

ПРОБЛЕМА ПЕРВОТОЛЧКА, ИЛИ О «ЛОГИЧЕСКОМ БЕССОЗНАТЕЛЬНОМ» К.Г.ЮНГА

Е.А.РОМЕК*

В статье рассматривается становление юнговской концепции символизма в его первой крупной работе «Либи́до, его метаморфозы и символы». Автор обнаруживает логическое противоречие, вытекающее из намерения Юнга обосновать собственный метод, исходя из фрейдовских предпосылок. Именно это противоречие, а не протест против «пансексуализма», обусловило отход Юнга от фрейдизма и поиск иной объяснительной схемы.

«Противоречия Фрейда и Юнга», обусловившие обособление аналитической психологии в самостоятельную школу, – предмет многочисленных исследований и комментариев. Однако при всем их обилии преобладающей темой большинства публикаций выступает скорее исторический и личностный контекст этих противоречий, а не их содержание. Имплицитно предполагается, что «суть дела» давно изложена непосредственными участниками «спора», и проблема состоит лишь в том, чтобы выяснить или доказать, чья версия – юнговская или фрейдовская – аутентичнее.

Цель настоящей статьи заключается в анализе логического противоречия, которое возникло из намерения Юнга обосновать собственную концепцию символизма, исходя из фрейдовских предпосылок, но в конце концов обусловило отказ от них. Поскольку это противоречие никогда не было эксплицитно выражено – осознано – Юнгом, речь пойдет о своего рода логическом бессознательном мэтра аналитической психологии.

* * *

Исторически юнговское открытие терапевтических возможностей мифологии было осуществлено в рамках психоанализа. После того, как раскол направления стал свершившимся фактом, Юнг неоднократно возвращался к теме собственных расхождений с Фрейдом. Так, например, в

* Ромек Елена Анатольевна – кандидат философских наук, Ростовский государственный университет.

одной из последних своих работ – статье «Приближаясь к бессознательно-му»¹, начало сомнений в универсальности фрейдовского метода «свободных ассоциаций» Юнг связывает с полуанекдотической историей, рассказанной ему неким коллегой. Последний путешествовал поездом по России и от нечего делать рассматривал придорожные объявления, написанные совершенно неизвестным ему русским шрифтом. Созерцание букв чужого алфавита незаметно подтолкнуло путешественника к цепи свободных ассоциаций.

«Этот эпизод открыл мне глаза на тот факт, что вовсе не обязательно использовать сон в качестве отправного пункта для процесса «свободных ассоциаций», если хочешь обнаружить комплексы пациента. Он показал мне, что можно достичь центра абсолютно из любой точки сферы. Сон является не более и не менее подходящим в этом отношении, чем любая другая точка отсчета... сны выполняют некоторую особую, более значительную функцию, свойственную только им. Очень часто сны имеют определенную, очевидно, целесообразную структуру, указывающую на лежащую в их основе идею или намерение...» (*Jung*, 1964, с.27-28).

Эта рефлексия в духе теории синхронности весьма характерна для позднего Юнга. Она фиксирует внимание на «исполненном смысле» совпадении двух событий – назревающего раскола психоанализа и сообщения коллеги о необычном опыте, и оценивает их с классической высоты зрелого, «ставшего» учения. Процесс становления «классических» основоположений, отличающих юнговскую версию психоанализа от фрейдовской, остается при этом вне поля зрения.

Однако существует работа, позволяющая проникнуть в самую суть расхождений между Юнгом и Фрейдом. Недавно вышедшая на русском языке книга Юнга «Либи́до: его метаморфозы и символы» предоставляет уникальную возможность вернуться к истокам аналитической психологии вообще и юнговской концепции символизма в частности. Написанная в 1911-1912гг., она представляет собой полное противоречий свидетельство развития учения Юнга.

Основной темой «Либи́до...» является анализ символов сновидений, причем таких, которые имеют всеобщий, а не сугубо индивидуальный характер, т.е. воспроизводят типические мотивы и образы мифологии. Поскольку записки мисс Миллер изобилуют материалом подобного рода, они как нельзя лучше подходят в качестве канвы юнговских размышлений.

Но мотивы сновидений, даже если в них обнаруживается цельность классических мифологем, сами по себе есть просто образы. Символами их можно назвать лишь в том случае, если они выражают нечто внутреннее².

¹ В русском переводе статья вышла в сборнике «Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности». – М.: Изд-во «Прогресс». 1990. – 351-437 с.

² Это определение, разумеется, не специфично для символа как выразительной формы. Оно фиксирует лишь сам факт репрезентации. Особенности юнговского понимания символизма будут рассмотрены нами ниже.

