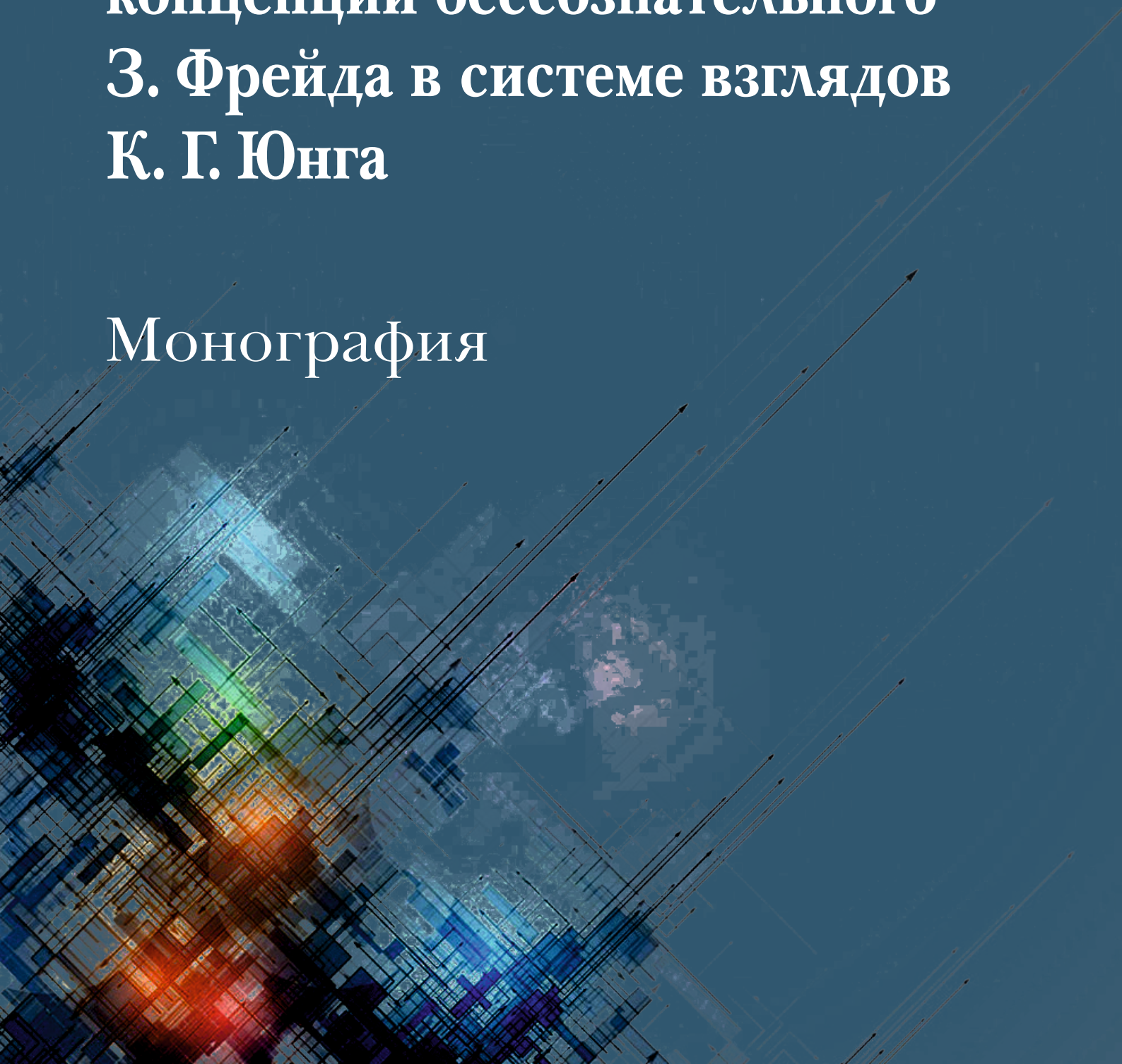


Степаненко А. Д.

