

ОТНОШЕНИЕ “Я - ДРУГОЙ” В СВЕТЕ ПОЗДНИХ СОЧИНЕНИЙ К.Г. ЮНГА

Ф.ФИЛАТОВ*

Данная статья – опыт осмысления отдельных теоретических положений, выдвинутых К.Г.Юнгом в его поздних сочинениях, которые многими воспринимаются как наиболее трудные для понимания. Стремясь проникнуть в логику юнгианской системы мышления, автор пытается выявить основополагающую идею, которая выполняет в теоретических построениях Юнга роль концептуального ядра. По его мнению, в подобной функции в аналитической психологии выступает проблема отношений между Я и бессознательным. Именно в свете данного отношения, утверждается в статье, в теории К.Юнга приобретают смысл такие конструкты, как комплекс, архетип, самость, индивидуация, конъюнкция, синхрония. В свою очередь, взаимодействие между Я Субъекта и его бессознательным рассматривается автором сквозь призму фундаментального отношения “Я - Другой”.

Осмысление многогранного юнгианского наследия – сложная и достаточно масштабная задача, выполнить которую в рамках отдельной статьи едва ли возможно. Ее решение, вероятно, следовало бы начать с подробного обзора весьма обширной теории аналитической психологии, категориальный аппарат которой в общих чертах уже сложился к моменту написания Юнгом его поздних сочинений. Кроме того, потребовался бы тщательный анализ становления научных и философских воззрений Юнга, его “творческой эволюции”. Короче говоря, предполагаемое исследование с легкостью могло бы достигнуть объема монографии. Стремясь избежать подобного разрастания и в то же время постичь внутреннюю структуру столь своеобразной системы мышления, как юнгианская, мы и выделили в ней в качестве концептуального ядра отношение между Я и бессознательным, с тем чтобы далее рассмотреть его в ракурсе иного столь же фундаментального отношения – Я-Другой.

Такая постановка вопроса является, скорее, философской или мировоззренческой, нежели сугубо психологической, поскольку в подобном случае

* Филатов Филипп Робертович – преподаватель кафедры психологического здоровья

мы покидаем границы, обозначенные аналитической теорией и практикой, затрагивая принципиальную для западной философии проблему Субъекта.

Исследуя природу психики и процесс индивидуации, Юнг снова и снова углубляется в философские размышления, в ходе которых неизбежно подходит к ключевому вопросу о возникновении и становлении сознания и, прежде всего, индивидуального Я (Эго). При этом он обращается к идее столкновения сознания с *неизвестным*, когда все поле первого становится ограниченным, словно заключенным в определенные рамки. Эта тема наиболее четко отражена в поздней работе Юнга “Aion” (Юнг, 1997). В данном труде Эго определяется как комплекс, образующий центр поля сознания и выступающий субъектом всех его личностных актов. Критерием осознанности любого психического содержания полагается его отношение к Эго. Юнг пишет: “Теоретически, полю сознания не могут быть поставлены никакие пределы, поскольку оно способно к неограниченному расширению. Эмпирически, оно, однако же, всегда обнаруживает свой предел, когда сталкивается с неизвестным. Последнее состоит из всего, нами не известного и, следовательно, не соотношенного с Эго как центром поля сознания. Неизвестное распадается на две группы объектов: те, что находятся вовне и могут быть восприняты посредством органов чувств, и те, что находятся внутри и воспринимаются непосредственно. Первой группой охватывается неизвестное во внешнем мире, второй – неизвестное в мире внутреннем. Вторую из указанных территорий мы называем *бессознательным*” (Юнг, 1997, с.13).

Далее Юнг приходит к выводу, что Эго покоится на двух основаниях: соматическом и психическом. “Оно впервые возникает из столкновения соматического фактора с окружающей средой и, однажды установившись в качестве субъекта, развивается на основе дальнейших столкновений с внешним и внутренним миром” (*там же*, с. 15). “Не соотношенное с Эго” неизвестное выступает как *не-Я*, или *Другой*, определяющий границы индивидуального существования и в физическом, и в психическом плане. Так, отталкиваясь от эмпирических данных своей психотерапевтической практики, Юнг приходит к давней, выдвинутой еще Фихте философской концепции о противостоянии Я и не-Я как необходимом условии самоопределения Субъекта. Однако, характер отношения Я-Другой в системе Юнга существенно меняется, что соответствует тому “коперниканскому повороту” в западном мышлении, который произошел после открытий З.Фрейда и был определен младшим современником Юнга Жаком Лаканом как “ниспровержение Субъекта”. Индивидуальное Я, носитель сознания и воли, перестает выступать в качестве единого и цельного Субъекта, тогда как Другой (не-Я) перестает быть пассивным объектом познания и преобразования.

Согласно Юнгу, бессознательное, в психологическом смысле, и оказывается для Эго тем Другим, с которым необходимо считаться и сотрудничать, поскольку оно выражает альтернативную, не совпадающую с сознательной точку зрения на происходящие события. Юнг неоднократно подчеркивал, что сознание (Эго) и бессознательное следует рассматривать в качестве интрапсихических противоположностей, которые дополняют друг друга и могут быть интегрированы посредством так называемой “трансцендентальной функции”. Причем, синтез осуществим лишь тогда, когда на смену подавлению и подчинению приходят отношения комплементарности, а бессознательное признается независимой, автономной инстанцией, наделенной правом самостоятельного “суждения”/“голоса” относительно важнейших жизненных проблем личности (Юнг, *Трансцендентальная функция*, 1997е). Игнорирование бессознательного как “другой стороны”, неизбежно приводит к развитию внутреннего конфликта, жертвой которого становится личность, обреченная на пассивное претерпевание и нуждающаяся в помощи извне.