Исторически именно предположение, что «сон представляет собой ряд образов, по-видимому, противоречивых и бессмысленных, но проистекающих, однако, из такого психологического материала, из которого раскрывается их ясный смысл» (Юнг, 1994, с.23), ознаменовало рождение психоанализа. Но если внимание Фрейда было, как показывает «Толкование сновидений», всецело поглощено индивидуально-содержательной стороной этой репрезентации, то Юнг впервые ставит вопрос о ее форме: «...как происходит то, что сны оказываются символическими, то есть откуда эта способность символического изображения, следов которой мы не в состоянии открыть в нашем сознательном дневном мышлении?» (там же, с.25). Столь широкая постановка проблемы, выходящая за рамки не только психоанализа, но и всякой психологии вообще, вынуждает Юнга к исследованию природы и генезиса человеческого мышления.

Мышление современного человека разворачивается, согласно Юнгу, в двух основных формах. *Определенно-направленное* мышление является относительно недавним обретением человечества и заключается в способности идеально воспроизводить реальные природные процессы, или, как выражается Юнг, подражать «последовательности объективно-реальных вещей таким путем, что образы следуют в нашей голове в том же строго причинном порядке, в каком шли события вне нашей головы» (там же, с.26). Речь идет, конечно, о теоретическом мышлении, которое Юнг рассматривает как результат и ярчайшее проявление цивилизационного процесса. Высокая оценка его исторической роли в «Либида...» резко контрастирует с тоном поздних юнговских работ:

«Определенно-направленное, или ... словесное мышление представляет явственный инструмент культуры, и мы не ошибемся, если скажем, что великая воспитательная работа, которую проделали столетия над определенно-направленным мышлением, добилась ... той приспособленности человеческого духа, которой мы обязаны современной эмпирией и техникой, как чем-то, что безусловно впервые появляется во всемирной истории» (там же, с.31).

Вторая мыслительная форма – *фантазирование или мечтание* (Traumen) – характеризуется Юнгом как абсолютная противоположность определенно-направленного мышления. Предметом репрезентации здесь выступает не внешняя действительность, а «субъективные желания» индивида, которые выражаются в спонтанной, эмоциональной форме образа. В отличие от словесного мышления фантазирование не требует интеллектуальных усилий, протекает легко и «оказывается совершенно непродуктивным, когда дело идет о приспособлении» (там же, с.33). Наконец, исторически мифологическое фантазирование предшествует определенно-направленному мышлению.

Юнговская экспозиция способов мышления, без сомнения, имеет прообразом знаменитый «закон трех стадий» О.Конта. Однако, в отличие от Конта, Юнг не считает исходную стадию развития мышления – Traumen

(«теологическую», по Конту) – ни исторически преодоленной, ни иллюзорной. Traumen – актуальная форма мышления, поскольку проявляется в сновидениях *современных* людей, и истинная форма, поскольку символически выражает субъективную реальность их внутреннего мира.

Таким образом, определенно-направленное мышление и фантазирование рассматриваются Юнгом как два противоположных способа обнаружения единой человеческой способности к идеальной репрезентации некоторого реального (не только в смысле внешней объективности) содержания. Поэтому выяснение причины дифференциации этих способов («Откуда происходит двоякого рода мышление?» (*там же*, с.33) предполагает историко-генетический анализ их основы.

Нужно сказать, что в «Либи́до...» Юнг предпринимает *единственную* попытку осуществить анализ подобного рода и на его основе обосновать центральную аксиому психоанализа о символическом характере сновидений. Исходными методологическими предпосылками этого анализа выступают, во-первых, филогенетическая теория и, во-вторых, фрейдовская концепция либи́до.

Автором чрезвычайно популярной на рубеже нынешнего столетия филогенетической теории является Эрнст Геккель, которому мы обязаны не одним афоризмом в области биологии³. Суть его знаменитого «биогенетического закона» состоит в следующем: онтогенетическое развитие индивида воспроизводит в «снятом виде» филогенетическую историю человечества так же, как физиологическое развитие плода проходит стадии, соответствующие взрослым формам наших эволюционных предшественников. Этот вывод обосновывался Геккелем ламарковской теорией избирательного наследования приобретенных свойств.

Большинство биологов, включая Дарвина, отнеслось к «биогенетическому закону» весьма скептически, указывая, в частности, на то, что «если предположить, что резюмируются взрослые формы предшествующих эволюционных ступеней, то эволюция представляет собой последовательную прогрессию; каждая ступень развития просто добавляется к предыдущей». Если бы это было так, «мы буквально несли бы в себе эволюционную историю всего мира» (*Nagy*, 1991, с.132).

Несмотря на критику со стороны биологов, геккелевская теория получила широкое распространение в немецкоязычных странах⁴.

«Даже после переоткрытия менделевских законов наследственности в 1900 году, опрокинувших всякое научное подтверждение теорий онтогенетической рекапитуляции взрослых форм и ламарковского наследования приобретенных качеств, идея рекапитуляции все еще оказывала мощное влияние на концепции детского развития, криминальной антропологии, расизма и бессознательного» (*Nagy*, 1991, с.133).

³ Скажем, тезис – «человек произошел от обезьяны» принадлежит именно ему, а не Дарвину, как думают многие.

⁴ Как показал С.Гоулд, это произошло благодаря созвучности филогенетической теории основоположениям немецкой Naturphilosophie (*Nagy*, 1991, с.132).

