травмировали субъекта, поэтому соответствующее содержание было перемещено в своего рода неактивную область. Это – прежде всего защитная функция психики: содержания, оставаясь в бессознательном, позволяют редуцировать прямое воздействие травм на психическое функционирование; однако это же самое приводит, согласно мысли Фрейда, к множеству побочных реакций, проявляющихся в иных симптомах: невроз, истерия – наиболее распространенные в тот период названия «нарушений». Исходя из этого, «лечение» мыслится в форме поиска и анализа травматического опыта, приведшего к вытеснению, или извлечения вытесненных содержаний из бессознательного и их возвращения обратно в сознание («осознание»)³⁰⁷.

Как уже неоднократно говорилось в данной работе, такая трактовка принципов функционирования бессознательного, его роли и места в психике и психических процессах является, очевидным образом, сугубо медицинской – то есть бессознательное уподобляется болезни, которую необходимо преодолеть,

³⁰⁶ Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический проект, 2008. С. 333.

³⁰⁷ Стоит, правда, заметить, что все это не вполне сочетается с тем фактом, что формирование вытесненных содержаний происходит, по Фрейду, преимущественно в раннем возрасте, то есть тогда, когда индивидуальное сознание только формируется; вопрос о том, попадают ли вытесненные содержания в этом возрасте в бессознательное, минуя сознание или все же проходя через него, не получает в его исполнении четкого ответа.

однако же как сама идея наличия скрытой части психики, так и из нее вытекающее изменение практики в сторону расширения немедикаментозной терапии, пусть они и оказались в значительной степени вытеснены из поля зрения широкой публики более «скандальной», сексуальной, составляющей фрейдовской теории, перевернули представления о человеческой природе не только в психологии, но также в философии и в культуре. Сам же Фрейд на фоне собственных открытий впоследствии так и не отошел от чисто биологического, физикалистского понимания бессознательного и путей взаимодействия с ним. Признавая, что современная ему наука неспособна дать ответ на вопрос о природе бессознательного, он все равно продолжал считать его «функцией мозга», отводя, например, решение вопросов об «отношении (участков мозга – А.С.) к определенным частям тела и видам психической деятельности», о «детальной локализации душевных процессов», о том, «как представления накапливаются в нервных клетках, а возбуждения идут по нервным волокнам», об «анатомическом положении... сознательной душевной деятельности в мозговой коре, а бессознательных душевных процессов в субкортикальных частях мозга»³⁰⁸, будущим поколениям исследователей физиологии, к каковым, по всем признакам, основатель психоанализа всегда продолжал относить и самого себя.

Стало быть, рассматривая эту ситуацию под углом зрения гуссерлевской феноменологии, можно заключить следующее: идеи Фрейда и, соответственно, классический психоанализ всегда оставались в рамках естественной установки, то есть восприятия собственно психических содержаний *только* как отражения явлений физически существующего мира и, соответственно, субъектного пребывания именно в этом мире. Более того, правомерно будет и следующее утверждение: концепция бессознательного в классическом психоанализе и есть собственно та естественная установка³⁰⁹, отталкиваясь от которой, стремясь

³⁰⁸ Фрейд З. Бессознательное. Бессознательное. Демоны у нас внутри. М.: Родина.2022, С. 160.

³⁰⁹ Другая (ранняя) формулировка Гуссерля: «естественный образ мыслей» (нем. natürliche Denkhaltung или natürliche Geistenhaltung). (См. Husserl, E. Logische Untersuchungen. Akademie Verlag, 2008).

освободиться от нее, Юнг, создавая впоследствии свою «аналитическую психологию», умышленно или нет, проводит три стадии ее феноменологической редукции³¹⁰.

3.3.3. Бессознательное в феноменологии

Относительно того, признает или нет феноменология ключевой постулат психоанализа: наличие скрытой части психической системы, или бессознательное (вернее даже: рассматриваются ли в феноменологии какие-либо явления, схожие по характеристикам с бессознательным), активная дискуссия идет уже немало лет.

К примеру, Дэн Захави полагает, что исследование бессознательного в рамках феноменологии не только возможно, но и фактически неизбежно. В частности, говоря о различиях между поверхностной и глубинной феноменологией, он отмечает, что «в тот момент, когда феноменология выходит за рамки исследования объектной манифестации и интенциональности действия, она входит в область, которую традиционно называли бессознательным»³¹¹.

В связи с этим Талия Вельш высказывает мнение, что феноменология, хоть она и не занимается «подробностями детской сексуальности», «философски обосновывает психоанализ», поскольку «Гуссерль включает комплексное представление о бессознательном в свой анализ пассивного синтеза». Также, согласно ее утверждению, «бессознательное не родилось вместе с Зигмундом

³¹⁰ Ср.: «Непоколебимым результатом исследования явился тот факт, что душевная деятельность связана исключительно с функцией мозга» (Фрейд З. Восемнадцатая лекция. Введение в психоанализ. Лекции. Перевод с немецкого Г.И.Барышниковой. М.: Наука, 1991. С.178). «Хотя своими собственным сознанием нам не дано уловить форму существования психики (ибо у нас нет для этого архимедовой точки опоры вовне), психика существует; более того, она-то и есть само существование» (Юнг К. Г. Психология и религия. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014. С. 67).

³¹¹ Zahavi, D. Self-Awareness and Alterity: a Phenomenological Investigation. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1999. С. 207.

Фрейдом» (и с Гуссерлем – А.С.): впервые данное понятие упоминается еще в трудах Brentano³¹².

Американский феноменолог Герберт Шпигельберт также считает, что «концепция феноменологии как науки о чистом сознании ни в коем случае не предполагала опровержения существования бессознательного или отсутствия интереса к нему». В то же время, по его мнению, незначительный интерес феноменологии к данной тематике объяснялся тем, что «область сознания предлагала больше вопросов и возможностей, чем еще очень спорная область научного исследования бессознательного»³¹³.

Здесь стоит обратить внимание на следующее: во всех вышеперечисленных случаях исследователи апеллируют к метапсихологии Фрейда, причем в ее рамках скорее не к ядру теории о бессознательном, а к созданному основателем психоанализа «защитному поясу». Вельш, например, прямо говорит: то, что в феноменологии понимается как «бессознательное», в психоанализе – как «предсознательное»³¹⁴. По сути, и здесь имеет место путаница, связанная как раз с фрейдовским парадоксом: физикализацией им самим сформулированной духовной категории. Бессознательное в феноменологии куда ближе к юнговскому пониманию данного феномена именно как духовного (причем отчасти автономного) – то есть как раз к такому его осмыслению, от которого поздний Фрейд и пытался закрыться «защитным поясом» «метапсихологических допущений».

³¹² Welsh, T. The Retentional and the Repressed: Does Freud's Concept of the Unconscious Threaten Husserlian Phenomenology? Human Studies, 2002. Vol. 25. No. 2. P. 165-183. См. также: Козырева А. Эдмунд Гуссерль: психология как поле решений. Вестник СПбГУ, 2010, В. 2. С. 8-12. Игнатов А. Ф.Брентано и Э.Гуссерль: феномен интенциональности. Вестник СПбГУ, 2008, В. 3. С. 120-124.

³¹³ Шпигельберт Г. Феноменология в психоанализе. М.: Логос, 2006. С. 175-176.

³¹⁴ Welsh, T. The Retentional and the Repressed: Does Freud's Concept of the Unconscious Threaten Husserlian Phenomenology? Human Studies. 2002. Vol. 25. No. 2. P. 165-183.

3.3.4. Юнг о феноменологии в глубинной психологии

Говоря о взаимоотношениях психоанализа³¹⁵ и феноменологии, Шпигельберт среди прочего пишет: «Нет никаких данных о каком-либо интересе к феноменологии как философскому движению... со стороны К.Г. Юнга»³¹⁶. Мало того, Шпигельберт утверждает: «Фактически основные концепты Юнга, такие как коллективное бессознательное, едва ли могут выдержать феноменологическую верификацию»³¹⁷.

Вместе с тем, Шпигельберт признает, что ссылки на феноменологию не являются редкостью в работах Юнга, поэтому данная тема, по его мнению, все же заслуживает беглого рассмотрения.

Так, например, в лекции «Психологическая теория типов», прочитанной в 1928 году в Цюрихе и в дальнейшем изданной в качестве одного из приложений к фундаментальному труду «Психологические типы», Юнг неоднократно упоминает о «психической феноменологии», которая, по его словам, возникает, «когда область... изысканий сужается с клинической констатации... внешних признаков до исследования и классификации всех психических данных, которые вообще могут быть выявлены и установлены»³¹⁸.

Также он пишет: «Клинические исследования основываются на описании симптомов, и шаг от симптоматологии к психической феноменологии можно сравнить с переходом от чисто симптоматической патологии к знаниям патологии клеточной и патологии обмена веществ, ибо психическая феноменология позволяет нам увидеть процессы заднего плана психического, лежащие в основе возникающих симптомов»³¹⁹.

³¹⁵ Шпигельберт, по всей видимости, «обыденно» понимает под психоанализом всю область глубинной психологии.

³¹⁶ Шпигельберт Г. Феноменология в психоанализе. М.: Логос. 2006. С. 171-172.

³¹⁷ Там же.

³¹⁸ Юнг К. Психологическая теория типов. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект, 2019. С. 511.

³¹⁹ Там же.

Нетрудно заметить: хоть речь здесь и идет о практической стороне профессионального столкновения с психическими явлениями, под феноменологией Юнг подразумевает, с одной стороны, ту степень накопления клинического опыта, которая принципиально позволяет перейти на стадию обобщения данных, с другой – вытекающую отсюда «редукцию» до их анализа.