Синкретическая трансформация  
концепции бессознательного  
З. Фрейда в системе взглядов  
К. Г. Юнга

Монография



А. Д. Степаненко

**СИНКРЕТИЧЕСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ  
КОНЦЕПЦИИ БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО З. ФРЕЙДА  
В СИСТЕМЕ ВЗГЛЯДОВ К. Г. ЮНГА**

Монография

Электронное текстовое издание

Санкт-Петербург  
Наукоемкие технологии  
2026

© Степаненко А. Д., 2026  
ISBN 978-5-00271-091-1

УДК 1(091)  
ББК 87.3(0)6  
С794

Рецензенты:

*О. А. Власова*, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии  
Института философии СПбГУ;  
*Т. Д. Марцинковская*, доктор психологических наук, заведующая лабораторией психологии  
подростка Федерального научного центра психологических и междисциплинарных  
исследований (Психологический институт)

С794 Степаненко А. Д. Синкретическая трансформация концепции бессознательного  
З. Фрейда в системе взглядов К. Г. Юнга [Электронный ресурс]: монография. – СПб.:  
Наукоемкие технологии, 2026. – 195 с. – URL:  
<https://publishing.intelgr.com/archive/Sinkreticheskaya-transformatsiya-kontseptsii-bessoznatelnogo.pdf>.

ISBN 978-5-00271-091-1

Монография посвящена выявлению ключевого противоречия концепции бессознательного в классическом психоанализе Зигмунда Фрейда и описанию преодоления этого противоречия в результате синкретического трансформационного процесса в аналитической психологии Карла Густава Юнга.

Зафиксировав основные точки уязвимости классического психоанализа, автор делает вывод об ограниченной совместимости концепции бессознательного Фрейда с его мировоззренческой установкой и с вытекающей из нее приверженностью классической парадигме научного метода познания.

Далее автор исследует фундаментальные отличия основанной на допущении реальности и автономности духовных явлений мировоззренческой установки К. Г. Юнга от рационалистической позитивистской установки З. Фрейда и приходит к заключению, что ключевое противоречие классического психоанализа преодолевается Юнгом посредством синкретического трансформационного процесса, помещающего концепцию Фрейда в открытую систему координат.

Данный процесс, по мысли автора, разворачивается на трех основных направлениях: релятивистском, «мистическом» и феноменологическом; его результатом становится полноценное раскрытие огромного потенциала концепции бессознательного и создание значительного задела для последующих исследований природы психического.

УДК 1(091)  
ББК 87.3(0)6

ISBN 978-5-00271-091-1

© Степаненко А. Д., 2026

Научное издание

**Степаненко Александр Давидович**

**Синкретическая трансформация  
концепции бессознательного З. Фрейда  
в системе взглядов К. Г. Юнга**

Монография

Электронное текстовое издание

Подписано к использованию 11.02.2026.

Объем издания – 4,4 Мб.

Издательство «Наукоемкие технологии»

ООО «Корпорация «Интел Групп»

<https://publishing.intelgr.com>

E-mail: [publishing@intelgr.com](mailto:publishing@intelgr.com)

Тел.: +7 (812) 945-50-63

Интернет-магазин издательства

<https://shop.intelgr.com/>

ISBN 978-5-00271-091-1



9 785002 710911 >

# ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Введение. Причины трансформации.....</b>	<b>6</b>
<b>Краткий литературный обзор.....</b>	<b>17</b>
<b>Глава 1. Классический психоанализ: ключевое противоречие .....</b>	<b>22</b>
Уловка Поппера и «клиническая эффективность»:	
критика психоанализа и ее природа .....	22
Ответная аргументация психоанализа как маркер противоречия.....	33
Парадокс Фрейда или ключевое противоречие классического психоанализа	38
Бессознательное и его природа в классическом психоанализе .....	43
Развитие концепции бессознательного в рамках психоанализа .....	49
Выводы .....	55
<b>Глава 2. Аналитическая психология: преодоление ключевого</b>	
<b>противоречия классического психоанализа .....</b>	<b>63</b>
«Психоанализ» и «аналитическая психология»: уточнение понятий.....	63
Аналитическая психология: бессознательное в иной системе координат .....	65
Аргументы критики как маркеры раскола в глубинной психологии .....	73
Аналитическая психология: открытость системы .....	78
Выводы .....	86
<b>Глава III. Синкретический процесс трансформации концепции</b>	
<b>бессознательного.....</b>	<b>89</b>
<b>§1. Релятивистская трансформация .....</b>	<b>89</b>
Имманентный релятивизм в психоанализе .....	91
«Воинствующий» антирелятивизм в психоанализе .....	94
Формальный релятивизм в аналитической психологии .....	97
Практический релятивизм в аналитической психологии .....	100
Выводы .....	105
<b>§2. «Мистическая» трансформация .....</b>	<b>107</b>
Христианство и Юнг .....	108
Гностицизм, алхимия и аналитическая психология .....	115
Мифология в психоанализе и в аналитической психологии .....	120
Восточное направление .....	129