Юнговская приверженность филогенетической теории обусловлена, прежде всего, тем, что она позволяла соотнести фантастические продукты сновидений современных европейцев с архаическими формами мышления, запечатленными в мифологии и религии.

«Эти соображения, – замечает Юнг, – нам не чужды, и очень хорошо известны из сравнительной анатомии и истории развития, которая нам показывает, как строение и функции человеческого тела возникают через ряд эмбриональных превращений, соответствующих подобным же видоизменениям в истории рода. Предположение, что в психологии онтогенезис соответствует филогенезису, таким образом, находит свое оправдание. Состояние инфантильного мышления и в душевной жизни ребенка, и во сне являются, следовательно, ничем иным, как повторением доисторического периода в древней истории» (Юнг, 1994, с.37).

Таким образом, *Traumen* рассматривается как пережиток исходного способа мышления, сохраненного в «бессознательных» пластах души (*там же*, с.44). Подобное психологическое применение геккелевского закона вполне вписывалось в рамки фрейдовских представлений, и ввиду всеобщего принятия в интеллигентских кругах филогенетической теории не требовало специального обоснования. Однако Юнг все же стремится показать, как развитие некоторой всеобщей основы порождает два противоположных способа мышления, и чем *исторически* обусловлен переход от одной из них к другой. Только так можно, с его точки зрения, выяснить природу и функции *Traumen* в психике современного человека. Опираясь на фрейдовскую теорию, созвучную, с одной стороны, закону сохранения энергии Р.Мейера, а с другой – столь милым его сердцу размышлениям А.Шопенгауэра, в качестве формообразующей основы мышления и человеческого бытия вообще Юнг рассматривает либидо.

Задача, следовательно, состояла в том, чтобы продемонстрировать внутреннюю необходимость возникновения символической (*Traumen*) и теоретической форм мышления, исходя из принципа либидо. В «Метаморфозах и символах ...» Юнг предпринял три последовательных попытки ее решения, причем каждая следующая представляла собой шаг, уводящий его от Фрейда.

В первой части книги Юнг разворачивает грандиозную картину возникновения определенно-направленного мышления в ходе сублимирования либидо. Либидо здесь понимается совершенно по-фрейдовски как сексуальная энергия – аналог понятия энергии в физике⁵, способная к перенесению, вытеснению, запруживанию и т.д. и т.п. Движение либидо имеет ярко выраженный рефлексивный характер. Это – энергия, которая исходит из некоторого бессознательного центра личности и устремляется вовне, имея при этом неосознаваемую индивидом, хотя и вполне понятную с биологической точки зрения цель. Инстинктивная экспансия либидо продол-

⁵ Такое уподобление, равно как и терминология, которой пользуется Юнг, в огромной мере обусловлены влиянием махизма, переживавшего в то время пору своего расцвета.

жается до тех пор, пока не наталкивается на границу. В классической ноевропейской философии границей рефлексивной деятельности сознания является природа, внешний мир, Не-Я (Фихте). Однако либидо Фрейда по определению не есть сознание, но представляет собой инстинктивную силу, которая ограничивается противоположностью. И ею выступает социальная норма. Наличием и характером этого ограничения обусловлено дальнейшее движение либидо: она интровертируется, обращается на себя самое, и вступает на путь регрессии, т.е. оккупирует (оживляет) когда-то оставленные ею комплексы. Речь идет, конечно, о комплексах Эдипа и Электры. Далее, ввиду абсолютности запрета кровосмешения – первичной и главной социальной нормы – либидо снова отражается, устремляется вовне, либо проецируя комплекс на внешние содержания (наивная проекция), либо сосредоточиваясь на самих этих содержаниях (реальное перенесение). Поскольку речь идет об инстинктивной рефлексии, природа либидо несколько не проясняется в ее ходе. Либидо порождает сознание, но не становится его предметом. Она слепо стремится к своей цели, но, направляемая запретами, постепенно сублимируется, т.е. находит социальное применение.

Определенно-направленное мышление как раз и является, как полагает Юнг, результатом социальной переориентации либидо. Исторически решающая роль в этом процессе принадлежала, по его убеждению, христианству. Именно христианство, или более узко – средневековая схоластика – выступает «матерью современной научности». Ибо «великим деянием схоластики является основоположение крепкосплоченной интеллектуальной сублимации, а последнее есть *conditio sine qua non* современной научности и техники» (*там же*, с.34). Суть механизма «доместикации человека», изобретенного, как явствует из вышеприведенного утверждения, христианской схоластикой, состоит в «замене реального творчества творчеством идеальным»» (*там же*, с.68). Юнг демонстрирует действие этого механизма ироническим анализом поэтического продукта мисс Миллер, озаглавленного «Гимн Творцу».