Далее основой «психической феноменологии» Юнг называет «учение о комплексах» (то есть, в основе своей, классический психоанализ З.Фрейда). Из этого Шпигельберт, впрочем, делает следующий вывод: «Таким образом, психологическая феноменология — это исследование бессознательных комплексов, выводимых из имеющихся симптомов, и поэтому едва ли связана с традиционной концепцией феноменологической психологии»³²⁰.

Отдельного внимания заслуживает упоминание Юнгом феноменологии в работе «Феноменология духа в сказке», где он апеллирует к данному понятию, противопоставляя психологию естественным наукам. Так, например, он пишет: «В психологии к важнейшим феноменам относится высказывание и в особенности его формальный и содержательный способ проявления, причем... последнему принадлежит... наибольшее значение... Вопрос о субстанции наблюдателя возможен в естествознании только там, где обретается архимедова точка опоры. У психики отсутствует такая внешняя точка зрения, потому что только психика может наблюдать психику...»³²¹

Вывод Юнга: в отношении психологии уместно говорить не о естественнонаучном, а о феноменологическом методе исследования: «Честный исследователь... оставит в стороне вопрос о субстанции. Я полагаю, что совсем нелишне уведомить читателя о необходимом, равно как и добровольном ограничении психологии, с тем чтобы он был в состоянии понять отнюдь не всегда постигаемую феноменологическую точку зрения современной психологии»³²².

³²⁰ Шпигельберт Г. Феноменология в психоанализе. М.: Логос. 2006. С. 172.

³²¹ Юнг К.Г. Феноменология духа в сказке. Структура психики и архетипы. М.: Академический проект. 2009. С. 138.

³²² Там же.

Из приведенных высказываний, а также из упоминаний Юнгом феноменологии в лекции «Психология и религия» (где последний, на основании того, что недостаточно компетентен для применения метафизического и философского подхода, называет себя эмпириком, придерживающимся как феноменологической, так и научной точки зрения в отношении проблем психологии³²³), тот же Шпигельберт делает довольно противоречивые выводы: с одной стороны, он признает, что Юнг отделяет феноменологию от естествознания, с другой – утверждает, что тот «считает феноменологию такой же естественной наукой, как зоология, изучающая «феномен» слона»³²⁴.

Последняя позиция, как представляется, лишена оснований: скорее можно говорить о том, что феноменология означает для Юнга такие аналитические обобщения и выводы на основе наблюдаемых феноменов, которые невозможно (и неизвестно – будет ли когда-либо возможно) подтвердить неопровержимо доказанными экспериментальными данными. При этом Юнг в характерном для него конвергентном ключе отмежевывается также и от отрицания любого другого метода: как научного, так и философского.

3.3.5. Три стадии феноменологической редукции концепции бессознательного

Итак, не упоминая имя Э.Гуссерля в своих работах, а понятие «феноменологический» используя вроде бы в довольно общем смысле, Юнг, с энтузиазмом восприняв фрейдовскую идею о бессознательном, с самого начала наполнил ее для себя отличным от основателя психоанализа содержанием и начал развивать в данном направлении. О ключевом отличии, вспомним, свидетельствует следующее высказывание Юнга: «Реальность психики не там, где ее ищут по близорукости: психика существует, но не в физической форме. Смехотворным предрассудком выглядит мнение о том, будто существование может быть только

³²³ Юнг К.Г. Психология и религия. Избранные работы. Издательство РХГА, 2014. С. 61.

³²⁴ Шпигельберт Г. Феноменология в психоанализе. М.: Логос, 2006. С. 172.

физическим. На деле же единственная непосредственно нам известная форма существования – это психическая форма. И наоборот, мы могли бы сказать, что физическое существование только подразумевается, поскольку материя познается лишь посредством воспринимаемых нами психических образов, переданных нашему сознанию органами чувств»³²⁵.

Иначе говоря, Юнг сразу, причем принципиально, выносит за скобки характерную для психоанализа естественную установку: наделение психики свойствами физической субстанции, определение ее как производной физиологических процессов. Психика для него – это прежде всего и в первую очередь совокупность идей, духовных содержаний, материальное существование которых как минимум не является приоритетным предметом исследования.

Здесь стоит дополнительно уточнить, почему именно юнговская попытка разорвать связь психоаналитической концепции с физиологией является феноменологической редукцией – ведь науки о духе Гуссерль также причислял к производным естественной установки³²⁶. В этой связи позволим себе утверждать, что основатель феноменологии, намечая путь к феноменам сознания, фактически подразумевает под ними как раз то, что Юнг называет «психическими образами», которые он в свою очередь пытается отделить от фактов опыта – сначала возведенного в абсолют Фрейдом раннего сексуального, а после и любого в принципе – как единственного исходного материала, формирующего содержания бессознательного. Для Гуссерля, как и для Юнга, физический мир есть прежде всего идея, существующая в индивидуальном сознании (для Юнга – психический образ). Стало быть, без понимания того, как возникает данная идея (образ), изучение физического мира в принципе невозможно, так как оно (изучение, познание) при отсутствии данного цементирующего понимания неизбежно начинает распадаться на бесконечное множество отдельных актов, не складывающихся в общую картину (что и происходит в науке). Очищение от предпосылок необходимо прежде всего для того, чтобы выстроить познание на

³²⁵ Юнг К.Г. Психология и религия. Избранные работы. СПб.: Издательство РХГА, 2014. С. 67.

³²⁶ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. М.: Академический проект, 2019. С. 29.

новой основе, накладывая экспериментальные данные на объединяющую их идею. Интуитивно ощущая дыхание релятивизма, Гуссерль просто не видит иного пути связать знания воедино, кроме как сделать это через «воспринимающий орган» (фактически и генерирующий образ реальности), то есть через психику, которую он пока еще понимает как одно лишь сознание. В этом смысле решение вопроса о том, почему именно наше восприятие интенционально, то есть направлено на объект, в рамках феноменологии невозможно, тогда как допущение наличия скрытой части психики как раз и предоставляет такую возможность, поскольку тогда, позволим себе повториться, психическая система человека функционирует в составе двух подсистем: бессознательного, как связующей с *иным* (нематериализованным) миром функции, и сознания, как связующей с миром *этим* (естественная установка).

Как следствие, феноменологическое эпохе Юнга в отношении природы психики и, соответственно, образующих ее подсистем, сознания и бессознательного, сразу и в корне меняет угол зрения и на проблему практического применения: если духовное явление первично, а физическое существование подразумевается, значит и влияние фактов опыта на бессознательное не является односторонним энергетическим потоком. В этой связи взаимодействие с бессознательным, в которое входит выявление его содержаний и прояснение их смысла с целью таким способом проложить путь к индивидуации, в аналитической психологии изначально не рассматривается в ключе «врачевания» побочных эффектов вытеснения травматического опыта. Личное (или индивидуальное) бессознательное не болезнь, а конституирующий личность элемент, и, соответственно, поле для феноменологического исследования. Кроме того, являясь организующей личность силой, оно неизбежно выходит за пределы отдельной личности уже как самостоятельный феномен – и это в конечном счете создает предпосылки для перехода на следующий уровень редуцирования.

На стадии эйдетической редукции, подразумевающей, согласно ее пониманию Гуссерлем, вынесение за скобки собственно феноменов индивидуального сознания, иначе говоря, обобщение, в развитии концепции

бессознательного Юнгом происходит переход от рассмотрения содержаний сугубо индивидуального характера к содержаниям коллективной природы. Систематизируя природу данного феномена, Юнг создает перекликающуюся с теорией врожденных идей (эйдосов) Платона теорию архетипов – с той разницей, что архетип является не собственно оформленной идеей, а первичным структурным элементом психики, который формируется коллективным бессознательным и фактически программирует определенные паттерны поведения личности, то есть на самом деле «сущностной формой сферы психического бытия»³²⁷.

Архетипы Юнг, в частности, описывает следующим образом: «Понятие архетип опосредованно относимо к *representations collectives*³²⁸, в которых оно обозначает только ту часть психического содержания, которая еще не прошла сознательной обработки и представляет собой еще только непосредственную данность... По существу, архетип представляет то бессознательное содержание, которое изменяется, становясь осознанным и воспринятым; оно претерпевает изменения под влиянием того индивидуального сознания, на поверхности которого оно возникает»³²⁹.

³²⁷ Гуссерль Э. Феноменология. Перевод, предисловие и примечания В.И.Молчанова. М.: Логос, 1991. С. 16.

³²⁸ Данное понятие («коллективные представления») было введено в употребление французским социологом Э.Дюркгеймом, который использовал его для описания феномена «коллективного сознания», отличного, по его мысли, от сознания индивидуального. Несмотря на склонность к физиологизации (характерное для французской социологической школы представление об обществе как об организме, или «органицизм»: так, например, Дюркгейм, описывая феномен коллективного сознания, подчеркивает, что оно не имеет собственного органа), Дюркгейм признает, что коллективное сознание обладает специфическими чертами особой реальности; стало быть, допускает некую степень его автономности. Что касается Юнга, он в большей степени опирается на труды французского этнолога Л.Леви-Брюля, который, обращаясь к опыту изучения первобытных народов, рассматривал вопрос о коллективных представлениях в плоскости природы мистических переживаний как способа восприятия окружающего мира. Основным свойством первобытного (или прелогического) мышления Леви-Брюль называет закон партиципации (соучастия), подразумевающий отсутствие разделения между человеком и силами природы (См. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Этюды об организации высших обществ. Перевод с фр. П. Юшкевич. Одесса: Типография Г. М. Левинсона, 1900. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное и природа в первобытном мышлении. Перевод с фр. Б. Шаревской; Предисл. В. К. Никольского. М.: ОГИЗ, 1937).