На этом К.Юнг не останавливается. Он идет дальше по пути ниспровержения Эго в качестве господствующего Субъекта. Бесконечное разнообразие бессознательных проявлений психики – от сновидений и симптомов до великих творений искусства и религиозных озарений – он объясняет тем, что Эго периодически оказывается объектом воздействия могущественных сил и факторов, обусловленных бессознательным, природа которого надличностна*. Именно поэтому к Эго, мимоходом, но отнюдь не случайно, применяется местоимение “оно” (что было бы немислимо для Декарта, у которого Эго определяет себя через *cogito*). “Оно образует центр поля сознания” в силу не зависящих от него причин, которые следует искать в бессознательном. Последнее, в отличие от фрейдовского бессознательного, не детерминировано личностными, биографическими факторами, но безлично и “образует вездесущее, неизменное, повсюду одно и то же качество или субстрат психе *per se*” (Юнг, 1994а). Основанием для подобного определения является то “общее сходство психических процессов у всех индивидов”, в котором Юнг видел общий и безличный принцип, имеющий силу закона – подобно инстинкту или закономерности физического мира, – что позволило ему говорить о коллективном бессознательном как об *объективной психической реальности*. Иными словами, иррациональное начало, не зависящее от воли и сознательного контроля Эго, приобретает статус “вершителя судеб”, детерминирующего более поздние, производные от него и порожденные им, формы восприятия, мышления, развития.

* Это утверждение имело объяснительную силу при анализе психопатологических феноменов, прежде всего психических нарушений, которые издавна определялись как “одержимость”.

Убежденность Юнга в справедливости этого тезиса выразилась в его позднем изречении: “Моя жизнь – это история самореализации бессознательного” (Юнг, 1994). Безусловно, такая трансформация субъект-объектных отношений до З.Фрейда произойти не могла. Еще Уильям Джеймс четко подразделил личность на Я-познающее, выступающее как активный Субъект, и Я-познаваемое в качестве Объекта. Децентрация сознательного Я, релятивизация Разума – одна из основных заслуг З.Фрейда. Принять его открытия мешала отнюдь не викторианская мораль, но гордыня западного Разума, не желающего лишаться отведенной ему еще Гегелем главенствующей роли. Видимо, сам Фрейд до конца не осознавал значения совершенной им революции (для этого потребовались дополнительные усилия Ж.Лакана). Верный традициям рационализма, Фрейд постулировал: “Где было Оно, должно стать Я” и видел в Оно лишь резервуар биологической по своей природе энергии, постоянно встречающей противодействие со стороны социальных запретов и норм, образующих особую интрапсихическую структуру – Суперэго. Динамика бессознательных процессов, по Фрейду, в каждом конкретном случае определяется травматическим опытом первых лет жизни и сформировавшимися у данного индивида механизмами защиты – иными словами, факторами сугубо биографического плана. Любые попытки выявить *внеличностную* структуру бессознательного, не сводимую к инстинктивным паттернам, Фрейд отвергал как проявление мистицизма. Юнг шагнул значительно дальше своего великого предшественника, когда констатировал автономность/независимость бессознательного от личности как Субъекта Сознания.

Выявив бессознательные доминанты психики, названные архетипами, которые образуют универсальную наследуемую структуру и составляют культурное наследие индивида, Юнг к концу своего творческого пути особенно акцентировал то положение, что архетип как таковой сам по себе недоступен сознанию и не может стать объектом непосредственного восприятия вследствие его принципиальной непознаваемости (Юнг, 1996). В то же время, как он подчеркивал, архетипы “несут сильный, потенциально неодолимый заряд энергии, которому трудно сопротивляться (способность сопротивляться зависит от уровня развития и состояния сознания)” (*там же*). Вызывая аффект, они захватывают сознание человека, очаровывают его, подчас овладевают его волей. Так что, вслед за Хиллманом, который метафорически уподоблял архетипы образам античных богов (Хиллман, 1996), человека условно можно было бы назвать “игрушкой архетипов”.

Эта тема достигает кульминации в программной статье Юнга “Об архетипах коллективного бессознательного”, в которой он характеризует бессознательное как “безграничную ширь, неслыханно неопределенную, где нет внутреннего и внешнего, верха и низа, здесь или там, моего и твоего,

нет добра и зла”. “Таков мир вод, в котором свободно возвышается все живое. Здесь начинается царство “*Sympaticus*”, души всего живого, где “Я” нераздельно есть и то и это, где “Я” переживаю другого во мне, а другой переживает меня в себе. Коллективное бессознательное менее всего сходно с закрытой личностной системой, это открытая миру и равная ему по широте объективность. “Я” *есть* здесь объект всех субъектов (выделено нами - *авт.*), т.е. все полностью перевернуто в сравнении с моим обычным сознанием, где “Я” являюсь субъектом и *имею* объекты ” (Юнг, 1991, с.112). И далее, почти с горечью: “Человечество ничего не может поделаться с самим собой, и боги, как и прежде, определяют его судьбы. Сегодня мы именуем богов “факторами”, от *facere* – “делать”. Делатель стоит за кулисами мирового театра, как в больших, так и в малых делах. В нашем сознании мы господ над самими собой; нам кажется, будто мы и есть “факторы”. Но стоит только шагнуть сквозь двери Тени, и мы с ужасом обнаруживаем, что мы сами есть объект влияния каких-то “факторов” (*там же*, с.113). Принять это положение все равно, что признать ограниченность сознания, отказавшись от тезиса о всемогуществе Разума, триумфальное шествие которого вселяло столько надежд. В то же время игнорирование этой “горькой правды” и отрицание реальности коллективного бессознательного сопряжено с огромной опасностью, как для отдельного человека, так и для человечества в целом. В первом случае имеется в виду возможная угроза психического расстройства и утраты внутренней целостности, во втором – угроза глобальной катастрофы.