«Проблема мисс Миллер в этом возрасте (9-16 лет – *Е.Р.*) была общечеловеческой: как мне прийти к творчеству? Природа имеет на это только один ответ: через ребенка... Но как прийти к ребенку? Здесь встает жуткая проблема, которая... связана с отцом, т.е. примыкает к тому, что тяготеет издревле над родом человеческим как первородный грех кровосмешения... Однако мифология изобретательна на утешения. Разве Логос не стал плотью? Разве Сын Человеческий не жил среди нас? К чему мы сохранили образ непорочной Матери до сегодняшнего дня? Потому что это все еще утешительно и без слов и громких проповедей говорит ищущим утешение: «Я тоже стала матерью» через «идею, спонтанно порождающую свой объект» (*там же*, с.67).

Другими словами, христианская мифология выступает трансформатором сексуальной энергии, преобразует ее и направляет в социальное

(идеальное) русло. Возможно это только благодаря гибкой системе символов, которая играет роль «переключателя» либидо. У Юнга не возникает трудностей с тем, чтобы вскрыть логический механизм формирования этой системы. Ее внутренней пружиной является аналогия: либидо уподобляется внешним явлениям и процессам, с которыми она «схожа», например, Солнцу и огню (прямая аналогия), вожделеющему ослу (активное сравнение) и т.д. Общая тенденция развития мифологического символизма состоит в переходе к антропоморфизму и монотеизму: единый бог (например, Ра, Озирис, Митра или Христос) вбирает в себя противоречивую многоликость либидо. «Психологически, – пишет Юнг, – божество есть не что иное, как проецированный комплекс представлений... оно должно быть рассматриваемо как представитель известной суммы энергии (*libido*), которая является проецированной оттого, что она действует из бессознательного, куда она, как показывает психоанализ, была вытеснена» (*там же*, с.74)⁶.

После того, как христианство выполнило «свое великое биологическое назначение» (*там же*, с.85), состоявшее в значительном ослаблении животности, так что большое количество жизненных сил освободилось для творческой работы над «жизненным укладом» (*там же*, с.83), стало возможно «реальное перенесение» либидо. Столь высокая оценка христианства связана с верой Юнга (сохраненной до конца жизни) в то, что именно христианство «воспитало человеческое мышление в духе самостоятельности» (*там же*, с.85). Последнее утверждение имеет буквальный смысл: только благодаря трансформирующей роли христианской символики либидо было «подключено» к сфере Логоса, т.е. человек научился выражать некоторое реальное содержание в идеальной форме. А затем, когда эта способность уже была выработана и укреплена, предметом репрезентации стала не внутренняя, а внешняя, материальная, реальность.

Здесь можно было бы поставить точку. Проблема, обозначенная вначале, решена: Юнг представил цельную и вполне законченную концепцию символизма в фрейдовском духе. Однако за первой частью книги следует, как известно, вторая, и она, по замечанию Э.Метнера, «давит и своей весомостью, и своими размерами первую часть, которая больше не в состоянии играть для нее роль фундамента» (*Метнер*, 1994, с.13). Э.Метнер – ученик Юнга и переводчик «Либидо...» на русский язык – полагает, что продолжение книги, ознаменовавшее «перелом в психоанализе», связано с тем, что «Юнг, влекомый к тому всей огромной совокупностью обрабатываемых материалов и затронутых тем, оказывается научно вынужденным одним решительным поворотом положить начало своей асексуальной «энергетической» теории Либидо и продвинуться к правильной, гибкой концеп-

⁶ Юнговская редукция божества к либидо чрезвычайно напоминает логику Фейербаха в «Сущности христианства». Однако если Фейербах оценивал неосознаваемое отчуждение человеческой сущности как негативную ступень самопознания человека и призывал перейти к истинной антропологии, то Юнг, напротив, видит в этом необходимое условие «очеловечивания».

ции подлинного символизма» (*там же*, с.12)⁷.

Точка зрения Метнера бесспорна в той ее части, где речь идет о радикальном изменении юнговской концепции, происходящем на глазах у изумленного читателя «Либида ...». Что же касается причин столь очевидного, хотя вряд ли осознававшегося в то время самим Юнгом, разрыва с фрейдовским «пансексуализмом», они остаются, на наш взгляд, совершенно неясными. Э.Метнер лишь фиксирует факт расхождения и оценивает его с юнговской точки зрения («правильная» концепция, «подлинного символизма»).

В самом деле, в тексте первой главы нет ни малейшего намека на сложность интерпретации под «пансексуальным» углом зрения историко-культурного материала, затрагиваемого автором. Напротив, анализ поражает цельностью и концептуальной выдержанностью. И тем не менее, Юнг не спешит ставить точку... Как будто остается нечто, требующее возврата и прояснения столь настоятельно, что без этого невозможно продолжать «аналитический сеанс» мисс Миллер, нечто, ставящее под угрозу всю теорию либидо, а, следовательно, и символизма.