³²⁹ Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного. Избранные работы. Издательство РХГА, 2014. С. 5.

Сами же архетипы коллективного бессознательного, которое, по мысли Юнга, «образует... всеобщее основание душевной жизни»³³⁰, в принципе недоступны для осознания, являясь таким образом феноменом сверхличностной природы, конституирующим сущность психики. Их репрезентация в сознании происходит в виде архетипических образов, следы которых возможно обнаружить посредством, например, анализа сновидений. Исходя из этого, теорию архетипов Юнга определенно можно рассматривать как следующий шаг к изучению психических явлений – посредством их освобождения от любого индивидуального окраса, то есть от фактичности, и как переход ко «всеобщей устроенности»³³¹.

Однако и этим Юнг не ограничивается. Развивая свою концепцию коллективного бессознательного, определенного им в качестве «всеобщего основания», впоследствии он приходит к тому, что наделяет его содержание той степенью автономности, которая позволяет конституировать не только индивидуальные психические феномены, но и объективные явления (события) природного характера, причем – что крайне важно – не находящиеся друг с другом в очевидной причинной-следственной (каузальной) связи (синхрония событий). В данном направлении Юнга подталкивает анализ многочисленных наблюдаемых «случайностей» и «совпадений», которые квалифицируются как таковые в соответствии с философским принципом причинности, тогда как вне этого принципа присутствие целых цепочек подобных совпадений (а Юнг приводит многочисленные их примеры как из собственной жизни, так и из клинической практики) указывает на наличие иной – смысловой – формы связи между ними. Такой вид связи, утверждает Юнг, может стать возможным только ввиду того, что все события представляют собой проекции уже содержащихся в коллективном бессознательном представлений. Формулирует он это так: «Мы... вынуждены предположить (на основе наблюдения «совпадений» - А.С.), что в бессознательном

³³⁰ Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного. Избранные работы. Издательство РХГА, 2014. С. 5.

³³¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. М.: Академический проект, 2019. С. 32.

существует что-то вроде априорного знания или непосредственности событий»³³². Именно этим, по его мнению, объясняются, например, случаи экстрасенсорного провидения или «вещих снов»: сначала находящийся в бессознательном образ проникает в сознание людей, а после происходит объективация образа в конкретном событии.

Иными словами, коллективное бессознательное рассматривается Юнгом как первичный фактор по отношению не только к психической системе человека, но и к физическому миру, в том числе к пространству-времени (в данной формуле пространство-время также является образом-представлением). Соответственно, его – в обобщенном смысле – содержание существует, согласно мысли Юнга, в чистом виде – как первичный элемент предшествующего самому феномену интенционального акта смыслосозидания, а стало быть, оно может быть определено как искомый результат третьей – трансцендентальной – стадии феноменологической редукции, а именно как абсолютная и трансцендентальная сущность мироздания, составляющей частью которого является в числе прочего и человеческая психика.

3.3.6. Взаимоотношения феноменологии и глубинной психологии

Наблюдение феноменологического пути трансформации концепции бессознательного, а в широком смысле классического психоанализа в аналитическую психологию посредством специфического юнговского редукционизма, конечно, еще не позволяет навязывать глубинную психологию в близкие родственники феноменологическому направлению – подобное, вероятно, было бы слишком смелым утверждением.

Вместе с тем не представляется продуктивным и характерный для феноменологии весьма критический настрой в отношении глубинной психологии,

³³² Юнг К.Г. Синхрония: акаузальный объединяющий принцип. М.: АСТ. 2010. С. 233.

когда, с упором на якобы фундаментальные различия в целеполагании, в принципе не допускается возможность их продуктивного пересечения.

Так, допустим, Шпигельберт утверждает: «...феноменология, возникшая как исследование сознания как непосредственной данности, и психоанализ, как исследование бессознательного, основанное на весьма сложных гипотетических методах, кажется, не имеют ничего общего. Они оказываются тем более несовместимы, если феноменология трактуется как философия, сводящая весь универсум к миру сознания, а психоанализ — как теория, которая видит в сознании лишь не имеющий значения побочный продукт иррациональных сил»³³³.

Это довольно странное и весьма тенденциозное заявление, причем сразу по двум причинам:

1. И классический психоанализ, и аналитическая психология в целом отвержены как раз последовательной реэвалуации сознания в ходе аналитического процесса: Фрейд настаивает на возвращении в сознание вытесненных в бессознательное травматических содержаний, Юнг — на снятии препятствий для индивидуации посредством осознания посланий бессознательного.

2. Гуссерль, ставя вопрос о нетождественности психического явления и в широком смысле природы (мира), задачей своей (и, соответственно, феноменологии) видит поиск способа ухватить неухватную в естественнонаучном смысле суть психического. Глубинная психология также пытается обрисовать структуру психики и выдвигает гипотезы о принципах ее формирования и функционирования, причем как Фрейд, так и Юнг, пусть и оставаясь на разных позициях в части взаимоотношений психики и физиологии, исходят из ограниченности естественнонаучного инструментария.

Можно предположить, что причины упомянутой настороженности уходят корнями в «антипсихологизм» Гуссерля, и здесь, вероятно, стоит снова отметить, что с собственно описательной психологией уже и классический психоанализ тоже

³³³ Шпигельберт Г. Феноменология в психоанализе. М.: Логос. 2006. С. 168.

имеет мало общего: выросши скорее из психиатрии, чем из психологии, через сформулированную Фрейдом гипотезу о наличии скрытой части психики (бессознательного) психоанализ значительно расширил область своего проникновения и превратился не столько уже в обоснование практической психотерапии, сколько в глобальную систему (и теорию) познания личности, подразумевающую тотальную экстраполяцию: на всех индивидов вместе и на каждого в отдельности. Классический психоанализ изначально, тем более аналитическая психология Юнга, в этом плане, очевидно, сближаются с тем, что Л.Бинсвангер позднее охарактеризовал как «феноменологическое наблюдение психопатологических феноменов» - при котором «... вы никогда не усматриваете некий изолированный феномен, но он всегда представляется вам на фоне «Я» какой-то личности»³³⁴.

Тем не менее – даже с учетом указанных «исторических особенностей» – достойным удивления является тот факт, что в своей принципиальности в отношении базовых дефиниций, феноменология упорно отказывается замечать едва ли не самое зримое подтверждение собственной практической применимости. Ведь феноменологический метод как способ юнговской «алхимической» трансформации естественной установки классического психоанализа – это не только своего рода «вещный сон» Гуссерля (в юнговской же трактовке акаузального характера связи данного явления с событиями наивно воспринимаемого мира), но и как минимум прямое указание на небезосновательность обеих концепций.

Не менее удивительно, впрочем, и то, что описанное выше почти очевидное смысловое совпадение (синхрония), кажется, осталось незамеченным также и Юнгом.

³³⁴ Бинсвангер Л. Феноменология и психопатология. Логос. 1992. № 3. С. 128.

3.3.7. Выводы

Трансформируя классический психоанализ Фрейда посредством применения к нему трех стадий феноменологической редукции, Юнг последовательно преодолевает несколько препятствий на пути развития глубинной психологии.

Во-первых, он снимает довлеющую над классическим психоанализом зависимость психики от физиологии. Это означает, что психические явления в аналитической психологии в принципе более не рассматриваются как продукт мозговой деятельности (но последняя не отрицается – вопрос в функционале и значении), что окончательно освобождает ее от необходимости в ходе индивидуального аналитического процесса производить выбор между собственно анализом и методами классической психиатрии (то есть медицинскими методами).

Во-вторых, он вообще разрывает характерную для материалистической (читай, естественной или наивной) установки связь между процессом душевной трансформации и конкретным материальным субъектом (физическим телом). Поскольку содержание бессознательного рассматривается в аналитической психологии только как частично детерминированное опытом конкретного субъекта, принципиально меняется и сам подход к аналитическому процессу, который теперь оказывается нацеленным не столько на интерпретацию аналитиком (в диагностическом ключе) вытесненных содержаний (хотя эвристическая ценность собственно интерпретации посланий бессознательного, причем не только аналитиком, но и анализантом, сомнению не подвергается), сколько на «вслушивание и вглядывание» - в себя, в продуцируемые бессознательным образы, с тем чтобы гармонизировать взаимодействие сознательной и бессознательной частей психики, а не антагонизировать их.

В-третьих, он перемещает рассмотрение устройства психики с индивидуального на коллективный уровень, причем, что важно, не в качестве обобщения некоей суммы единичных представлений, а в разрезе метафизического предположения о реальности сверхличностной и автономной природы психического. Это не только поднимает глубинную психологию на уровень

философии, но и привносит философскую практику в психотерапевтический процесс, поскольку теперь каждый конкретный случай рассматривается не сам по себе, не как частный случай, но как встроенный в картину всеобщего целого.

Тем не менее необходимо четко понимать: исходной точкой трансформационного процесса, в результате которого рождается аналитическая психология Юнга, является именно сформулированная Фрейдом идея о наличии скрытой части психики, или бессознательного. Эта идея становится для Юнга своего рода «философской ртутью» (стихиями или элементами ртути в средневековой европейской алхимии считались воздух и вода – здесь можно также усмотреть соответствие ключевым функциям восприятия Фрейда: чувству и мышлению), которую он, добавляя в нее «философскую серу» в виде трансформирующей идеи об автономности психики (стихиями или элементами серы, соответственно, полагались земля и огонь, что перекликается с доминирующими юнговскими функциями восприятия: ощущение и интуиция) превращает в «философский камень» (аналитическую психологию). Смешение же последнего с душевным содержанием оказывается тогда способным рождать то самое алхимическое «золото», или Самость.