Стремясь обосновать столь серьезное заявление эмпирически, Юнг обращается к анализу драматических исторических событий, современником которых он являлся, таких как мировые войны и фашизм, не забывая при этом повторять, что его взгляд на “духовную ситуацию эпохи” базируется на его психотерапевтическом опыте, так что невольно напрашивается аналогия с диагнозом. В статьях “Вотан” и “Эпилог”, посвященных психологии фашизма, Юнг определяет выпавшие на долю Германии социальные и духовные потрясения как психические эпидемии или массовые психозы и пишет о немецкой “психопатологии”. В основе этих психических феноменов, согласно Юнгу, лежит одержимость могущественным архетипом, который актуализировался в образе древнего германского бога Вотана, являвшегося аналогом античного Диониса и воплощавшего всеохватывающую стихию необузданных страстей, неистовства (Юнг, 1994b). И Вотан, и “белокурая бестия” – лишь персонификации бессознательных сил, способных захватить сознание как отдельных индивидов, так и масс, неся разрушительные последствия. Жертвой этих сил и предвестником катастрофы был Ницше, чье классическое образование не спасло его от расщепления личности и психоза. Затем эпидемия охватила всю Германию, страну вели-

кой философской традиции и культуры, породив в итоге фашизм.

Тексты Юнга, описывающие это явление, завораживают образностью и метафоричностью, словно автор, прибегнув к символическому способу выражения, непосредственно воздействует на глубинные слои восприятия, демонстрируя читателю действенность исследуемых бессознательных процессов. У одних это вызывает восхищение, другим дает повод к обвинениям Юнга в мистицизме. Однако, как мне кажется, необходимо помнить, что, отказываясь при описании бессознательного от четких и однозначных дефиниций, он старался следовать самой природе предмета, который принципиально ускользает от познающего Я, не поддаваясь полному объективированию, а выступает лишь как полноправный Субъект, участник диалога в сновидении и активном воображении. Отсутствие выверенной наукообразности в данном случае означает верность эмпирике, ибо, решив постигнуть ночь, смешно требовать для этой цели солнечного освещения.

Нельзя не признать, что из сделанных Юнгом открытий иногда рождается крайне тревожное мироощущение, исполненное почти апокалиптических предчувствий. Юнг в полной мере испытал это на себе. Трагизм созданной им картины современного мира выразился в том скорбно-проповедническом тоне, до которого возвысился его одинокий голос в поздних сочинениях. По признанию зрелого Юнга, совесть врача вынудила его оставить позицию независимого наблюдателя и воззвать к тем, кто был способен услышать этот голос, предупреждающий о грозящей человечеству глобальной опасности, вместо того чтобы продолжать доказывать ее существование научно. Это свидетельствует о глубокой убежденности Юнга в достоверности полученного им знания.

В статье “Нераскрытая Самость (настоящее и будущее)” (Юнг, 1997а) он пытается выявить наиболее характерные черты духовного кризиса Запада и прогнозировать его возможное развитие в будущем.

Основанная на коллективном измерении человеческой психики, массовая психология подавляет отдельного индивида и неизбежно порождает тоталитаризм. Догматические религиозные системы, в известном смысле исчерпавшие былые возможности своего символизма и далеко не всегда способные вобрать в себя опыт индивидуальных духовных поисков, утрачивают лидерство в служении Духу, порой лишь подкрепляя коллективные предрассудки. В то же время секуляризация мира и ничем не ограниченный рационализм приводят к тому, что “на место Бога становится государство”. Масса подчиняет себе индивидуальное сознание. Высокомерно отрицаемое коллективное бессознательное, словно выворачиваясь наизнанку, объективируется в разнообразных формах подавления Я как субъекта самопознания и воли.

В столь плачевной для современного индивида духовной ситуации неизбежно возникает вопрос: способен ли я противостоять этому “восстанию масс”, грозящему аннигилировать мою индивидуальность? “Сопrotивление организованной массе, – читаем мы у Юнга, – может оказать только человек, который так же хорошо организован в своей индивидуальности, как и сама масса” (Юнг, *Нераскрытая самость*, 1997а). Но такого рода организованность возникает лишь на основе самопознания и самопонимания. Это не имеет ничего общего с нарциссическим самолюбованием западного рационализма, дерзко воспаряющего к вершинам Абсолютного Духа и при этом боязливо избегающего темных глубин человеческой души, прячущегося от всего необъяснимого и таинственного в спасительном лоне формальной логики. Согласно Юнгу, современный западный человек, смело устанавливающий всеобщие закономерности природы, “не может познать самую важную отличительную черту своего вида и потому остается загадкой для самого себя” (*там же*). Игнорируя психологию, он лишает себя доступа к практически безграничной сфере опыта. “Он уже давно позабыл весьма полезную средневековую теорию, что человек является микрокосмом, миниатюрной копией огромного космоса, хотя само существование его всеобъемлющей и миропреобразующей *психе* могло бы напомнить ему о ней” (*там же*).

К.Юнг показывает, как глубинное самопознание приводит к “релятивизации Эго” и открывает индивиду бесконечную множественность противостоящих ему бессознательных факторов и тенденций, обуславливающих внутреннюю расщепленность его личности. В какой-то момент приходит осознание, что изначальный раскол между Эго и бессознательным делает целостность Я проблематичной: она не дана индивиду в качестве природного дара; ее только предстоит обрести. “Если хаотические движения толпы, каждое из которых заканчивается взаимным разочарованием, направляются в единое русло волей диктатора, то индивиду в его разъединенном состоянии также необходим направляющий и упорядочивающий принцип. Эго-сознание хочет, чтобы эту роль играла его воля, но при этом упускает из внимания мощные факторы бессознательного, которые стоят на пути его намерений. Если оно хочет достичь цели синтеза, то сначала должно познать природу всех этих факторов” (*там же*).