Нам представляется, что дело здесь в затруднении чисто логического свойства, которое, хотя и не эксплицируется Юнгом, все же вынуждает его к модификации фрейдовской концепции либидо, а затем и к отказу от нее. Весь процесс движения (перенесения, трансформации и т.д.) либидо, порождающий культуру, базируется на исходном противоречии между нею и границей, от которой она отражается. Поскольку граница не положена либидо и, следовательно, является внешней по отношению к ней, Юнг волея-неволей сталкивается с фихтевской проблемой первотолчка. Суть ее в том, что коль скоро какой-либо процесс (самосознания, как у Фихте, или актуализации полового инстинкта, как у Фрейда) рассматривается как субстанциальный, его источник должен находиться в нем самом (иначе возникает противоречие в определении). Тогда противоположность, ограничивающая субстанцию и задающая импульс к ее формообразующей активности, с необходимостью должна быть выведена, сведена и т.д. к самой этой основе. Фихте, как известно, так и не удалось вывести первотолчок – Не-Я из Я, природу из сознания, и это обстоятельство служило постоянно действующим мотивом к переработке и развитию идей «Наукоучения».

С Юнгом дело обстоит иначе в том смысле, что ни в «Либида...», ни в более поздних работах он не выражает указанную проблему с «прозрачной» фихтевской простотой и ясностью, да, скорее всего, и не осмысливает ее так. И все же она приковывает к себе его внимание на протяжении всей работы над книгой, и независимо от содержания анализируемого материала остается доминирующей до самого конца. Уже в первой части Юнг де-

⁷ Интересно, что «переломный» характер «Либида...» отмечают далеко не все исследователи юнгианства. Так, М.Наги в своей недавней основательной работе «Философские аспекты психологии К.Г.Юнга» связывает значение «Либида...» исключительно с генетической теорией либидо, составляющей содержание лишь трех глав. П.Степански считает, что в «Либида...» «Юнг остается убежденным фрейдистом, хотя и понимает учение Фрейда по-своему» (Stepansky, 1976, с.180). А А.Прогофф – автор нашумевшей книги «Психология Юнга и ее социальный смысл» и вовсе не удостаивает эту работу вниманием (Progoff, 1953).

монстрирует отчетливое понимание значения, которое играет граница в фрейдовской теории либидо. Происхождение действующих в религиозной области динамизмов он характеризует так: «Это суть влечения и силы, которые в детстве были *через привхождение кровосмесительной преграды* отвращены от кровосмесительного приложения...» (Курсив мой. – Е.Р.) (Юнг, 1994, с.75).

Но если в онтогенезе такая преграда может «привходить» со стороны родителей, то в филогенезе (а ведь у Юнга речь именно о нем) вопрос о ее происхождении остается открытым. Возникает проблема, совершенно неразрешимая во фрейдовской системе координат: либидо – инстинктивная субстанциальная сила, значит, необходимо показать, каким образом она рождает нечто противоположное (общество, культуру, мышление и т.д.). Сделать это, как показывает книга Юнга, несложно, однако обоснование обусловлено *первоначальным запретом кровосмешения*, который играет роль первотолчка и зачинателя рефлексивного движения. Но этот запрет – специфически социальный, поэтому его невозможно вывести из природы либидо. Таким образом, появляется классическая ситуация «курицы и яйца»: либидо нуждается для своего «субстанциального» разворачивания в исходной социальной норме (первотолчке), социальные же нормы должны быть выведены из либидо⁸.

В первых трех главах второй части книги Юнг предпринимает отчаянную попытку обосновать формообразующую природу либидо, оставаясь в рамках фрейдизма. Его «генетическая теория либидо» свидетельствует, с одной стороны, о том, что проблема порочного круга подспудно определяет направление исследования, а с другой – что вовсе не дистанцирование от сексуального редукционизма Фрейда стало причиной обособления «аналитической психологии».

Цель «генетической теории либидо» формулируется Юнгом с предельной прозрачностью: «... хотя функция действительности и состоит только в самомалейшей части своей из половой *libido*, а в наибольшей части из другого рода влечений, но еще весьма большой вопрос, *не является ли филогенетически эта функция действительности, хотя бы лишь отчасти, исходящей из пола? На этот вопрос ответить прямо – невозможно*. Поэтому мы попытаемся окольным путем дойти до его разъяснения» (там же, с.138 – курсив мой. – Е.Р.).

Итак, актуальная задача состоит в том, чтобы вывести «функцию действительности», которая, собственно, и представляет собой социальное в

⁸ Это исходное противоречие неизбежно проявляется в «дочерних» формах на всем протяжении юнговского анализа. Скажем, христианство противопоставляется язычеству как символическая система, препровождающая инстинкты в «царство духа». Как исторически возникла эта система и откуда взялось это царство посреди разгула «животных страстей» поздней античности? «К этому привела не умозрительно-измышленная философия, а элементарная потребность большинства, прозябавшего в духовной тьме. К этому, очевидно, толкали глубочайшие необходимости, так как человечеству было не по себе от этого состояния необузданности» (Юнг, 1994, с.80). «Тартюфовский» характер юнговского объяснения особенно нагляден на фоне его постоянных упреков ученым коллегам в ханжеской неспособности принять революционную теорию либидо. Кроме того, остается совершенно непонятным, каким образом людям, не «доместицированным» христианством, все же удалось создать несколько великих цивилизаций: помимо греко-римской – минойскую, египетскую, мексиканскую и т.д.