Архаический человек в психоанализе и в аналитической психологии .....	137
Выводы .....	144
<b>§3. Феноменологическая трансформация .....</b>	<b>147</b>
Редукция в феноменологии .....	150
Еще раз о парадоксе Фрейда: «рождение бессознательного» в естественной установке .....	153
Бессознательное в феноменологии.....	155
Юнг о феноменологии в глубинной психологии.....	158
Три стадии юнговской феноменологической редукции концепции бессознательного .....	160
Взаимоотношения феноменологии и глубинной психологии.....	166
Выводы .....	168
<b>Заключение. Итоги трансформации.....</b>	<b>171</b>
<b>Библиография .....</b>	<b>182</b>

## **Введение. Причины трансформации**

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 чего 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 неврозов<sup>1</sup> 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»<sup>2</sup>. Данную область, существование которой, как он полагал, ему удалось подтвердить полученными в результате практических экспериментов данными, Фрейд определил как Unbewusste (нем.), или бессознательное.

---

<sup>1</sup> Нервно-психических расстройств, не приведших к изменению структуры личности.

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



Именно введение в оборот этого определения<sup>3</sup>, 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 самою идеей о неоднородной структуре психического в область нематериального, основатель психоанализа продолжал мыслить и видеть собственные задачи в естественнонаучном (а с философской точки зрения – в

---

<sup>3</sup> Если точнее – данной трактовки понятия (дефиниции): бессознательное как отдельная, скрытая часть психической системы. Несмотря на то, что на существование понятия «бессознательное» до появления психоанализа указывал в том числе и Юнг («Слово «бессознательное» не является изобретением Фрейда» – Юнг К. Г. Тавистокские лекции. М.: ИОИ, 2020. С. 100), 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 Жане, 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-материалистическом<sup>4</sup> позитивистском<sup>5</sup>) ключе и, соответственно этому, действовать в русле развития медицинской практики (характеризуя место психологии бессознательного в ряду иных научных дисциплин, Юнг, в частности, высказывал мнение, что «кабинет консультирующего врача оставил на этой психологии свой очевидный отпечаток» и что из этого «проистекает отчуждение между академическими гуманитарными науками и современной психологией»<sup>6</sup>). 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) переживаниям<sup>7</sup>. По сути, бессознательное в трактовке Фрейда превратилось в своего рода склад насильственно забытого<sup>8</sup> – 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 законченном виде была изложена им в широко известной работе «Будущее одной иллюзии»: в ней он, во-первых, обрушивается

---

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> 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.

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

<sup>7</sup> Термин «вытеснение» для обозначения перехода представления в область бессознательного (понимаемого им скорее как «неясное сознание») впервые применил Гербарт.

<sup>8</sup> 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).

с критикой как на религиозные институты, так и на религиозность как явление в принципе, а в-вторых, делает это, исходя из принципиальной возможности познать (и, соответственно, объяснить) любые данные в опыте явления, в том числе и выявленные экспериментально.

Как следствие, 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, исходя из этого, рассматривал скорее как болезнь, причем болезнь, которую можно вылечить и которую надлежит лечить.

Таким образом, возник конфликт: между идеей Фрейда о наличии скрытой части психической системы и его же собственным мировоззрением, которое, очевидно, характеризовалось рации-материалистической позитивистской установкой и, соответственно, детерминировало жесткую привязку происхождения любых нематериальных содержаний, в том числе содержаний скрытых, к феноменам материального мира. В настоящем исследовании данный конфликт характеризуется в дальнейшем как ключевое противоречие классического психоанализа<sup>9</sup> (а также: концепции Фрейда, изначального варианта концепции бессознательного и т.п.).

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

---

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

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 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 Адлера<sup>10</sup>. Смыкаясь с Фрейдом (и Адлером) на профессиональном поле и, соответственно, на поле практических наблюдений, делая из них в значительной степени схожие выводы, свои теоретические конструкции Юнг изначально выстраивал на иной мировоззренческой основе, а именно он, вне всякого сомнения, всегда был крайне далек от абсолютизации любых производных «естественной установки»<sup>11</sup> (как минимум, его

---

<sup>10</sup> 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.

<sup>11</sup> 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.

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», 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 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, вероятно, и с искусственно воспроизводимой)

реальностью, как первичного, то есть во всех смыслах формирующего бытие феномена.