Итак, прославленное античное “познай себя” перестает быть у Юнга выражением “любви к мудрости” и становится “делом спасения” собственной индивидуальности. Однако достаточно вспомнить юнговскую дефиницию бессознательного, чтобы уяснить, что, даже будучи облагорожено глубинным самопознанием, Эго не способно, рассчитывая только на себя, в течение ограниченного индивидуальной судьбой времени, охватить эту “безграничную ширь”. Вступая на территорию этой неведомой страны, без

карты и поводыря, не зная “местных законов” и не имея “гражданских прав”, сознательное “Я” оказывается одиноким странником, рискующим пропасть без вести, навсегда затеряться в полном опасностей краю. Кроме того, странствие, не предполагающее конечного пункта, движение в ничем не ограниченном пространстве общечеловеческого бессознательного едва ли может завершиться обретением собственного дома. В этом предприятии, столкнувшись лицом к лицу со столь мощными автономными системами, как непостижимые до конца архетипы, Эго способно лишь еще глубже осознать свою ограниченность. Вступая на путь, ведущий к синтезу, оно нуждается в наставлении и покровительстве некой превосходящей его инстанции.

Так мы подходим к вопросу о подлинном Субъекте, который выступает в роли направляющего и интегрирующего начала в психической жизни индивида. Таким Субъектом, по Юнгу, является Самость.

Характеризуя Самость в ее отношении к Эго, Юнг, как всегда, не ограничивается какой-либо одной определенной дефиницией. Прежде всего, Самость определяется как Сущность, которая на правах понятия высшего порядка не вытесняет другую сущность – Эго, а, скорее, включает ее в себя подобно тому, как часть включается в целое. Самости придается значение высшей психической инстанции, объединяющего принципа, обеспечивающего интеграцию сознания и бессознательного и репрезентирующего личность в ее целостности. “Самость есть не только сам центр, но и вся окружность, охватывающая как сознание, так и бессознательное; она центр этой целостности, всеобщности, так же как Эго есть центр сознательного разума” (Юнг, 1997).

Если попытаться суммировать и другие определения самости, данные в рамках аналитической психологии, то можно понять, что эта категория рассматривается одновременно и как “сущностное ядро личности” (*центр*), и как “целостный спектр психических явлений у человека” (*тотальность*) (Самуэлс, Шортер, Плот, 1994); с другой стороны, ей приписывается надындивидуальная (или межличностная) природа, в виду чего Самость начинает выступать как “архетип целостности и порядка”, находящий воплощение в “Образе Бога” (*Imago Dei*), имеющий общечеловеческое значение и заложенный в основание всех религиозных систем мира. Следовательно, это образование объединяет в себе как индивидуальные, так и коллективные аспекты *psyche*. Основной особенностью этого “архетипа архетипов” является то, что он снимает разграничение на внутреннее и внешнее, порождая не только ощущение внутренней целостности (или стремление к ней), но и образ Единого Мира (*Unus Mundus*). Это принцип примирения противоположностей, который возвышается над

межкультурными разногласиями Востока и Запада, являя себя то как Атман и Будда, то как Христос. Если соотнести сознательное Эго со знаменитым определением *Homo Sapiens* (Человек разумный), то Самости будет соответствовать *Homo totus* (Человек целостный, равный всему Сущему).

Когда ставится вопрос о генезисе Эго, Самость рассматривается как первопричина, порождающее материнское лоно. Бессознательное первичное сознания, и нерасчленимое единство бессознательной (потенциальной) Самости (как архетипа, ожидающего своей актуализации) предшествует цельности Эго (*Самуэлс, Шортер, Плот, 1994*). Изначально Эго слито с Самостью, что можно уподобить симбиотическому единству матери и новорожденного младенца. По мере становления личности, Эго отделяется от Самости и начинает формироваться как отдельная структура (Эго-комплекс). Символом этого отделения, согласно Юнгу, служит падение ангела и непослушание прародителей (*Юнг, 1993а*). С момента данного размежевания Самость становится целью и смыслом индивидуального существования: Эго оказывается вовлеченным в бесконечный процесс *Индивидуации*, цель которого – воссоединение всех разъединенных частей личности и обретение целостности, т.е. Самости.

В этом процессе “Эго относится к Самости как движимое к движущему”. Когда Эго уклоняется от пути самореализации, Самость, подобно неумолимому внутреннему императиву, “принуждает” индивида вспомнить о своем предназначении. Эта “императивная” роль Самости становится особенно очевидной в середине жизни. “Самость содержит семена судьбы человека” (*Самуэлс, Шортер, Плот, 1994*) и в динамическом плане представляет собой раскрывающийся на протяжении всей жизни духовный потенциал, изначально данную человеку возможность стать индивидуальностью, достигнув той “виртуальной точки равновесия между сознанием и бессознательным”, где Я, высвобождаясь из-под власти архетипов, становится всеобщностью, единством (*Юнг, 1994а*).