человеке, из либидо. «Окольный путь» или метод Юнга в этой части работы не отличается новизной. Это все та же филогенетическая аналогия, примененная по-фрейдовски: «...так как мы ныне в состоянии разгадать символику снов и тем самым вскрыть тайную психологическую историю развития индивидуума, то перед нами открывается путь к пониманию тайных пружин психологического развития народов» (Юнг, 1994, с.130). Другими словами, онтогенетическое развитие служит ключом к пониманию филогенеза. И хотя Юнг обильно ссылается в этой части книги на «ход эволюции», положение дел «в природе» и т.д., истинным прообразом либидогенеза выступает процесс развития сексуальности ребенка во фрейдовской интерпретации.

Изначальная, или половая либидо, которая традиционно противопоставлялась инстинкту самосохранения, есть, утверждает Юнг, «лишь один сплошной жизненный инстинкт... который стремится поддержанием особи обеспечить дальнейшее размножение всего рода» (там же, с.139). Развитие этой первичной субстанции состоит в ее последовательной дифференциации, в ходе которой возникают определенные «функции действительности», т.е. неполые влечения и способности. Речь при этом идет об органической природе вообще: в животном мире дифференциация либидо приводит сначала к разделению функций питания и пола, а затем к образованию «вторичных функций» привлечения и защиты выводков. Общая тенденция такова: «процесс развития состоит в возрастающем поглощении первичной libido, порождающей только продукты размножения, функциями вторичного порядка» (там же, с.341).

Таким образом, «с генетической точки зрения, множество влечений проистекают из относительного единства, именно из первичной libido... частичные вклады все время отщепляются от первичной libido, потом приурочиваются как либидинозные притоки ко вновь сформировавшимся областям деятельности и, наконец, тонут в них, истрачиваются», или десекуализируются (там же, с.142).

Процесс десекуализации либидо в антропогенезе осуществляется через ее символизацию. Логика здесь та же, что и в предыдущей части: половая либидо наталкивается на препятствие, интровертируется, регрессируя при этом к более ранним стадиям собственного развития, снова отталкивается и, чтобы обойти запрет, прибегает к аналогии. В рамках этой схемы абсолютно любой предмет человеческой деятельности может рассматриваться как сексуальный символ. Юнг убедительно демонстрирует это на примере важнейших «первобытных человеческих изобретений». «Не было ли... порождение огня первоначально половым актом, т.е. игрою в совокупление», – вопрошает он и после соответствующего обоснования резюмирует: «Изобретение добывания огня обязано стремлению поставить на место полового акта символ» (там же, с.155-156). Землепашество – символическая аналогия оплодотворения матери, т.е. кровосмесительного стремления, синтезированного с «компонентой питания» (там же, с.160).

Подобным же образом возникли язык и мышление. «При распадении ауто-эротического кольца – рука-рот – когда фаллическая рука превращается в орудие добывания огня, привлеченная к зоне рта *libido* ищет пути к другой функции, который и приводит ее совершенно естественно к уже имеющейся функции криков во время течки. ...Язык обязан своим происхождением именно тому моменту, когда влечение, вытесненное назад на дополовую ступень, обратилось наружу, чтобы там отыскать свой эквивалентный объект». Поскольку мышление вообще есть «словесное» мышление, оно возникло в вышеозначенный момент, включает Юнг (*там же*, с.163).

Мы остановились на этих курьезных рассуждениях столь подробно только потому, что они красноречиво свидетельствуют против версии, согласно которой причиной изменения юнговской концепции в «Либидо...» была неудовлетворенность фрейдовским «пансексуализмом». Характерно в этом отношении и то, что Юнг подтверждает свой анализ множественными ссылками на мифологические, религиозные и философские источники, среди которых, например, древнеиндийские Упанишады, греческий миф о Прометее, Библия, «Фауст» Гете и т.д. Ни один из этих величайших культурных текстов не оказывает, по крайней мере видимого, сопротивления «половой» интерпретации. Напротив, «замечательно, что воззрение это, добытое путем рассуждения, может опять-таки опереться на старинную традицию...» (*там же*, с.164), с гордостью отмечает Юнг.

Итак, что же добавляет «генетическая теория либида» к предшествующему анализу? С концептуальной точки зрения, очевидно, ничего. Несмотря на заявления Юнга о «разрыхлении», развитии и т.д. «описательного» (фрейдовского) понятия либида, фактически «генетическая теория» остается всецело на фрейдовской почве с вытекающими отсюда последствиями сексуального редуционизма.

Удалось ли автору проследить исторические пути развития либида? М.Наги, например, усматривает значение «генетической теории» в том, что она помогла Юнгу перейти к «историческому» взгляду на душу». Однако Наги заключает слово «исторический» в кавычки со следующим обоснованием: «...Юнговский взгляд на историю всегда был всецело субъективным; историческая душа выходила далеко за пределы доступной во времени и пространстве реальности тела и мира в царство, где правят нескончаемые сновидения, героические акты и воспоминания об условиях самоосуществления, недостижимых в узких рамках индивидуального существования» (Nagy, 1991, с.136). Но это означает, что никакого перехода к исторической точке зрения в «генетической теории либида» не было, ни в прямом, ни в переносном смысле...