Основной целью данной работы является исследование собственно ключевого противоречия изначального (классического, фрейдовского) варианта концепции бессознательного и путей его преодоления – посредством синкретической трансформации данной концепции – в системе взглядов Карла Густава Юнга и, соответственно, в аналитической психологии.

Специфика проводимого исследования обусловлена также рядом исторически сложившихся аспектов возникновения и развития психоанализа – и как практической области, и как части познавательного процесса.

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»<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> 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

Во-вторых, весьма существенным является и то, что «глубинная психология» имеет, вероятно, больше общего с психиатрией, чем с психологией фундаментальной – но, конечно, не в части практических способов «врачевания». Речь скорее 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 реакций и признаков и на наблюдении их соответствия тем или иным аспектам индивидуальных проявлений или «поведения»<sup>13</sup> (потому она также часто именовалась 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, или, собственно, в «психотерапию», были предприняты в непосредственно предшествующий деятельности основателя психоанализа период (теория психогенной природы истерии Жана Мартена Шарко, синтетическая теория неврозов Пьера Жане и его 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

---

психология» – в данном случае упор делается на динамическом характере психической деятельности; и Фрейд, и Юнг также использовали не ставшее устоявшимся определением словосочетание «психология бессознательного».

<sup>13</sup> В основе своей данный метод исследования имеет так называемый «психофизический параллелизм» или комплекс представлений о наличии «соответствий» между психическими и физическими процессами – при отсутствии возможности однозначно квалифицировать данные «соответствия» как причинно-следственные связи. Здесь, безусловно, наличествует обуславливающее познавательный процесс диалектическое противоречие: изначально проводимые с целью выявления соответствий наблюдения по мере накопления данных превращаются в попытки установить именно причинно-следственные связи – которые, однако, почти не имеют шансов быть подтвержденными экспериментальным путем в силу наличия возможности – и то при определенных допущениях – зафиксировать только материализованный результат психического процесса, но не сам процесс.

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); общим местом – представление о полной



несовместимости позиций Фрейда и Юнга по всем ключевым вопросам; 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).

В свете последнего фактора исследование трансформации сформировавшей психоанализ как философское направление ключевой идеи Зигмунда Фрейда о наличии скрытой части психики (бессознательного) в юнговские концепты автономного объективного содержания коллективной природы (коллективного бессознательного) и психической целостности, помимо собственно предмета исследования: обусловленного фундаментальными различиями в представлениях о природе бессознательного процесса эволюции (развития) данной концепции, решает также задачи восстановления представлений о самом этом процессе как о естественном и необходимом, а равно последовательном и цельном.

## Краткий литературный обзор

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 последующего развития. 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 к сосредоточению внимания в большей степени 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 сравнительного 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, 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»<sup>14</sup>. 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»<sup>15</sup> и их практической применимости согласно предрасположенности конкретного человека, – вывод, заметим, так или иначе 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 Шамдасани<sup>16</sup> и Джон Роузгрант<sup>17</sup>, которые, правда,

---

<sup>14</sup> 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.

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> Shamdasani, S. Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

<sup>17</sup> Rosegrant, J. Why Bion? Why Jung? For That Matter, Why Freud? Journal of the American Psychoanalytic Association, 2012; Роузгрант Джон. Бион, Юнг, Фрейд: сходство и различие

отталкиваясь от противоположных позиций и при этом противопоставляя себя «последователям обоих психоаналитиков»<sup>18</sup>, также придерживались схожей с Эллиенбергером точки зрения в отношении родственности классического психоанализа и аналитической психологии и полагали, что пересечения Фрейда и Юнга носили эпизодический, если не случайный характер.

В плане изучения разнообразия теоретических и практических школ, выросших из классического психоанализа Фрейда, представляют интерес работы Дитера Висса<sup>19</sup> и Эндрю Самуэлса<sup>20</sup>.

Мировоззренческие основания психоанализа, с одной стороны, и, наоборот, влияние психоанализа на мировоззренческий и культурный контекст с другой анализируются в трудах Теодора Райка<sup>21</sup> и Оскара Пфистера<sup>22</sup>. С точки зрения взаимоотношений с традиционной сферой «заботы о душе» и, соответственно, его генезиса психоанализ рассматривают Карл Мюллер-Брауншвейг<sup>23</sup>, Виктор Уайт<sup>24</sup>, Эрих Фромм<sup>25</sup>.