Но на каждом этапе своего развития Эго способно интегрировать лишь какой-то отдельный аспект Самости, каждый раз лишь приближаясь к ней и никогда не исчерпывая ее до конца. Таким образом, индивид оказывается перед выбором: либо раствориться в “мистической сопричастности” (*participation mystique*) с коллективной *psyche*, либо идти по ускользающему в неизвестность пути воплощения своей уникальности. Словом, Самость – это и первопричина, и конечная цель, и судьба, “которая разумного ведет, а упрямого тащит”; это верховный принцип и Субъект... И в то же время Самость нуждается в Эго, ибо без него она осталась бы лишь нереализованной возможностью, чистой *potentia*. Эго делает актуализацию Самости реальным фактом повседневной жизни. Это позволяет утверждать, что наряду с отношением “Я-бессознательное” существует глубинная связь меж-

ду Я и Самостью, которая в юнгианской теории получила название “*ось эго-самости*” (Самуэлс, 1997).

Важно понять, каким образом индивид, освобождаясь от мистической сопричастности с толпой, поднимается до уровня осознанного отношения к Самости и осмысленного участия в процессе Индивидуации. Не менее важно рассмотреть явления, сопутствующие этому процессу, а именно, *проецирование, перенос и синхронистичность*. Подобный анализ поможет глубже понять специфически юнгианскую трактовку отношения Я-Другой как преимущественно интрапсихической оппозиции, которая снимается в результате конъюнкции – слияния, объединения противоположностей.

Но прежде необходимо небольшое отступление. На первый взгляд, может показаться, что оно уводит от предмета рассмотрения, но на деле проливает дополнительный свет на поставленную проблему. Я хочу обратиться к идеям двух оригинальных мыслителей, современников Юнга – Жака Лакана и Мартина Бубера, каждый из которых внес ощутимый вклад в разработку концепции отношения Я-Другой.

Центральное положение концепции Ж.Лакана формулируется лаконично: “Бессознательное структурировано как язык”. Это краткое и ясное утверждение производит радикальный переворот в традиционных представлениях о Субъекте. Определяя симптом как метафору и ставя на место фрейдовского “влечения” “*означающее*” в качестве основной детерминанты, Лакан показывает, как индивидуальное Я переживает свою ограниченность во всех сферах опыта. Лишенное собственного основания, оно лишь отсылает к Другому, выражая собой “*дискурс Другого*”, а реально имея дело лишь с системой скрытых “*означаемых*”, с языковой структурой, лежащей вне сознания и *cogito*. Данная структура не подчиняется индивидуальному разуму, но, скорее, использует его как материал для порождения речи Другого, то есть речи, производимой не мной, но *посредством* меня, доносящейся не из моих уст, но лишь через них с места Другого – из бессознательного. При этом, Другой выступает как внеличностная инстанция, которая лишь персонифицируется фигурой отца или объективируется в социальном запрете. С того момента, как индивид отделяется от матери и, вычленив свое Я, оказывается в точке пересечения желания и нормы, он становится функцией культуры или, точнее, формирующего его сознание языка. Иными словами, любое мое высказывание предполагает Другого, но не как Слушающего меня, а как Говорящего, стоящего в качестве Субъекта за всем сказанным мною, воле которого подчинено мое говорение.

В свете этих положений Лакан истолковывает узловой конструкт психоанализа – “комплекс кастрации”, рассматривая “фаллос” как означающее, служащее “основанием желания” Другого и, наконец, заявляет:

“На самом деле желание человека оформляется просто-напросто ... как желание Другого” (Лакан, 1997). Следствием “лингвистического определения Я как означающего (шифтера или индикатива)” становится, согласно Лакану, открывающаяся каждому индивиду перспектива: “либо реализовать себя в качестве объекта, превратиться, как в одном из буддийских обрядов инициации, в мумию; либо удовлетворить вписанную в Другого волю к кастрации, придя тем самым к высшему нарциссизму Проигранного Дела” (там же). Это звучит как приговор индивидуальности, ибо, осознав все свои потребности и желания как “нехватку Другого”, я могу иметь только одно стремление – слиться с Другим, отказавшись от любых притязаний стать самодовлеющим Субъектом.

Нельзя не уловить, не взирая на все разногласия, определенное созвучие этих идей Лакана с рассуждениями Юнга об отношении между Я и бессознательным, об архетипах как Субъектах, властно захватывающих сознание и подчиняющих себе волю индивида. В известной мере Лакана роднит с Юнгом и признание существования заложенных в бессознательном формальных структур, определяющих индивидуальный опыт. Может даже возникнуть впечатление, что оба автора писали об одних и тех же закономерностях, но отдавали предпочтение разным сферам человеческого опыта и разным стилям изложения. У Юнга человек – заложник коллективных представлений, у Лакана – продукт языка. Мышление Юнга было преимущественно визуальным, поэтому он исследовал, прежде всего, формирование образов, выявляя базовые матрицы представлений и фантазий, а в изложении часто обращался к ярким символам, таким как мандала и крест; тогда как Лакан оперировал лингвистическими конструкциями, его приоритетом была речь, а его тексты часто строились на игре слов и созвучий.

Однако достаточно перейти от юнговских описаний коллективной *psyche* к его теории Самости и процесса Индивидуации, чтобы увидеть принципиальное расхождение с Лаканом. Лакановская эпитафия низложенному Я контрастирует с исполненными пафоса рассуждениями Юнга об открывающемся перед индивидом многотрудном пути обретения себя, который может быть пройден осознанно. Постулируя наличие в бессознательном центральной структуры, аналогичной индивидуальному Я и поддерживающей в нем стремление к целостности, Юнг оставляет индивиду надежду состояться в качестве Субъекта, чего не делает Лакан. Самость Юнга, как вселенское зеркало Я, не сопоставимо с Другим Лакана, для которого Я – лишь проекция или отражение. У Юнга Я стремится охватить Самость, у Лакана – раствориться в Другом. И в этом пункте, где расходятся Юнг и Лакан, можно уловить сходство юнговских идей с воззрениями философа-экзистенциалиста Мартина Бубера, чьи интересы лежали на пересечении философской антропологии и религии.