И все же в одном отношении первые три главы второй части имеют решающее значение в развитии юнговских взглядов. Именно в процессе работы над этой «переходной» частью книги Юнг обнаруживает принципиальную невозможность обосновать субстанциональный характер либида. Генетическая теория оказалась не в состоянии разрешить противоре-

чие первотолчка, и постепенное осознание этого факта становится теньным лейтмотивом всего последующего анализа. Выяснилось, что свести путем аналогии социальные изобретения человечества к сексуальной энергии (по схеме: добывание огня – сверление – половой акт) достаточно просто, гораздо сложнее объяснить, что побуждает первобытного человека «измыслить» эту аналогию. «Раз первобытный человек знает, что такое акт зачатия, он, согласно принципу наименьшей траты сил, – пишет Юнг, используя «эмпириокритическую» терминологию, – никогда не может напасть на мысль заменить детородные органы рукоятью меча и ткацким челноком. ...Мотив этого перевода может быть отыскан лишь в факте противления, которое возникает в отношении к первобытной сексуальности» (Юнг, 1994, с.146).

В ходе работы над книгой Юнг достигает отчетливого понимания, что пресловутый первотолчок не может быть внешним по отношению к либидо: «дело идет о внутреннем противлении, при котором воля выступает против воли, либидо против либидо» (*там же*, с.158). Известно, что с ранней юности Юнг был почитателем Артура Шопенгауэра; благодаря этому увлечению он открыл для себя кантовский критицизм и другую философскую классику. «Мир как воля и представление» оказала огромное влияние и на становление юнговской методологии, в частности, – на специфически субъективистское понимание противоречия и его роли в процессе развития⁹. Поэтому нет ничего удивительного в том, что именно шопенгауэровская диалектика стала основой как осознания проблемы первотолчка, так и попытки разрешить ее. «Генетическая теория, – пишет Юнг, – ведет нас к понятию *libido*, которое в своем расширении идет дальше границ естественнонаучной формулировки до философского воззрения, до понятия воли вообще» (*там же*, с.139), в шопенгауэровской экспозиции, разумеется. Однако речь идет лишь о внешней аналогии: оставаясь, как было показано выше, по существу, *половым инстинктом*, либидо уподобляется («разрыхляется») мировой воле в том смысле, что последняя находится в постоянном «несогласии с собой», отрицает самое себя, саморазвивается и благодаря этому является *causa sui*. И если у Шопенгауэра противоречивый характер мировой воли проявляется на различных уровнях бытия – от неорганической природы до социальной жизни, то у Юнга либидо *должна быть* внутренне противоречивой в силу логической необходимости обосновать ее субстанциальную роль. Весь «генетический анализ» первобытных человеческих изобретений базируется на этом долженствовании: «Психологическое принуждение к переводению *libido* покоится на первичном несогласии воли с самой собою. В другом месте я остановлюсь на этом первоначальном расцеплении *libido*» (*там же*, с.158). Последнее обещание связано с очевидной необходимостью спецификации, без кото-

⁹ С поразительной проницательностью, хотя и в несколько неуклюжей эмпириокритической терминологии, Юнг указывает на то, что воля Шопенгауэра как субстанция представляет собой результат «философской» проекции, т.е. вынесения вовне и объективизации «субъективной силы». Юнг усматривает в этом проявление «психологического волюнтаризма» (Юнг, 1994, с.139).

рой философское «разрыхление» фрейдовского понятия остается декларацией.

Однако юнговское разъяснение, когда оно, наконец, дается, возвращает нас к исходному пункту – Фрейду и, вместе с тем, знаменует переход к совершенно иной объяснительной схеме. Для того, чтобы имманентная противоречивость («амбитенденция») либидо стала дисгармонией и проявилась как хотение и нехотение, «должен быть налицо отклоняющийся от нормы плюс или минус на той или другой стороне, – замечает Юнг. – Из этого привходящего третьего и возникает противление» (*там же*, с.179).

Несколькими строками ниже заинтригованный до предела читатель узнает, что таинственным третьим, от которого зависит судьба «генетической теории», оказывается... «проблема инцеста (кровосмешения)» (*там же*, с.179). В рамках фрейдовской парадигмы это утверждение интерпретируется однозначно; исходным толчком к переводению либидо в символическое русло выступает внешний – «привходящий» – социальный¹⁰ запрет. А это значит, что цель генетической теории – обосновать субстанциальный характер либидо – не достигнута, и весь предшествующий анализ природы символизма вообще и Траумен, в частности, лишается доказательности.