---

психоаналитических концепций. Журнал Американской психоаналитической Ассоциации. 2012, август. № 60(4). С. 721-745.

<sup>18</sup> Rosegrant, J. Why Bion? Why Jung? For That Matter, Why Freud? Journal of the American Psychoanalytic Association, 2012; Роузгрант Джон. Бион, Юнг, Фрейд: сходство и различие психоаналитических концепций. Журнал Американской психоаналитической Ассоциации. 2012, август. № 60(4). С. 766.

<sup>19</sup> Wyss, D. Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1965.

<sup>20</sup> Samuels, A. Jung and the Post-Jungians. London: Routledge and Kegan Paul, 1985; Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. М.: Добросвет. КДУ, 2006.

<sup>21</sup> Reik, T. Freud als Kulturkritiker. Wien: Max Präger-Verlag, 1930.

<sup>22</sup> Pfister, O. Psychoanalyse und Weltanschauung. Leipzig–Wien–Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1928.

<sup>23</sup> Müller–Braunschweig, C. Das Verhältnis der Psychoanalyse zu Ethik, Religion und Seelsorge. Mecklenburg, 1927.

<sup>24</sup> White, V. Soul and Psyche. An Enquiry into the Relationship of Psychotherapy and Religion. London: Collins and Harvill Press, 1960.

<sup>25</sup> 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.

Тема соприкосновения глубинной психологии с феноменологией в исследовательской литературе разрабатывалась Г.Шпигельбертом<sup>26</sup>, Д.Захави<sup>27</sup> и Т.Вельш<sup>28</sup> (а также Г.Карлссоном<sup>29</sup>, М.Анри<sup>30</sup>).

В русскоязычном сегменте сравнительный анализ концепций Фрейда и Юнга, как правило, представлен в достаточно обыденном, далеком от исследовательского формата варианте, тогда как углубленное изучение предпринималось в основном в рамках изданий собственно трудов вышеназванных «классиков» или в связи с ними – здесь необходимо прежде всего упомянуть работы В.В.Зеленского<sup>31</sup>, а также А.М.Руткевича<sup>32</sup>. Говоря о мировоззрении психоанализа, следует прежде всего указать на соответствующую работу С.Л.Франка<sup>33</sup>. Перспективным направлением изучения психоанализа и его потенциалу посвящена работа В.А.Лекторского<sup>34</sup>, о его общекультурном значении пишет Н. С. Автономова<sup>35</sup>, о неопределенности и сложности восприятия и понимания психоанализа ввиду его междисциплинарного характера – В.М.Лейбин<sup>36</sup>, о современном состоянии

---

<sup>26</sup> Spiegelberg, H. Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction. Evanston: Northwestern University Press, 1972; Шпигельберт Г. Феноменология в психоанализе. М.: Логос. 2006.

<sup>27</sup> Zahavi, D. Self-Awareness and Alterity: a Phenomenological Investigation. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1999.

<sup>28</sup> 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.

<sup>29</sup> Karlsson, G. Psychoanalysis in a new light. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

<sup>30</sup> Henry M. «Phénoménologie et psychanalyse», dans: Phénoménologie de la vie V. Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, 2015. P. 61-75.

<sup>31</sup> 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.

<sup>32</sup> Руткевич А. Научный статус психоанализа. Вопросы философии, 2000. N 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.

<sup>33</sup> Франк С.Л. Психоанализ как мирозерцание. Путь. Орган русской религиозной мысли при Религиозно-философской Академии в Париже. 1930. № 25. С. 22–50.

<sup>34</sup> Лекторский В. А. О некоторых философских уроках З. Фрейда. Философские науки, 2000. № 2. С. 103-109.

<sup>35</sup> Автономова Н. С. Фрейд в Европе и России: парадоксы «второго пришествия». Философские науки, 2000. № 2. С. 117-123.

<sup>36</sup> Лейбин, В. М. Психоанализ: учебник.СПб., 2002; Лейбин В.М. Психоанализ: проблемы, исследования, дискуссии. М.: Канон+, 2008; Лейбин В.М. Психоанализ и философия

психоанализа – В.В.Старовойтов<sup>37</sup>, о взаимоотношениях с религией – М.А.Попова.<sup>38</sup> Общая история психологии в наиболее полном виде излагается в работе М.Г.Ярошевского<sup>39</sup>. Дисциплинарным пересечениям философии и психологии посвящен ряд работ О.А.Власовой<sup>40</sup>, актуальным проблемам методологии современной психологической науки – Т.Д.Марцинковской<sup>41</sup>, аспектам развития самости – Т.А.Ребеко<sup>42</sup>.