В своей прославленной работе “Я и Ты” Бубер пишет, что человек соотнесен с миром двойственно в силу двойственности “основных слов”, которые он может сказать. Имеются в виду сочетания *Я-Оно* и *Я-Ты*, в каждом из которых *Я* выступает совершенно по-разному и вне которых оно не существует, поскольку, согласно Буберу, *Я* возможно лишь в отношении. Этими двумя парами слов обозначены два основных отношения к Другому. *Я-Оно* полагает Другого как объект опыта, познания или обладания, как вещь среди вещей, предназначенную для приобретения и использования, а, в конечном счете, – для самоутверждения *Я* в качестве Субъекта. Подобная субъект-объектная связь лишена тайны и сопричастности, а поэтому не затрагивает первоосновы бытия. Отношение *Я-Ты* Бубер считает первичным и целостным, априорно существующим как “врожденное Ты” (“*Я и Ты*” в: Бубер, 1995). Только через это отношение, в котором можно участвовать лишь всем своим существом, *Я* сопричастно подлинному Бытию. *Я-Ты* строится на взаимности и выражает живую нерасчленимую связь, из которой *Я-Оно* вычленяется как нечто вторичное, производное. *Ты* не ограничено ничем, не может быть исчерпано познанием и лежит вне опыта. *Ты* предстает перед *Я* как соизмеримая с ним целостность. Самоотверженность, с которой человек всем своим существом обращается к *Ты* своей жизни, приводит его к Богу, тогда как, всецело погружаясь в мир Оно, в итоге он приходит к Ничто. На основе *Я-Ты* рождается Диалог: субъективность, изолированность *Я*, укорененного в мире Оно, перерастает в общность, “узы личностного как бы спадают с нас и мы переживаем нераздельное единство” (“*Диалог*” в: Бубер, 1995). Эта общность, по Буберу, принципиально отлична от коллективности, в которой *Я* и *Ты* не различимы. Западный субъективизм, превращающий мир в объект опыта, не позволяет проявиться подлинному *Я*, которое может возникнуть лишь в соучастии, в обращенности к Другому и полном принятии его инаковости, в постоянном глубинном диалоге с миром. Только тогда, когда “все происходящее есть обращение ко мне”, *Я* обретаю подлинность (*там же*). Так Бубер, подобно Юнгу, приходит к заключению, что *Я* должно перестать быть Субъектом в западном понимании, чтобы стать собой. Как и Лакан, Бубер, стремясь преодолеть субъективизм, укрепляет позицию Другого. Однако Лакан далек от буберовских идей отношения и диалога, поскольку его “говорение” ничто иное, как *монолог* Другого, говорящего не со мной, но посредством меня. Лакан ограничился переворачиванием субъект-объектных отношений, превратив *Я* в объект. Бубер в этом вопросе ближе к теории Самости, поскольку он признавал существование изначальной основы целостности и подлинности *Я*, которая может быть обнаружена глубже поверхностного слоя “биографии” индивида. (Бубер писал об “исконном единстве”, которое “предшествует моей биографии и ... остается

неизменным, скрываясь за всеми изменениями моей биографии” (Бубер, там же). Другой, согласно Буберу, не подавляет Я, но позволяет ему состояться и влиться в живую всеобщность бытия. Переводя эту мысль на юнгианский язык, можно сказать, что Ты – это то “иное”, в синтезе с которым Я достигает Целостности (*Unus Mundus*).

Но целостность Юнг и Бубер понимают по-разному, что стало причиной достаточно острой полемики между ними. Юнг полагал, что человек может обрести единство лишь в собственной душе, интегрируя интрапсихические противоположности. Бубер утверждал, что оно обретается только в исполненном взаимности диалоге с Другим, высшим проявлением которого является обращение к Богу. Для Бубера Самость – лишь составляющая некой намного превосходящей ее Целостности, простирающейся за пределы души. Она всегда дополняется Другим и предстает перед Богом, не совпадая с Ним. Юнг же постоянно пишет о “Боге в душе”. По его мнению, Бог трансцендентен сознанию, но не *psyche* в целом. Поскольку, пишет Юнг, мы можем иметь дело лишь с “человеческими высказываниями о Боге” или многочисленными “образами Бога”, которые суть продукты души, нам следует, воздерживаясь от метафизических воззрений, искать источник этого опыта именно в душе. Причем, все поиски приведут нас к центральному архетипу – Самости.

Наибольшие возражения Бубера вызвало утверждение Юнга, что Бога следует рассматривать как “психологическую функцию человека”, а человека – как “психологическую функцию Бога” (“Затмение Бога” в: Бубер, 1995).

Расхождения двух мыслителей можно было бы, в духе юнгианской типологии, объяснить противоположностью двух типов мышления (интровертного и экстравертного) или несовпадением ценностных ориентаций: Для Юнга высшей ценностью была индивидуация, для Бубера – коммуникация и трансценденция.