Осознавал ли Юнг тупиковый характер выводов «генетической теории»? Однозначно ответить на этот вопрос сложно: никаких комментариев на сей счет ни в «Либидо...», ни в более поздних работах он не оставил. Однако последующий текст книги убедительно свидетельствует об огромном влиянии этих выводов на формирование юнговской концепции архетипа. Без объяснения причин Юнг резко меняет методологию анализа фантазий мисс Миллер и даже по-прежнему фрейдовская терминология не может скрыть ее антифрейдовского характера. Мотивы этого поворота обнаруживает так называемое «чисто психологическое понимание проблемы кровосмешения» (*там же*, с.180), суть которого в том, что стремление к инцесту Юнг предлагает рассматривать не буквально, а символически: «...Из всей совокупности солнечных мифов явствует, что в первооснове кровосмесительных воцелений заложено не стремление к половому акту, а своеобразное стремление и желание стать снова дитятей, возвратиться под родительскую защиту, вновь очутиться в материнской утробе, для того, чтобы вторично родиться» (*там же*, с.226, курсив наш. – *Е.Р.*).

Казалось бы, внутренний источник движения либидо найден – им выступает противоречие между ее родовым (направленным вспять, «в материнскую утробу») и индивидуальным (направленным вперед) устремлениями. Однако это противоречие никоим образом не объясняет, почему в мифах и сновидениях «амбитенденции» либидо выражаются символиче-

¹⁰ Понимание Юнгом социального характера первотолчка, или того факта, что не инцест, а запрет, табу и т.д. на инцест инициирует символизацию либидо в рамках «генетической теории», явствует из следующего его замечания: «Только отклоняющееся от нормы третье рассекает те «черты противоположностей», которые в нормальном виде теснейшим образом связаны...» (*Юнг*, 1994, с.179). Происхождение этой «нормы» очевидно.

ски. Поэтому Юнг вынужден прибегать к оставленному в принципе объяснению через запрет кровосмешения: «одним из наипростейших путей» к возрождению, пишет он, «было бы оплодотворение матери и тождественное порождение себя самого. Но преградою к тому является кровосмесительный запрет; поэтому солнечные мифы и мифы возрождения так и кишат всевозможными предложениями, как бы обойти кровосмешение» (*там же*, с.226). Нелепость этого объяснения очевидна на фоне уже состоявшегося отхода от фрейдовского «пансексуализма», однако другого Юнг дать пока не в состоянии.

Итак, с формальной точки зрения «Либида...» вряд ли можно назвать успешной книгой: Юнгу так и не удалось осуществить цель, ради которой он начал ее писать. Вопрос «как происходит то, что сны оказываются символическими...» (*там же*, с.25) остался без убедительного (т.е. такого, который удовлетворил бы прежде всего самого автора) ответа. Значение книги – в другом.

Во-первых, пытаюсь обосновать субстанциальный характер либида, Юнг помимо воли обнаружил основное противоречие фрейдовской объяснительной схемы, а именно – принципиальную невыводимость из полового инстинкта «человеческих» определений (языка, мышления, общества и т.д.). И это так и не разрешенное в «Либида...» противоречие стало мощным толчком к становлению самостоятельной юнговской методологии.

Во-вторых, «Либида...» ясно демонстрирует направление развития юнговской концепции символизма: от сексуального редукционизма к индивидуально-психологическому, от «символической» представленности метаморфоз либида к «архетипическому» выражению внутреннего мира индивида.

В-третьих, книга является прекрасным примером юнговской методологии и ее основного инструмента – аналогии. Всецело субъективный характер этого метода акцентируется тем фактом, что *один и тот же содержательный материал* – фантазии мисс Миллер и сопряженные с ними мифологемы – интерпретируется совершенно по-разному по мере изменения точки зрения автора. Особая наглядность связана с тем, что эти различные интерпретации, каждая из которых подкрепляется авторитетом множественных культурно-исторических источников, обосновываются Юнгом в рамках одной книги, что само по себе – редкий случай в науке.

РЕЗЮМЕ

*The paper is focused on the genesis of Jung's conception of symbolism in *Wandlungen und Symbols der Libido*. Author discovers a logic contradiction which runs out Jung's intention to ground his method on the Freudian theoretical basis. It was this contradiction that determined Jung's split with Freud and his search for the new approach rather than his notorious resistance to the «re-pulsive» sexuality of Freud's theory.*

ЛИТЕРАТУРА

- Метнер Э. От редактора // Юнг К.Г. *Либи́до, его метаморфозы и символы*. СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 1994. – С.11-18.
- Юнг К.Г. *Либи́до, его метаморфозы и символы*. СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 1994. – 415 с.
- Nagy M. *Philosophical issues of the psychology of C.G.Jung*. N.Y.: State University, New York Press. 1991. – 321 p.
- Jung C.G. *Approaching the unconscious // Man and his Symbols*. London: Aldus Rooks, Jupiter Books. 1964, p.18-104.
- Progoff I. *Jung's psychology and its social meaning*. N.Y.: The Julian Press Inc., 1953. – 299 p.
- Stepansky P.E. *The Empiricist as Rebel: Jung, Freud, and the Burdens of Discipleship // Journal of the History of Behavioral Sciences*. 1976, № 32, p.216-239.