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 рационалистической 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 естественный и с необходимостью вытекающий из самого содержания концепции вектор ее развития.

---

неофрейдизма. М.: Политиздат, 1977; Лейбин В.М. Психоаналитическая традиция и современность. М.: Когито-Центр, 2012.

<sup>37</sup> Старовойтов В.В. Современный психоанализ: грани развития. М.: ИФ РАН, 2008.

<sup>38</sup> Попова М.А. Фрейдизм и религия. М.: Наука, 1985.

<sup>39</sup> Ярошевский М.Г. История психологии. М.: Мысль, 1985.

<sup>40</sup> Власова О.А. Между философией и психологией: путь Ясперса. Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2008. № 1(5). С. 28-34.

<sup>41</sup> Марцинковская Т.Д. Актуальные проблемы методологии современной психологической науки. Вопросы психологии. 2007. № 2. С. 171-174.

<sup>42</sup> Ребеко Т.А. Повреждения тела как компенсаторный путь развития самости. Психотерапия. 2014. № 11. С. 11-15.

## **Глава 1. Классический психоанализ: ключевое противоречие**

### **Уловка Поппера и «клиническая эффективность»: 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 не только для обоснования предлагаемого им подхода к переосмыслению метода демаркации научного знания, но и в целях конкурентной борьбы.

Так или иначе: 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»<sup>43</sup>; данную особенность указанных концепций он, в частности, характеризовал так: «Казалось, эти теории способны были объяснить практически все, что происходило в той области, которую они описывали»<sup>44</sup>.

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.)<sup>45</sup>.

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. Согласно Фрейду, первый человек страдает от подавления, а

---

<sup>43</sup> Поппер К. Логика и рост научного знания: Избр. работы. М.: Прогресс, 1983. С. 242.

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> См. там же.



второй достиг сублимации; согласно же Адлеру, и первый, и второй испытывают чувство неполноценности, только в первом случае человек пытается доказать себе, что способен на преступление, а во втором – что способен спасти ребенка<sup>46</sup>.

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 их<sup>47</sup>, тогда как психоаналитические теории, по утверждению британского философа, являются и непроверяемыми, и неопровержимыми, поскольку «нельзя представить себе человеческого поведения, которое могло бы опровергнуть их»<sup>48</sup>.

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 теории<sup>49</sup>.

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»<sup>50</sup>.

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

---

<sup>46</sup> См. Поппер К. Логика и рост научного знания: Избр. работы. М.: Прогресс, 1983. С. 243.

<sup>47</sup> 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.

<sup>48</sup> Поппер К. Логика и рост научного знания: Избр. работы. М.: Прогресс, 1983. С. 244.

<sup>49</sup> См. там же. С. 247.

<sup>50</sup> Там же.

упомянутого уровень реакции на кризис классической парадигмы в эпистемологии и противостоит в первую очередь релятивизации науки, философии и знания как такового.

Релятивизм в науке, или, по выражению Поппера, интеллектуальный релятивизм, который он характеризует также как «главную болезнь философии нашего времени», «официально» не устраивает его потому, что приводит к релятивизму моральному<sup>51</sup>; то есть первопричина неприятия, получается, не научная, а социальная: 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 и более фундаментальных причин отторжения 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 святыне святынь 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 объективности<sup>52</sup>; так, например, В.Гейзенберг высказывался на этот счет следующим образом: «...прогресс в науке обходится, как правило, без сопротивления и пререканий.

---

<sup>51</sup> См. Поппер К. Логика и рост научного знания: Избр. работы. М.: Прогресс, 1983. С. 379.

<sup>52</sup> 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.

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»<sup>53</sup>.

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

---

<sup>53</sup> Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987. С. 197.

в принципе нет – тогда невозможно проверить и истинность, что как раз и ставит вопрос о целесообразности отнесения 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 бесконечным<sup>54</sup>.

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.Куна<sup>55</sup>), 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. Поскольку релятивизм для Поппера – это прежде всего кризис целеполагания или, как уже упоминалось, «главная болезнь философии

---

<sup>54</sup>Учение о погрешимости знания, или «фаллибилизм», которое 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. Поппер, в частности, 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. 386-388).

<sup>55</sup> 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).