Проведенное сопоставление имеет смысл хотя бы потому, что позволяет ощутить акценты, в которых и заключается своеобразие юнговского мировоззрения. Достоин удивления, с какой убежденностью Юнг, столь ярко писавший о могуществе коллективной *psyche*, поглощающей сознание архаического и массового человека, видел в индивидуальности ту вершину, на которую способна подняться человеческая душа из глубин бессознательного. Более того, по Юнгу, индивидуальность, хотя бы и познавшая глубокий опыт актуализации своей самости, – высшая точка, в которой и Эго и бессознательное достигают полной реализации (разумеется, эта вершина всегда у нас *над* головой). Соединение Я и Другого в едином пространстве *psyche* (или “обожествление души”) имеет следствием установление между ними совершенно особой взаимозависимости. Будучи сопри-

родны, Я и Другой, предстающие как Я и Бессознательное, Эго и Самость, оказываются жизненно необходимы друг другу, представляя друг для друга смысл и цель. Только такое положение вещей, позволяющее включить весь мир в сферу личностного опыта, сделать его “своим миром”, дает индивиду возможность полной самореализации. До тех пор, пока вне моей души остается независимый трансцендентный Другой, моя самореализация всегда будет останавливаться у непреодолимой черты. Только знание того, что мое Я и мой Другой устремлены к единой цели – к тому подлинному Я, которое способно вместить весь открытый человеку Мир, делает, согласно Юнгу, индивидуальное существование исполненным смысла. Именно поэтому, когда он задумывается о судьбе человечества как целого, его “заботит судьба индивидуального человеческого существа – бесконечно малого звена, от которого зависит существование всего мира, и в котором, если мы правильно поймем смысл христианства, даже *Бог видит свою цель*” (Юнг, 1997а).

После этого отступления можно подойти к наиболее важному вопросу, ответ на который является решающим для практики аналитической психологии: что делает возможным процесс Индивидуации, каково необходимое условие становления собой?

Если сформулировать ответ предельно кратко, он будет звучать так: соприродность и взаимозависимость Я и бессознательного создают основу для сотрудничества между ними, однако подобный союз может быть осуществлен лишь тогда, когда Я осознанно откажется от претензий на верховенство и признает бессознательное полноправным участником “общего дела”. Препятствующее индивидуации противоборство между Я и бессознательным обусловлено той позицией, которую занимает Эго западного человека, чрезмерно рационализируя мир и “впадая в гордыню”. “Индийский святой”, обращающийся посредством медитации к своей Самости как к Высшему Субъекту (*Атман*), не ведает этого внутреннего конфликта. Когда Эго пренебрежительно относится к бессознательному, бессознательное перестает считаться с Эго. Когда Эго подавляет проявления бессознательного, стремясь подчинить все собственному контролю, бессознательное вступает в борьбу за власть над индивидуальной *psyche*. Когда Эго стремится превратить весь мир в объект своего опыта, оно само становится объектом бессознательного. Осознав же это зеркальное соответствие, человек перестает быть слепой игрушкой бессознательных сил. От него зависит весь ход развития его отношений с собственной Самостью: он может избегать союза, оставаясь во власти коллектива, или решиться встать на путь самореализации и преодоления внутреннего раскола, доверясь “внутреннему голосу” – тому “демону”, которого чтит Сократ. Последнее уже

не означает слепой, не отягощенной рефлексией веры, которая перерастает в захваченность коллективными представлениями и *parti-cipation mystique*, возвращая нас к уровню первобытного, пра-логи-ческого мышления, о котором писал Леви-Брюль (*Леви-Брюль, 1994*). Присущая всем архетипам “нуминозность”, в виду которой они проявляют себя как “священные первообразы”, внушая благоговение и мистический трепет, несет в себе угрозу самопознанию и потому должна быть уравновешена установкой на их постижение, ибо то, что постигнуто и интегрировано сознанием, уже не может подчинить себе Эго. Но освобождение от чар бессознательного, преодоление архаических аффектов и осознание настоящего делают человека изолированным и одиноким, ибо “каждый шаг вперед означает отделение от всеобъемлющей материнской утробы первичной бессознательности, в которой пребывает большинство людей” (*Юнг, 1993*). “Утрата первобытной психики” (или “первоначального разума”) образует ничем не заполненный пробел; индивид оказывается отделенным от всеобщего источника созидающей энергии, аккумулятивной архетипами, а его неподкрепленные непосредственными переживаниями познания обесцениваются.

Идея Юнга состояла в том, чтобы примирить прошлое и настоящее, коллективное и личностное, мышление и чувство. Важную практическую роль в процессе Индивидуации он отводил “интерпретации символов”, поскольку “символы оказываются естественными попытками примирить и объединить внутриспсихические оппозиции” (*Юнг, 1996*). Символ – универсальное средство коммуникации между Я и бессознательным. Ценность символа – в том, что он включает в себя как рационально-познаваемую, так и аффективную составляющие. Символ наделен как личностным значением, так и общечеловеческой значимостью. Поэтому психотерапия, по Юнгу, предполагает анализ не только символизма сновидений, но также символов в рамках “активного воображения” и в различных видах искусства.

Постижение бессознательного осуществляется через осознание и возврат *проекции*. Проецирование психического содержания вовне (на других) – необходимый этап преодоления первичной партиципации как состояния отождествления, слияния Эго с бессознательным. Чтобы познать нечто, необходимо отделить его от собственного Я. Подобная дифференциация требуется и для достижения синтеза на более высоком уровне. Напрашивается аналогия с гегелевской идеей “отчуждения Духа”, который через познание Природы постигает себя. Приписывая своему соседу злые намерения, а своей возлюбленной – неземное очарование и сделав эти проекции предметом анализа, я в результате получаю возможность глубже постигнуть и интегрировать такие бессознательные составляющие моей личности, как Тень и Анима.

Подобную закономерность Юнг выявил в алхимическом процессе (*Opus*), в котором усматривал символическое выражение процесса Индивидуации. Исходным пунктом этого процесса было, согласно Юнгу, проецирование психических содержаний на материальный субстрат, где они символически представляли как первоэлементы, над которыми совершалось преобразование (Юнг, 1997b).