§4. Итоги трансформации

Классический психоанализ Зигмунда Фрейда, базирующийся на оформленной им идее о наличии скрытой части психической системы человека, наряду, вероятно, с неевклидовой геометрией, теорией относительности и квантовой механикой, стал одним из тех направлений в «реальной науке», где были совершены перевернувшие представления о принципах научного освоения окружающего мира эпохальные открытия и прорывы. Более того, можно с полным основанием утверждать, что появление понятия «бессознательное» ту картину мира, в которой человек обладает в отношении самого себя и своей среды обитания возможностями почти неограниченными, изменило не в меньшей степени (и

обеспечило необратимость этих изменений), чем гипотеза об относительности течения времени.

Однако «соучастие» психоанализа в подрыве основ классической эпистемологии парадоксальным образом сочеталось – в лице его основателя – с сохранением приверженности ей же, что создало условия для активных и достаточно успешных нападков, которым это новое практическое и теоретическое направление подвергалось со стороны теоретиков демаркации научного знания. Кроме того, следование в русле весьма прямолинейного материализма (по Юнгу, «рационалистического материализма») и вера в достижимость безотносительной истины фактически загнали классический психоанализ в весьма узкие рамки натуралистического эмпиризма, что, по сути, лишило гениальную идею Фрейда той самой «явной объяснительной силы», которую ей приписывал, в частности, наиболее известный противник психоанализа, «критический рационалист» Карл Поппер.

Поскольку Зигмунд Фрейд, в соответствии со своим пониманием того, что есть мировоззрение и каким оно должно быть применительно к психоанализу³³⁵, пытался на его основе создать «интеллектуальную конструкцию, которая единообразно решает *все* проблемы нашего бытия», для построения теории он вынужден был прибегать к такому ограничению выборки анализируемых эмпирических данных, которое позволяло бы ему избежать «вероятностности» в пользу однозначности. Результатом этого стала физиологизация открытого им феномена бессознательного (то есть рассмотрение его как вторичной функции от первичных – физиологических – процессов) и отрицание любых альтернативных возможностей формирования его содержаний, кроме привязки к фактам раннего сексуального опыта индивида, причем опыта травматического и по этой причине принудительно вытесненного из сознания. Это неизбежно породило как ряд противоречий в теории (например, формирование содержаний в раннем возрасте

³³⁵ Вспомним: «Он (психоанализ – А.С.) является частью науки и может примкнуть к научному мировоззрению» (Фрейд З. Тридцать пятая лекция. О мировоззрении. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1991. С. 415).

разбивалось о необходимость признать зачаточное состояние сознания в психической системе ребенка – этим, кстати, объясняется та степень внимания, которая уделялась последователями Фрейда, в первую очередь Анной Фрейд и Мелани Кляйн, доэдиповым стадиям развития), так и существенные ограничения в практическом применении (например, в классическом психоанализе в принципе не предполагалась работа с детьми до трех лет, а равно за бортом оказывались и «психотики», поскольку, как это ни парадоксально, хоть Фрейд и отталкивался в своих теоретических построениях именно от неудовлетворительности результатов психиатрического лечения, психоанализ в его исполнении не мог предложить удовлетворительного объяснения феномену безумия). По сути, в попытке достичь единообразия психоанализ двинулся по пути лечения невротических симптомов и пресечения любых попыток докопаться до причин психического состояния конкретного индивида – потому в основном, что таковые причины, будучи обнаруженными, могли, ввиду своего разнообразия, критически нарушить стройность теоретической конструкции.

Кроме того, оставаясь в парадигме классической эпистемологии и отрицая вариативность истины, но действуя при этом в духе парадигмы неклассической, психоанализ, естественным образом оказывался обязан, но не имел возможности предложить должные критерии оценки собственной эффективности. Это, в свою очередь, давало фору поборникам осязаемого - «медицинского» - результата «лечения», причем возразить им по существу оказавшемуся в ловушке жесткой связки диагноза (которым подразумевается существование единственной истины) и результата (единственно верного решения) психоанализу было нечего.

Стоит, вероятно, и еще раз упомянуть о том, что существенным фактором, препятствующим развитию психоанализа, стали некоторые личные качества его основателя, в первую очередь, его нетерпимость к любым проявлениям инакомыслия. Однако и это, вероятно, можно и необходимо рассматривать в том же ключе: как признак наличия не укладывающихся в господствующую парадигму задач – особенность лишь в том, что данный конфликт параллельно глобальному масштабу возникает внутри отдельной личности, что, в свою очередь, нельзя не

признать весьма символичным, исходя из сущности тех вопросов, которые поставил перед наукой сам Зигмунд Фрейд³³⁶.

В совокупности эти факторы сделали неизбежным разрыв с Фрейдом некоторой части его соратников, для которых следование исключительно в русле проложенной основателем психоанализа «генеральной линии» оказалось неприемлемым. Это произошло не только по причине наличия таких собственных идей, которые встречали острое сопротивление со стороны Фрейда, но также и потому, что как в части теории, так и в части практического применения заложенной ключевой идеей Зигмунда Фрейда потенциал невозможно было реализовать в рамках рациио-материалистической установки и вытекающей из нее классической эпистемологии. Не только личные качества основателя психоанализа, но и сама парадигма познания, подразумевающая наличие объективной истины и возможность ее установления и, соответственно, отрицающая относительность истины, «вероятностность», неопределенность и, как следствие, гносеологический плюрализм, серьезно ограничивали и применимость психоанализа, и развитие понимания природы психического и вытекающих из этого практических методик.

В рамках Венской школы (или Венского психоаналитического общества) догматизация психоанализа привела к разрыву с ней Альфреда Адлера, который первым публично поставил под сомнение исключительно сексуальный характер раннего травматизма, формирующего вытесненные (бессознательные) содержания, на чем безоговорочно настаивал Фрейд. Однако предложенная Адлером альтернатива: рассматривать в качестве источника психической энергии не сексуальность, а жажду власти, при всех внешних отличиях, по сути, базировалась, во-первых, на все том же натурализме, не предполагая в принципе никакой иной

³³⁶ Юнг: «Фрейд представляется мне фигурой трагической. Он, вне всякого сомнения, был великим человеком, и еще – трогательно беззащитным». (Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003. С. 155).

природы психического, кроме как физиологической, и во-вторых, на принципиальном допущении наличия безотносительной истины³³⁷.

Полноценная смена парадигмы познания на неклассическую происходит в глубинной психологии с появлением аналитической психологии Карла Густава Юнга, который как в разработке теории, так и в ее реализации на практике исходит из того, что «научная истина... это... гипотеза, которая соответствует сегодняшнему дню и... не может оставаться неизменной на все времена».

При этом крайне важно, что Юнг:

- 1) в теоретическом плане: а) опирается на ключевую идею Фрейда о существовании скрытой части психической системы человека, или бессознательного; б) не отбрасывает фрейдовскую догматику, но, отталкиваясь от нее, достраивает теорию (расширяет картину); в) остается верен научному способу познания, отталкиваясь при построении теории от наблюдаемых явлений³³⁸;
- 2) в практическом плане: а) опирается на фрейдовскую модель взаимоотношений с пациентом, подразумевающую преодоление характерной для психиатрии обезличивающей пациента

³³⁷ Эллиенбергер ставит под сомнение преемственность индивидуальной психологии Адлера по отношению к психоанализу Фрейда, когда, например, пишет «о тех, других школах (Адлер и Юнг), основанных на радикально отличающихся главных принципах, хотя и сформированных как ответ психоанализу» (Эллиенбергер Г. Зигмунд Фрейд и психоанализ. Открытие бессознательного, Т.2. С.П.: Янус, 2004. Перевод с английского К.М.Бутырина, В.В.Зеленского, З.А.Кривулиной, М.Г. Пазиной. С. 179). Такой взгляд, как представляется, переворачивает теорию Фрейда с ног на голову, поскольку, в соответствии с ним, отчасти вслед за самим Фрейдом, краеугольным камнем теории объявляется не революционная и вследствие этого чрезвычайно продуктивная идея о наличии скрытой части психики (на которой базируются также системы Адлера и Юнга), а превращенное в догму утверждение об исключительно сексуальной подоплеке раннего травматического опыта.

³³⁸ На кажущейся контрпозиции фрейдовской концепции «сексуального либидо» строится, напомним, теория Адлера о жажде власти как об основной движущей силе психической энергии; тогда как Юнг прямо отвергает «недооценку сексуальности», когда пишет: «В моей психологии она (сексуальность – А.С.) играет значимую роль, как существенное, хотя и не единственное, выражение психической структуры. Но я, - утверждает Юнг, - ставил перед собой несколько иную задачу, она заключалась в том, чтобы от индивидуального значения и биологических функций этой структуры выйти на духовные аспекты» (курсив авт.). (Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003. С. 167).

отстраненности врача³³⁹ и, соответственно, внимательное изучение фактов индивидуального опыта, определение психологических особенностей в каждом конкретном случае, установление определенного эмоционального контакта; б) широко использует разработанные или развитые Фрейдом способы выявления содержаний бессознательного: в первую очередь изучение с этой целью содержания сновидений³⁴⁰.

Отправной точкой трансформационного процесса, инициированного Юнгом в отношении концепции бессознательного Фрейда, является перемещение ключевой идеи классического психоанализа в систему координат неклассической эпистемологии – поскольку таким образом прежде всего отбрасывается необходимость искать и находить «единообразное» объяснение природы возникновения психической энергии. Релятивистское допущение разнообразия источников содержаний бессознательного позволяет, во-первых, преодолеть избирательность в рассмотрении фактов индивидуального опыта, во-вторых, достичь тем самым того уровня индивидуализации психотерапевтического подхода, который подразумевает не только медицинскую применимость, и в-третьих, совершить как в теоретическом плане, так и вследствие этого на практике восхождение с личностного на сверхличностный уровень.