нашего времени»<sup>56</sup>, он, получается, стремясь не допустить подобного, в итоге предлагает своего рода псевдорелятивизм в противовес релятивизму настоящему (создает защитный пояс, по И.Лакатосу<sup>57</sup>), то есть в некотором смысле отвлекает тем самым внимание на негодный объект.

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 марксизм<sup>58</sup> и фрейдовский

---

<sup>56</sup> Поппер К. Логика и рост научного знания: Избр. работы. М.: Прогресс, 1983. С. 379.

<sup>57</sup> 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 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.

<sup>58</sup> Марксисты противопоставляли себя позитивизму, который они относили к идеализму, тогда как себя – к «истинному материализму»; здесь, однако, 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 размыывают 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

психоанализ, который релятивистичен, что называется, вопреки воле автора (о чем далее будет сказано отдельно). На такую хитрость (или уловку) Поппер, как представляется, идет неспроста. Основных причин, думается, три:

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 механики<sup>59</sup>.

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 тоже 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

---

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.

<sup>59</sup> 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).

«теорию открытого общества», сам Поппер вряд ли всерьез рассчитывал на то, что она сможет в полной мере соответствовать требованиям принципиальной фальсифицируемости.

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, фактически предлагая оперировать в отношении данного метода критериями «клинической эффективности». Излишне говорить, что философская составляющая концепции бессознательного, равно как и весь возникающий в связи с ее появлением философский контекст, в рамках данного подхода полностью игнорировались.

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 маловероятно<sup>60</sup>.

Изначально вопрос этот был поставлен скорее риторически, однако спустя некоторое время критика «эффективности» стала доминирующим аргументом против психоанализа. В частности, опираясь на обозначенную Грюнбаумом

---

<sup>60</sup> 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.

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 существует<sup>61</sup>, вопрос 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, хуже<sup>62</sup>. 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 психотерапии<sup>63</sup>.

В подобном же ключе, только выступая много резче и менее аргументированно, формулировал свои претензии к психоанализу и американский когнитивный терапевт Альберт Эллис, который, в частности, 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

---

<sup>61</sup> Эрвин: «Грюнбаум, пытаюсь воспроизвести аргументацию, которую использовал Фрейд, рассуждал примерно так: если анализ пациента X был терапевтически успешным, 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).

<sup>62</sup> См. Айзенк Г. Сорок лет спустя: новый взгляд на проблемы эффективности в психотерапии. Психологический журнал, 1994. Т. 14, № 4. С. 3-19.

<sup>63</sup> 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.



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 на диагностический крен классического психоанализа, когда 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»<sup>64</sup>.

Одним из наиболее важных аспектов направленной против психоанализа критики стало также педалирование образующегося в психоанализе разрыва между ментальным и физическим (о том, почему это весьма 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,

---

<sup>64</sup> 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.

рассматривается Скиннером как «метафорический прием» и сравнивается с «флогистоном», «эфиром» и прочими утратившими в силу развития науки актуальность понятиями<sup>65</sup>.

Что характерно, тот же Скиннер признает: функционирование психики Фрейд мыслит в категориях схожих или вовсе аналогичных физическим<sup>66</sup>, но при 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 физической<sup>67</sup>, пренебрег комплексным влиянием на человека окружающей среды (! – А.С.).

### **Ответная аргументация психоанализа как маркер 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».<sup>68</sup> Выражается это в том, что критики психоанализа зачастую оцениваются его адептами как невротики или психотики, а иногда прямо

---

<sup>65</sup> См. Skinner, B.F. Critique of Psychoanalytic Concepts and Theories. The Scientific Monthly, Nov., 1954, Vol. 79, No. 5. P. 300-305.

<sup>66</sup> В качестве подтверждения приводится проведенная Фрейдом параллель между удалением опухоли и освобождением вытесненного в бессознательное содержания (желания) – параллель, позволим себе заметить, довольно спорная.

<sup>67</sup> 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).

<sup>68</sup> Руткевич А.М. Научный статус психоанализа. Вопросы философии, 2000. N 10. С. 10.

обвиняются в антисемитизме, чем они (адепты), по мнению Руткевича, напоминают сторонников тоталитарных идеологий или религиозных сект<sup>69</sup>.

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 «тайный комитет», призванный следить за «чистотой веры» в рядах психоаналитиков»<sup>70</sup>.

Хотя массовый характер подобных явлений все же вызывает сомнения, а сами подобные оценки также, вероятно, детерминированы воинствующей позитивистской редукцией, то есть представлением, согласно которому существуют два вида знания: научное, оно же истинное, и ненаучное, оно же, стало быть, неистинное<sup>71 72</sup>, стоит признать, что определенные основания для

---

<sup>69</sup> Там же.