То, что в алхимии образует квазихимический процесс, символизирующий внутреннюю трансформацию личности, в рамках психотерапии осуществляется как *перенос*, в ходе которого пациент проецирует содержания личностного и коллективного бессознательного на аналитика, а последний помогает ему интегрировать эти содержания и за счет этого достигнуть более высокого уровня самосознания и синтеза. При этом, алхимическому *lapis* в переносе соответствует Самость как высшая ценность, а весь терапевтический процесс представляет собой мини-индивидуацию в ее социальном аспекте (Юнг, 1997с). Отсюда следует, что отношение Я-Другой всегда содержит в своей сердцевине отношение к бессознательному и Самости. И не столь уж важно, кто оказывается для меня Другим: собственный отец, аналитик или образ сновидения, пришедший из глубин бессознательного, – в любом случае, передо мной встает одна и та же фундаментальная проблема: интеграции, синтеза.

Однако трактовка Самости как тотальности бытия и единого Мира (*Unus Mundus*) потребовала от Юнга включения в сложную систему отношений Я-Другой также и “неведомого во внешнем мире”. Так возникает поздняя концепция “синхронистичности”, акаузального принципа связи событий внутреннего и внешнего планов. В этой концепции Юнг постулирует “возможность одновременной смысловой эквивалентности разнородных, причинно не связанных друг с другом процессов” (Юнг, 1997d). Случайные, на первый взгляд, совпадения того, что происходит в моей душе, и причинно не связанных с этим событий во внешнем мире оказываются исполненными смысла. В силу “психической относительности пространства и времени, которые являются обязательными условиями причинно-следственных связей” каузальность не может выступать в качестве единственного объединяющего принципа, – приходит к выводу Юнг. Внутреннее и внешнее находятся также в смысловой связи. Сам Юнг сопоставлял свою концепцию с идеей Лейбница о заранее предустановленной гармонии (*tam же*). Такой подход допускает признание единого принципа или порядка, проявляющегося во всех сферах человеческого существования и лежащего глубже всех разграничений – в самом основании Мира, где коллективное и личное, внутреннее и внешнее составляют единство. В этом единстве – источник той целостности, которую способно обрести Я. И лишь осознанно стремясь к этому единству как к своей высшей цели, постоянно пребывая в

процессе объединения с “иным”, Я может состояться в качестве подлинного субъекта. Появление в Судьбе синхронистических событий призвано напомнить человеку о том, что “все разъединяющие стены проницаемы”, и нет таких противоположностей, которые не смогло бы интегрировать и вместить его Целостное Я.

Заключение

Чингисхану недавно было приписано следующее изречение: “Глядя на лошадиные морды и лица людей, на безбрежный живой поток, поднятый моей волей и мчащийся в никуда по багровой закатной степи, я часто думаю: “где Я в этом потоке?”*.

Ошибочно полагать, будто Индивидуация – дело “избранных”. Скорее, она становится уделом тех, кто способен задавать себе подобные вопросы. Самодостоверность Я уже нельзя вывести из *cogito*, а бесконечное *Иное* не может быть всецело охвачено мыслью. Для самореализации Человека, сознательное Я – условие необходимое, но недостаточное, ибо все многообразие душевной жизни не исчерпывается сознательным опытом. Лишь осознание ограниченности Я открывает путь к целостности, который ведет от *cogito* к душе, от Эго к Самости.

Завершая анализ поздних произведений Юнга, я выскажу предположение относительно той “специфической особенности вида *Homo Sapiens*”, которую, как отмечал Юнг, западный человек еще до конца не осознал. Это отнюдь не сознание или мышление само по себе, ибо описанные Келлером инсайты (ага-реакции) у шимпанзе позволяют предположить его зачатки и у других биологических видов. Специфически человеческой является особая структура отношений между сознательным Я и бессознательным (по Юнгу, объективной психикой), которая развивается и преобразуется по мере становления индивида и в самой сердцевине которой проходит “ось Эго – Самости”.

ЛИТЕРАТУРА

Бубер М. Диалог // В сб.: “Два образа веры”. М., 1995.

Бубер М. Затмение Бога, там же.

Бубер М. Я и Ты, там же.

Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном. М., 1997.

Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // В сб.: “Сверхъестественное в первобытном мышлении”. М., 1994.

Самуэлс Э., Шортер Б., Плот Ф. Критический словарь аналитической

* Цит. по: В.Пелевин. Чапаев и Пустота. М., 1996.

-
- психологии К.Г.Юнга. М.,1994.*
- Самуэлс Э. Курс юнгианского психоанализа. М., 1997.*
- Хиллман Д. Архетипическая психология. Спб.,1996.*
- Юнг К.Г. Аіоп. М., 1997.*
- Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994.*
- Юнг К.Г. Комментарий к “Тайне Золотого Цветка” // В сб.: “О психологии восточных религий и философий”. М., 1994а.*
- Юнг К.Г. Нераскрытая Самость (Настоящее и Будущее) // В сб.: “Синхронистичность”. М., 1997а.*
- Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного // В сб.: “Архетип и Символ”. М., 1991.*
- Юнг К.Г. О современных мифах. М., 1994б .*
- Юнг К.Г. Подход к бессознательному // В сб.: “Человек и его Символы”. Спб.,1996.*
- Юнг К.Г. Проблема души современного человека // В сб.: “Проблемы души нашего времени”. М., 1993.*
- Юнг К.Г. Психология и Алхимия. М., 1997б.*
- Юнг К.Г. Психология Переноса. М., 1997с.*
- Юнг К.Г. О синхронистичности // В сб.: “Синхронистичность”. М., 1997d.*
- Юнг К.Г. Структура души // В сб.: “Проблемы души нашего времени”, М., 1993а.*
- Юнг К.Г. Трансцендентальная функция // В сб.: “Синхронистичность”, М., 1997с.*