Разработка Юнгом концепции бессознательного как феномена сверхличностной природы в целом совершается на тех же индукционных принципах, на которых изначально была построена гипотеза Фрейда о самом факте существования скрытой части психики; разница состоит лишь в том, что анализ

³³⁹ По выражению Юнга, «с так называемой клинической точки зрения, которая тогда (во время его работы в психиатрической клинике – А.С.) господствовала, врач занимался больным не как отдельным человеком, обладающим индивидуальностью, а как пациентом Икс с соответствующей клинической картиной» (Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003. С. 119).

³⁴⁰ С точки зрения подтверждения глубокой укорененности аналитической психологии именно в классическом психоанализе весьма показательно также признание Юнга, что к разработке своей теории психологических типов (и их сочетания с функциями восприятия) он пришел в первую очередь через сопоставление идей Фрейда и Адлера (См. Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003.)

содержаний психической деятельности отдельных индивидов распространяется здесь на коллективный уровень. С этой точки зрения исследования Юнгом опыта нуминозных проявлений в различные исторические эпохи и в различных регионах мира остаются целиком и полностью в русле научного метода познания, видоизмененного лишь в части плюрализации выводов, в отношении которых исключается их принудительная рационализация. Кроме того, юнговские метафизические (философские) допущения в отношении нематериальной природы психического (и, соответственно, психической природы материального, вспомним: «физическая форма только подразумевается...») – это на самом деле не мистификация «реальных» физических явлений», но наоборот – демистификация явлений психических, попытка раскрыть их природу вне физиологического детерминизма, диктуемого «естественной установкой». Историко-географические, а также культурные и духовные параллели структурируют теорию Юнга посредством обретения через них специфической доказательной базы – которая хоть и отличается по своим ключевым качественным характеристикам от того, что под таковой традиционно понимается, весьма наглядно демонстрирует объективный характер психических феноменов.

Юнговский способ трансформации ключевых постулатов концепции Фрейда, понимаемый им скорее как процесс, подобный алхимическому, интуитивно разворачивается им в феноменологическом (то есть также в философском) ключе: от естественной установки, характерной для классического психоанализа, к трансцендентальной, характерной для аналитической психологии, через три стадии феноменологической редукции. На первой из них, феноменолого-психологической, происходит освобождение теории и вытекающей из нее практики от «наивной» привязки к физическому миру («дефизиологизация» бессознательной части психики). На второй, эйдетической, совершается выключение фактов индивидуального опыта и восхождение с индивидуального на коллективный уровень конституирующих бессознательное феноменов. На третьей, трансцендентальной, бессознательное освобождается от прямой связи с человеческой психикой и наделяется автономным статусом, позволяющим не

просто программировать индивидуальные и коллективные проявления отдельных индивидов и социума, но и преобразовывать объективные содержания (представления) в проекции, воспринимаемые психикой как «события», помещенные в определенные пространство и время.

Крайне важно учитывать, что описанный способ преобразования концепции бессознательного находит свое прямое отражение в практической методике Юнга (то есть в аналитической психологии), где клиентский трансформационный процесс на уровне изучения манифестаций бессознательного также понимается как феноменологический, а на уровне гармонизации личности – как алхимический в его символической части. Соответственно этому, целью процесса является клиентская индивидуация, чему в феноменологическом контексте соответствует восхождение от «естественного» к «чистому» (трансцендентальному) Я, а в алхимическом – совершенствование души (психики) путем ее облагораживания (обретения целостности) через синтез благородных и неблагородных компонентов (осознание таких особенностей и предпосылок формирования собственной индивидуальности, как факты индивидуального опыта и воздействие архетипических содержаний, причем в их динамической взаимосвязи)³⁴¹.

Закономерным результатом трансформационного процесса становится полноценное раскрытие Юнгом огромного потенциала, заложенного во фрейдовской концепции бессознательного.

В теоретическом плане это выразилось в появлении и громком заявлении о себе альтернативного научно-рационалистическому взгляда на природу психики – такого взгляда, в рамках которого она перестает рассматриваться как вторичный физиологический аппарат по обработке «комплексов ощущений», а скрытая ее часть, исходя из этого, как побочный результат «неправильности» отдельных из этих комплексов. Что важно, данное альтернативное мнение исходило не из

³⁴¹ Мюррей Стайн: «Тема трансформации является центральной для работ Юнга... В основном трансформация видится как процесс становления подлинным самим собой, обретения соответствия своей сути» (Стайн М. Трансформация. Проявление Самости. М.: Когито-Центр, 2007. С. 12).

традиционно оппозиционных науке клерикальных или близких к таковым институтов, а из собственно медицинской среды, и речь, стало быть, по определению не могла здесь идти о спекулятивных рассуждениях в чистом виде – но только лишь об иной интерпретации наблюдаемых фактов и помещении результатов наблюдения в философский контекст. И хотя идея о всеобщем и автономном характере объективных и способных материализовываться через человеческое тело содержаний не является эксклюзивно юнговской философской концепцией (достаточно вспомнить «эйдосы» Платона, а также изыскания самого Юнга на предмет исторических и региональных традиций в части взаимоотношений с нуминозными переживаниями), его заслуга от этого не меркнет, поскольку именно он, провозгласив уже на современном этапе универсальный и коллективный характер психических явлений, не просто обеспечил проникновение идей глубинной психологии в философию, но и закрепил за ней статус философского направления.

Еще важнее то, что и в практическом плане это также имело целый ряд последствий. Прежде всего, скрытая часть психики, которая не является «отклонением», да к тому же имеет коллективную природу, более не могла рассматриваться как болезнь, которую нужно преодолеть, целиком и полностью рационализовав, то есть вернув в сознание ее артефакты. Это, в свою очередь, позволило глубинной психологии, преодолев «диагностический крен», окончательно превратиться из ответвления психиатрии, отличающегося от последней лишь более осторожным отношением к медикаментозной терапии (или из области медицины), в психологию практическую, то есть в дисциплину (возможно, правильнее сказать: в деятельность), ориентированную не столько на «лечение», сколько на поддержку и развитие личности (первые шаги именно в этом направлении были, безусловно, сделаны Зигмундом Фрейдом). Это, как представляется, с одной стороны, стало ответом на социальный запрос на рост личной свободы, с другой – также и способствовало его формированию. Как следствие, в орбиту основанной на идеях Фрейда и Юнга психотерапии постепенно оказались вовлечены весьма широкие слои населения, что уже ко второй половине

XX века превратило ее в крайне значимое социальное явление³⁴². Существенно поспособствовала этому утрата влияния христианской церкви в ареалах западной цивилизации, которая происходила под влиянием идей Просвещения, и в этом смысле аналитическая психология Юнга, построенная во многом на реабилитации духовной жизни и ее практик как способа коммуникации с трансцендентным, оказалась еще и на острие запроса на замещение выпадающих, во многом, по причине неспособности трансформироваться, общественных институтов.

Таким образом, сохраняющуюся по сей день фракционность в глубинной психологии никак нельзя считать следствием наличия фундаментальных противоречий между классическим психоанализом Фрейда и аналитической психологией Юнга. Наоборот – это отражение того факта, что вторая является развитием первого, а стало быть, данное соотношение более уместно сравнить с широко известной диалектикой политического процесса, когда движение в одном и том же (историческом) направлении осуществляется либо консервативными, либо либеральными, либо «правыми», либо «левыми» методами. Заметим также еще раз, что формирование личных симпатий и соответствующий им выбор вполне укладывается в юнговскую дифференциацию индивидуальных психических процессов в зависимости от сочетания психологических типов и функций восприятия.

В заключение стоит, вероятно, добавить, что релятивистский и вследствие этого открытый характер юнговской системы, подразумевающий отсутствие строгих методик, вариативность действий, весьма тонкую индивидуальную настройку аналитического процесса и граничащую с туманностью сложность целеполагания, нередко затрудняет ее применение на практике в полном объеме. Так, например, можно с достаточной долей уверенности предполагать, что в случае невозможности, по тем или иным причинам, преодолеть естественную установку

³⁴² Как было показано выше, в рамках формально сохраняющих безусловную верность классическому психоанализу направлений развитие также происходило в схожем направлении, причем важнейшим шагом к демедикизации психоанализа стало выделение в отдельное направление детской практической психологии Анной Фрейд и Мелани Кляйн.

клиентской психики аналитический психолог неизбежно оказывается перед необходимостью существенно сокращать набор применяемых техник, по сути, будучи ограниченным обусловленной мощной защитой клиента доступностью для исследования только поля личного бессознательного. Более того – то же самое касается и установки самого аналитика. Именно этим объясняется ситуация, на которую указывает Шамдасани, когда пишет о том, что большинство юнгианских психологов ближе к Фрейду, чем к Юнгу³⁴³: зачастую аналитический процесс вынужденно остается в рамках классической версии психоанализа (или индивидуальной психологии) в силу того, что дальше интерпретации вытесненных содержаний травматического опыта пройти просто не удастся. Однако, хотя бы по причине все той же невозможности установить здесь методическое единообразие, это вовсе не означает, что такой процесс не имеет перспектив: как минимум, для того чтобы предпринять попытку преодолеть естественную установку, ее необходимо сначала сформировать как осознанную – что, собственно, и сделал Фрейд в отношении концепции бессознательного. С этой позиции и разрыв с естественной установкой в индивидуальном процессе также является переходом на более высокий трансформационный этап, как и в случае с самой концепцией бессознательного, в связи с чем, во-первых, стоит, вероятно, вспомнить о тех требованиях к уровню трансформационной зрелости аналитического психолога, на которых неотступно настаивал Юнг, а во-вторых, констатировать, что, обосновывая подобную бесконечности Вселенной необозримость пространств человеческой психики и области нематериального в целом и органично конвергируя тем самым релятивизацию истины и фаллибилистическую абсолютизацию пути к ней, «психология бессознательного», в ее широком – общефилософском – понимании, и в концептуальном, и в практическом плане действительно и прежде всего создает значительный познавательный задел для последующих поколений исследователей – а ведь именно так, пусть и мысля

³⁴³ См. Shamdasani, S. Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science. Cambridge: Cambridge University Press. 2004.

движение вперед в рацио-материалистических рамках, видел будущее своей ключевой идеи основатель психоанализа Зигмунд Фрейд.

Заключение

В исследовании, проведенном в данной работе, **в соответствии с поставленной целью**, раскрыт последовательный и цельный характер развития ключевой идеи глубинной психологии о наличии скрытой части психической системы, или бессознательного, посредством трансформации первичного варианта концепции (классический психоанализ Фрейда) в ее расширительный вариант (аналитическая психология Юнга), произведенной на основе помещения основополагающих постулатов в философский контекст и, соответственно, в иную мировоззренческую и эпистемологическую систему координат.

Вышеозначенная цель исследования была достигнута посредством **выполнения поставленных в начале исследования задач**.

Для этого через ретроспективу критических высказываний в адрес классического психоанализа и выявления их формальных оснований и мотивов критиков на первом этапе были зафиксированы точки уязвимости классического психоанализа. Их сопоставление с основными параметрами изначального варианта концепции бессознательного позволило выявить ключевое противоречие в теории Фрейда, состоящее в ограниченной совместимости выдвинутой основателем психоанализа идеи о наличии скрытой части психической системы, во-первых, с его собственной рацио-материалистической мировоззренческой установкой и, во-вторых, с вытекающей из такого миропонимания приверженностью классической парадигме научного метода познания (классической эпистемологии), а также изучить практические последствия данного конфликта, заключающиеся в сохранении медицинско-диагностического уклона классического психоанализа ввиду сужения поля поиска причин формирования содержаний бессознательного физиологией и фактами личного опыта индивида и в ограничении, вследствие этого, области практической применимости классического психоанализа.

На следующем этапе исследования была установлена изначальная «разность потенциалов» мировоззренческих установок классического психоанализа и аналитической психологии. С этой целью были представлены и разобраны

фундаментальные отличия рацио-материалистической установки Фрейда и основанной на допущении реальности и автономности духовных явлений мировоззренческой установки Карла Густава Юнга. Сопоставление позиций Фрейда и Юнга было проведено на основе анализа их суждений по основополагающему кругу теоретических и практических вопросов, которые рассматривались в контексте современной им научно-методологической и философской мысли, с учетом как генезиса данных идей, так и их влияния на формирование научного, философского и практического дискурса. Таким образом был установлен способ преодоления в аналитической психологии ключевого противоречия классического психоанализа: синкретический трансформационный процесс, по завершении которого содержание бессознательного в частности и развитие индивидуальной психики в целом перестает рассматриваться исключительно в привязке к фактам индивидуального опыта и к физиологическим процессам, повышается значимость познающего субъекта (в данном случае аналитического психолога) и его вовлеченность в познавательный (аналитический) процесс, а глубинная психология получает возможность реализовывать свой гуманистический потенциал вне позитивистских в философском и естественнонаучных в научном смысле рамок. Также анализу были подвергнуты различия в подходах к психотерапевтической практике, обусловленные теми идейными метаморфозами, что привели к появлению и оформлению аналитической психологии Юнга. Это позволило сделать вывод о расширении вследствие преодоления ключевого противоречия классического психоанализа поля применения основанной на концепции бессознательного психотерапии.

Далее в исследовании были выявлены и изучены механизм и движущие силы синкретического трансформационного процесса, в результате которого из ключевой, фундаментальной идеи классического психоанализа: о наличии скрытой части психической системы человека, или бессознательного, рождаются юнговские идеи автономного объективного содержания коллективной природы (коллективного бессознательного) и психической целостности. Проведенный

анализ позволил обосновать наличие трех качественно различных компонентов указанного процесса: эпистемологического (релятивизация), психологического (демистификация наблюдаемых психических явлений без ограничения поля исследования физиологическим детерминизмом) и философского (феноменологическая редукция в отношении классической концепции бессознательного), проследить их влияние на изменение концепции бессознательного в аналитической психологии Юнга, охарактеризовать и описать соответствующие направления трансформации и их результаты: преодоление связи между психикой и материальным субъектом на философском уровне, исторически обоснованный отказ от физиологического детерминизма в изучении природы психического и, соответственно, от медицинского уклона в психотерапии.

На заключительном этапе исследования достигнутые ранее результаты выполнения поставленных задач позволили сделать вывод о том, что итогами описанного процесса трансформации стали, во-первых, появление альтернативного научно-рационалистическому взгляда на природу психики как на вторичный физиологический аппарат и, во-вторых, фундаментальная и широкомасштабная корректировка практического подхода к терапии душевных феноменов, что, в свою очередь, приводит к значительному расширению ее применимости и к изменению самого места психологии в структуре социальных отношений.

Исходя из этого, **основным итогом** всего исследования является выявление и обоснование того факта, что полноценное раскрытие потенциала, заложенного в ключевой идее Зигмунда Фрейда о наличии скрытой части психики (бессознательного) и ее динамической природе, как на уровне теоретических, так и практических последствий, становится возможным в результате синкретического процесса трансформации (или совокупности параллельных трансформационных процессов) концепции основателя психоанализа в аналитической психологии Карла Густава Юнга. Такой взгляд на генезис и положение дел в глубинной психологии позволяет увидеть в ней не рыхлый конгломерат конкурирующих между собой теорий и практик, а единое, гармоничное и при этом динамично

развивающееся целое, общефилософский, профессионально-теоретический (психологический) и практический (психотерапевтический) потенциал которого далеко не исчерпан. Помимо того, что это, вероятно, в наибольшей степени отвечает изначальному замыслу Зигмунда Фрейда, крайне важным здесь представляется также и тот факт, что междисциплинарный характер глубинной психологии обеспечивает изначально и открывает в дальнейшем весьма значительные перспективы для применения и развития ее принципов в смежных областях знания: так, например, помимо очевидного вклада в человеческое развитие и гуманизацию общественных отношений посредством расширения инструментария поддерживающих практик, широкие философские допущения в отношении природы психических феноменов, которые предполагает концепция бессознательного, очевидно, представляют высокую эвристическую ценность для продвижения науки в области развития искусственного интеллекта.

Список использованной литературы

Источники:

1. Айзенк Г. Сорок лет спустя: новый взгляд на проблемы эффективности в психотерапии. Психологический журнал, 1994. Т. 14, № 4. С. 3-19.
2. Бинсвангер Л. Феноменология и психопатология. Логос. 1992. № 3.
3. Бион У. Элементы психоанализа. М.: Когито-Центр, 2009.
4. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М.: Иностранная литература, 1961.
5. Винникотт Д. Игра и реальность. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002.
6. Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987.
7. Гегель Г. Философская пропедевтика. Работы разных лет. 2 т. Т. 2. Перевод с нем. Б.А.Драгуна. М.: Мысль, 1971.
8. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. М.: Академический проект, 2019.
9. Гуссерль Э. Феноменология. Перевод, предисловие и примечания В.И.Молчанова. М.: Логос, 1991. С. 12-21.
10. Дикманн Х. Методы в аналитической психологии. М.: КДУ. Добросвет. 2018.
11. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Этюды об организации высших обществ. Перевод с фр. П. Юшкевич. Одесса: Типография Г. М. Левинсона, 1900.
12. Кун Т. Структура научных революций. Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: АСТ, 2020.
13. Кляйн М., Развитие в психоанализе. М.: «Академический проект», 2001.

14. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М.: Гнозис, 1995.
15. Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М.: Медиум, 1995.
16. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное и природа в первобытном мышлении. Перевод с фр. Б. Шаревской; Предисл. В. К. Никольского. М.: ОГИЗ, 1937.
17. Лиар Д. Детский юнгианский анализ. Когито-Центр. 2008.
18. Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. М.: Архетип и путь, 2023.
19. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. Издательство С.-Петербургского Университета, 2008.
20. Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера. В сборнике статей «Физические очерки». М.: Наука, 1975.
21. Поппер К. Логика и рост научного знания: Избр. работы. М.: Прогресс, 1983.
22. Радин П. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К. Кереньи и К. Г. Юнга. Пер. с англ. В. В. Кирющенко. М.: Издательская группа «Альма Матер»; «Гаудеамус», 2023.
23. Райх В. Диалектический материализм и психоанализ. Под знаменем марксизма. М., 1929. № 7-8. С. 180-206.
24. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический проект, 2008.
25. Соколов В. В. Историческое введение в философию: история философии по эпохам и проблем. М.: Академический проект, 2004.
26. Стайн М. Трансформация. Проявление Самости. М.: Когито-Центр, 2007.

27. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. Пер. с англ. и нем. А.Л. Никифорова. М: Прогресс, 1986.
28. Фейнман Р. Характер физических законов. М.: Энас, 2004.
29. Франкфорт Г. Франкфорт Г.А. Уилсон Дж. Якобсон Т. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. Перевод с англ. Т. Н. Толстой. М.: Наука, 1984.
30. Фрейд А. Психология «я» и защитные механизмы. М., 1993.
31. Фрейд З. Бессознательное. Бессознательное. Демоны у нас внутри. М.: Родина, 2022.
32. Фрейд З. Бессознательное. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа: сборник. СПб.: Алетейя, 1998.
33. Фрейд З. Будущее одной иллюзии. Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989.
34. Фрейд З. Вытеснение. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа: Сборник. СПб.: Алетейя, 1998.
35. Фрейд З. Восемнадцатая лекция. Фиксация на травме, бессознательное. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1991.
36. Фрейд З. Двадцать девятая лекция. Пересмотр теории сновидений. Лекции. Перевод с немецкого Г.И.Барышниковой. М.: Наука, 1991.
37. Фрейд З. Избранное. Том 1. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd, 1969.
38. Фрейд З. Конечный и бесконечный анализ. «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. Под редакцией Джозефа Сандлера. Перевод с нем. А.М.Боковой, перевод с англ. В.В.Старовойтова. М.: Канон+, 2016.
39. Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. М., П., без года.

40. Фрейд З. Тридцать первая лекция. Разделение психической личности. Введение в психоанализ. Лекции. Перевод с немецкого Г.И.Барышниковой. М.: Наука, 1991.
41. Фрейд З. Тридцать пятая лекция. О мировоззрении. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1991.
42. Фрейд З. Три очерка по теории сексуальности. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1990.
43. Фрейд З. Художник и фантазирование (сборник работ). М.: Республика, 1995.
44. Фрейд З. Человек Моисей и монотеистическая религия. Психоанализ. Религия. Культура. Перевод с английского Бибикина В.В. М.: Ренессанс, 1992. С. 136-256.
45. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
46. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма. Перевод с нем. И.Я.Колубовского. ОГИЗ – СоцЭкГиз. Ленинградское отделение, 1936.
47. Элиаде М. Аспекты мифа. Пер. с фр. В.П. Большакова. 4-е изд. М.: Академический проект, 2010.
48. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. М.: Рефл-бук, Ваклер, 1996.
49. Юнг К.Г. Аналитическая психология и мировоззрение. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022.
50. Юнг К.Г. Архаический человек. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022.
51. Юнг К.Г. Введение в религиозные и психологические проблемы. Психология и алхимия. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.
52. Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003.
53. Юнг К. Г. Добро и зло в аналитической психологии. Избранные работы. Перевод А.М.Руткевича. СПб: Издательство РХГА, 2014.

54. Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Пер. с англ. К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996.
55. Юнг К. Г. Йога и Запад. Избранные работы. Перевод А.М.Руткевича. СПб: Издательство РХГА, 2014.
56. Юнг К. Г. К психологии восточной медитации. Избранные работы. Перевод А.М.Руткевича. СПб: Издательство РХГА, 2014.
57. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного. Избранные работы. Издательство РХГА, 2014.
58. Юнг К.Г. Ответ Иову. Ответ Иову. М.: Канон+, 2014.
59. Юнг К.Г. Подход к бессознательному. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.
60. Юнг К.Г. Понятие коллективного бессознательного. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014.
61. Юнг К.Г. Попытка психологического истолкования догмата о Троице. Ответ Иову. М.: Канон+, 2014.
62. Юнг К. Г. Проблема типов в истории средневековой и античной мысли. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект, 2019.
63. Юнг К.Г. Проблемы современной психотерапии. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022.
64. Юнг К. Психологическая теория типов. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект, 2019.
65. Юнг К. Г. Психологические типы. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект, 2019.
66. Юнг К. Г. Психология и религия. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014.
67. Юнг К.Г. Синхронистичность: акаузальный принцип. Синхронистичность. М.: Рефл-бук. Ваклер, 1997.
68. Юнг К.Г. Синхрония: акаузальный объединяющий принцип. М.: АСТ, 2010.

69. Юнг К. Г. Сознание, бессознательное и индивидуация. Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996.
70. Юнг К. Г. Тавистокские лекции. М.: ИОИ, 2020.
71. Юнг К.Г. Трансцендентальная функция. Избранное. М.: Поппури, 1998.
72. Юнг К.Г. Феноменология духа в сказке. Структура психики и архетипы. М.: Академический проект, 2009.
73. Юнг К.Г. Фрейд и Юнг: различия во взглядах. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022.
74. Юнг К.Г. Цели психотерапии. Практика психотерапии. Перевод А.А.Спектор. Мн.: Харвест, 2003.
75. Bion, W. Elements of Psychoanalysis. Routledge, 1984.
76. Carl Jung's letter to The Listener. The Listener (BBC's weekly magazine), January 21, 1960.
77. Dieckmann, H. Methoden der Analytischen Psychologie. Opus Magnum, Stuttgart, 2022.
78. Freud, S. Analysis terminable and interminable. Sigmund Freud. Moses and Monotheism, An Outline of Psycho-Analysis and Other Works. The Hogarth Press and The Institute of Psycho-Analysis, 1964.
79. Freud, A. Das Ich und Abwehrmechanismus. Fischer Taschenbuch, 1984.
80. Freud, S. Das Unbewusste. Herausgegeben von Lothar Bayer und Hans-Martin Lohmann, Stettgart, 2017.
81. Freud, S. Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen. De Lange, Amsterdam, 1939.
82. Freud, S. Die Zukunft einer Illusion. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, 1928.
83. Freud, S. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Fischer Taschenbuch, 1991.

84. Freud, S. New Introductory Lectures to Psychoanalysis. New York, 1937.
85. Freud, S. Totem und Tabu. Fischer Taschenbuch, 1991.
86. Freud, S. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Fischer Taschenbuch, 1991.
87. Hillman, J. Archetypal Psychology: a Brief Account, Spring, Dallas, 1983.
88. Hillman, J. The Myth of Analysis. Northwestern University Press. Evanston, Illinois, 1972.
89. Husserl, E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. De Gruyter, 2002.
90. Husserl, E. Logische Untersuchungen. Akademie Verlag, 2008.
91. Jung, C.G. Analytical psychology: its theory and practice. Ark Paperbacks, London, 1986.
92. Jung, C.G. and Kerenyi C. Essays on a Science of Mythology, Bollingen Foundation. New York, 1949.
93. Jung, C.G. Antwort auf Hiob. Rascher, Zurich, 1952.
94. Jung, C.G. Bewusstsein, Unbewusstes und Individuation. Die Archetypen und das kollektive Unbewusste. Walter-Verlag, 1996.
95. Jung, C.G. Der Begriff des kollektiven Unbewussten. Die Archetypen und das kollektive Unbewusste. Walter-Verlag, 1996.
96. Jung, C.G. Errinerungen, Träume, Gedanken von C.G.Jung. Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffe. Patmos Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern, 1971.
97. Jung, C.G. Jung on Active Imagination. Encountering Jung. Edited and with an introduction by Joan Chodorow, 1997.
98. Jung, C.G. Psychologie und Religion. dtv Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, 4. Edition, 1997.
99. Jung, C.G. Psychologische Typen. Rascher, Zurich, 1967.

100. Jung, C.G. Praxis der Psychotherapie. Beiträge zum Problem der Psychotherapie und zur Psychologie der Übertragung. Rascher-Verlag, 1967.
101. Jung, C.G. Синхронизität. Der Sinn des Zufalls. Patmos Verlag, 2024.
102. Jung, C.G. Über Mandalasymbolik. Die Archetypen und das kollektive Unbewusste. Walter-Verlag, 1996.
103. Jung, C.G. Wirklichkeit der Seele. Patmos Verlag, 2022.
104. Jung, C.G. Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen. Die Archetypen und das kollektive Unbewusste. Walter-Verlag, 1996.
105. Jung, C.G. Zur Psychologie westlicher und östlicher Religionen. C.G.Jung, Gesammelte Werke 1-20 Broschur, Band 11. Patmos Verlag, 2023.
106. Klein, M. Envy and Gratitude. Tavistock, London, 1957.
107. Meltzer, D. The Kleinian Expansion of Freud's metapsychology, Int. J. Psychoanal., 1981, 62 (2), P. 177-186.
108. Neumann, E. Ursprungsgeschichte des Bewusstseins. Mit einem Vorwort von C.G. Jung. Patmos Verlag, 2022.
109. Reich, W. Dialektische Materialismus und Psychoanalyse. Socialist Reproduction, 1972.
110. Stein, M. Transformation: Emergence of the Self. Texas A&M University Press, 2004.
111. Sullivan, H. The Fusion of Psychiatry and Social Science. With Introduction and Commentaries by Helen Swick Perry. New York: W. W. Norton & Co., 1964.
112. Williams, M. The indivisibility of the personal and collective unconscious, Analytical Psychology: A Modern Science, ed. Fordham, M, Heinemann, London, 1973.
113. Winnicott, D. Playing and Reality. Tavistock Publications, 1971.

Исследовательская литература:

1. Автономова Н. С. Фрейд в Европе и России: парадоксы «второго пришествия». Философские науки, 2000. № 2. С. 117-123.

2. Власова О.А. Между философией и психологией: путь Ясперса. Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2008. № 1(5). С. 28-34.
3. Грин А. Проблема влечения в последних работах Фрейда. «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. Под редакцией Джозефа Сандлера. Перевод с нем. А.М.Боковикова, перевод с англ. В.В.Старовойтова. М.: Канон+, 2016. С. 199-226.
4. Грюнбаум А. Теория Фрейда и философия науки. Вопросы философии. 1991. № 4. С. 90-106.
5. Дамте Д.С. Оскар Пфистер и его «Иллюзия одного будущего». Пфистер О. Иллюзия одного будущего. Дружеский спор с профессором доктором Зигмундом Фрейдом. Перевод и примечания Д.С. Дамте. Топосы мысли. Западная философия XIX–XX веков в переводах и комментариях. М.: Канон+, 2024.
6. Джонс Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. Пер. с англ. В. Старовойтова. М.: Гуманитарий АГИ, 1996.
7. Жуков В. Н. Глубинная психология Юнга: государство, политика, власть. Право и государство: теория и практика, 2016. №6. С. 35-39.
8. Зеленский В. Карл Густав Юнг и аналитическая психология. Юнг К. Г. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект. 2019.
9. Игнатов А. Ф. Brentano и Э.Гуссерль: феномен интенциональности. Вестник СПбГУ, 2008, В. 3. С. 120-124.
10. Козырева А. Эдмунд Гуссерль: психология как поле решений. Вестник СПбГУ, 2010, В. 2. С. 8-12.
11. Купер А. Комментарии к «Конечному и бесконечному анализу» Зигмунда Фрейда. «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. Под редакцией Джозефа Сандлера. Перевод с нем. А.М.Боковикова, перевод с англ. В.В.Старовойтова. М.: Канон+, 2016. С. 168-198.

12. Лейбин В.М. Психоанализ и философия неопрейдизма. М.: Политиздат, 1977.
13. Лейбин В.М. Психоанализ: проблемы, исследования, дискуссии. М.: Канон+, 2008.
14. Лейбин, В. М. Психоанализ: учебник. СПб., 2002.
15. Лейбин В.М. Психоаналитическая традиция и современность. М.: Когито-Центр, 2012.
16. Лекторский В. А. О некоторых философских уроках З. Фрейда. Философские науки, 2000. № 2. С. 103-109.
17. Лёйпольд-Лёвенталь Х. Заметки о «Конечном и бесконечном анализе» Зигмунда Фрейда. «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. Под редакцией Джозефа Сандлера. Перевод с нем. А.М.Боковой, перевод с англ. В.В.Старовойтова. М.: Канон+, 2016. С. 15-66.
18. Марцинковская Т.Д. Актуальные проблемы методологии современной психологической науки. Вопросы психологии. 2007. № 2. С. 171-174.
19. Метнер Э. От редактора русского издания 1929 г. Юнг К.Г. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект, 2019.
20. Нолл Р. Тайная жизнь Карла Юнга. М: Рефл-бук, Ваклер, 1998.
21. Пфистер О. Иллюзия одного будущего. Дружеский спор с профессором доктором Зигмундом Фрейдом. Перевод и примечания Д.С. Дамте. Топосы мысли. Западная философия XIX–XX веков в переводах и комментариях. М.: Канон+, 2024.
22. Ребеко Т.А. Повреждения тела как компенсаторный путь развития самости. Психотерапия. 2014. № 11. С. 11-15.
23. Розенфельд Д. Фрейд: воображаемый диалог. «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. Под редакцией Джозефа Сандлера. Перевод с нем. А.М.Боковой, перевод с англ. В.В.Старовойтова. М.: Канон+, 2016. С. 227 -255.

24. Роузгрант Д. Бион, Юнг, Фрейд: сходство и различие психоаналитических концепций. Журнал Американской психоаналитической Ассоциации. 2012, август. № 60(4). С. 721-745.
25. Руткевич А. Глубинная герменевтика: автореферат диссертации доктора философских наук: 09.00.03. Ин-т философии. Москва, 1992.
26. Руткевич А. Научный статус психоанализа. Вопросы философии, 2000. N 10. С. 9-14.
27. Руткевич А. Об архетипах коллективного бессознательного. Юнг.К.Г. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014.
28. Руткевич А. Психоанализ и доктрина «исторической памяти». М.: ГУ ВШЭ, 2004.
29. Руткевич А.М. Психоанализ и современная философская культура. М.: Изд-во РУДН, 1995.
30. Руткевич А.М. Психоанализ. Истоки и первые этапы развития: курс лекций. М., 1997.
31. Руткевич А.М. Психоаналитическое учение о символе и интерпретации. М.: ГУ-ВШЭ, 2003.
32. Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. М.: Добросвет. КДУ, 2006.
33. Циммерман Д. Бенито Мостадейро А. Изучая «Конечный и бесконечный анализ» Фрейда. «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. Под редакцией Джозефа Сандлера. Перевод с нем. А.М.Боковой, перевод с англ. В.В.Старовойтова. М.: Канон+, 2016. С. 120-146.
34. Хеллер С. Юнг и гностицизм. М.: Клуб Касталия, 2018.
35. Шпигельберт Г. Феноменология в психоанализе. М.: Логос. 2006.
36. Шур М. Зигмунд Фрейд: жизнь и смерть. М.: Центрполиграф, 2005.
37. Франк С.Л. Психоанализ как мирозерцание. Путь. Орган русской религиозной мысли при Религиозно-философской Академии в Париже. 1930. № 25. С. 22–50.

38. Фромм Э. Психоанализ и религия. Сумерки богов. Составление и общ.редакция А.А.Яковлева. М.: Политиздат, 1989.
39. Фромм Э. Этика и психоанализ. Гуманистический психоанализ. Сост. и общ.ред. В.М.Лейбина. СПб.: Питер, 2002.
40. Элленбергер Г. Зигмунд Фрейд и психоанализ. Открытие бессознательного, Т.1. Перевод с английского К.М.Бутырина, В.В.Зеленского, З.А.Кривулиной, М.Г. Пазиной. СПб.: Янус, 2004.
41. Элленбергер Г. Карл Густав Юнг и аналитическая психология. Открытие бессознательного, Т.2. Перевод с английского К.М.Бутырина, В.В.Зеленского, З.А.Кривулиной, М.Г. Пазиной.СПб.: Янус, 2004.
42. Эскелинен де Фольч Т. Препятствия аналитическому лечению: комментарии к «Конечному и бесконечному анализу». «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. Под редакцией Джозефа Сандлера. Перевод с нем. А.М.Боковикова, перевод с англ. В.В.Старовойтова. М.: Канон+, 2016. С. 147-167.
43. Эрлоу Д. Взгляд на «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. «Конечный и бесконечный анализ» Зигмунда Фрейда. Под редакцией Джозефа Сандлера. Перевод с нем. А.М.Боковикова, перевод с англ. В.В.Старовойтова. М.: Канон+, 2016. С. 99-119.
44. Ярошевский М.Г. История психологии. М.: Мысль, 1985.
45. Arlow, J. Perspectives on Freud's "Analysis terminable and interminable" after fifty years. A New Look at Freud's "Analysis Terminable and Interminable". By Joseph Sandler. Routledge, 2005.
46. Cooper, A. On Metapsychology and Termination. A New Look at Freud's "Analysis Terminable and Interminable". By Joseph Sandler. Routledge, 2005.
47. Ellenberger, H. The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry. New York: Basic Books, 1970.

48. Ellis, A. Is Psychoanalysis Harmful? The Albert Ellis reader: a guide to well-being using rational emotive behavior therapy/edited by Albert Ellis and Shawn Blau. A Citadel Press Book. Secaucus, N.J. 1998. P. 316-325.
49. Erwin, E. Psychoanalysis: How Firm is the Evidence? Special Issue on Psychoanalysis Sep., 1980, Vol. 14, No.3. P. 443-456.
50. Eskelinen de Folch, T. Obstacles to Analytic Cure. A New Look at Freud's "Analysis Terminable and Interminable". By Joseph Sandler. Routledge, 2005.
51. Frenkel-Brunswik, E. Meaning of Psychoanalytic Concepts and Confirmation of Psychoanalytic Theories, The Scientific Monthly, Nov., 1954, Vol. 79, No. 5. P. 293-300.
52. Glover, E. Freud or Jung. Allen & Unwin, London, 1950.
53. Green, A. Instinct in the Late Works of Freud. A New Look at Freud's "Analysis Terminable and Interminable". By Joseph Sandler. Routledge, 2005.
54. Grünbaum, A. The Foundations of Psychoanalysis. University of California Press, 1984.
55. Henry M. «Phénoménologie et psychanalyse», dans: Phénoménologie de la vie V. Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, 2015. P. 61-75.
56. Hoeller, S. The Gnostic Jung and the Seven Sermons to the Dead. Quest Books, 1982.
57. Karlsson, G. Psychoanalysis in a new light. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
58. Leopold-Löwenthal H. Analysis Finite and Infinite. A New Look at Freud's "Analysis Terminable and Interminable". By Joseph Sandler. Routledge, 2005.
59. Pfister O. Psychoanalyse und Weltanschauung. Leipzig–Wien–Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1928.
60. Reik T. Freud als Kulturkritiker. Wien: Max Präger-Verlag, 1930.
61. Rosegrant, J. Why Bion? Why Jung? For That Matter, Why Freud? Journal of the American Psychoanalytic Association, 2012.

62. Rosenfeld, D. Freud: An Imaginary Dialogue. A New Look at Freud's "Analysis Terminable and Interminable". By Joseph Sandler. Routledge, 2005.
63. Samuels, A. Jung and the Post-Jungians. London: Routledge and Kegan Paul, 1985.
64. Shamdasani, S. Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
65. Skinner, B.F. Critique of Psychoanalytic Concepts and Theories. The Scientific Monthly, Nov., 1954, Vol. 79, No. 5. P. 300-305.
66. Spiegelberg, H. Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction. Evanston: North Western University Press, 1972.
67. Welsh, T. The Retentional and the Repressed: Does Freud's Concept of the Unconscious Threaten Husserlian Phenomenology? Human Studies, 2002. Vol. 25. No. 2. P. 165-183.
68. Zahavi, D. Self-Awareness and Alterity: a Phenomenological Investigation. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1999.
69. Zimmerman D. Bento Mostardeiro A. On Teaching "Analysis Terminable and Interminable". A New Look at Freud's "Analysis Terminable and Interminable". By Joseph Sandler. Routledge, 2005.