<sup>70</sup> Руткевич А.М. Научный статус психоанализа. Вопросы философии, 2000. N 10. С. 12.

<sup>71</sup> Что существенно, при таком подходе за бортом оказываются не только феномены духовной культуры, но и любое *содержание* в принципе, в том числе и то, которое формируется с целью осмысления материальной формы, не говоря уже о том, что бесконечный характер такого осмысления не только признается, но и обосновывается самими рацио-материалистами (будь то фаллиблизм или теория научных революций). На фоне этого безоглядная убежденность в том, что экспериментально подтвержденные сведения в принципе могут претендовать на обретение силы закона, то есть на безусловную и безотносительную истинность, не говоря уже о претензиях на то, что претендовать могут *только* таковые сведения, как минимум не выглядит достаточно обоснованной.

<sup>72</sup> Например, Руткевич совершенно в естественнонаучном ключе (или даже в ключе классической научной рациональности) оперирует как доказанным фактом утверждением о том, что автобиографическая память человека (то есть, подчеркнем, *любого человека*) формируется к 3-4 годам, и на этом основании неявно подвергает осмеянию возможность формирования содержаний личного бессознательного на основе вытеснения фактов раннего травматического опыта. И хотя вопрос о природе бессознательного и о первичности в связке сознание-бессознательное (и шире – психофизическая проблема) действительно весьма остро встает по мере развития глубинной психологии и фактически становится причиной раскола в ней, со своей стороны Руткевич, обрисовывая вытекающие из указанного противоречия «стратегии сохранения психоанализа в ряду научных дисциплин», закономерным образом игнорирует не вписывающиеся в естественнонаучный метод варианты выхода из рационалистического тупика, в котором оказывается классический психоанализ, а именно расширительное толкование феномена бессознательного Юнгом. Описанный пример не единственный; помимо этого, Руткевич, также в позитивистском духе отказываясь от

квалификации характерного для классического психоанализа настроя как склонности к догматизации, безусловно, имеются, причем за характерными примерами, пожалуй, столь далеко ходить и не нужно: например, значительная часть относящих себя к последователям Фрейда представителей российского профессионального сообщества и по сей день весьма принципиально настаивает на том, что фамилию основателя психоанализа, вопреки традиционному для русского языка прочтению немецких дифтонгов, необходимо писать и произносить не иначе как «Фройд»<sup>73</sup>.

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

---

рассмотрения психических феноменов вне их привязки к эмпирии, сетует на невозможность верификации «высказываний пациента», а также утверждает, что аналитик вообще «не наблюдает поведения своего пациента» по той причине, что не видит «даже выражения его лица», когда тот «лежит на кушетке и проговаривает свои ассоциации». (Руткевич А.М. Научный статус психоанализа. Вопросы философии, 2000. N 10). Здесь также – важный маркер: Руткевич (который известен, помимо прочего, фактически ставшими «классикой» переводами работ Юнга), как бы ни было это странно, по какой-то причине отказывается рассматривать развитие глубины психологии в динамике и предпочитает понимать под ней исключительно классический вариант психоанализа; в лучшем случае взгляды Юнга он считает любопытным творческим ответвлением от последнего. (Другой пример: описывая восприятие Юнгом Заратустры Ницше как вытеснившей личность философа субличности, Руткевич неявно ставит под сомнение объяснение этим фактом безумия Ницше (такой позиции придерживался Юнг) ввиду наличия «более достоверного медицинского диагноза» – см. Руткевич А.М. Жизнь и воззрения К.Г.Юнга. К.Г.Юнг. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991).

<sup>73</sup> Лейтмотив – от Leitmotiv, шлейф – от Schleif, полтергейст – от Poltergeist, фейерверк – от Feuerwerk и т.д. При заимствовании слов из немецкого языка прочтение дифтонгов чаще всего основывалось на написании, а не на оригинальном произношении, потому есть все основания полагать, что в данном конкретном случае: Фройд, а не Фрейд (Freud), речь идет о своего рода священной неприкосновенности.

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 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»<sup>74</sup>.

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»<sup>75</sup>. 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

---

<sup>74</sup> Фрейд З. Восемнадцатая лекция. Фиксация на травме, бессознательное. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1991. С. 181.

<sup>75</sup> Frenkel-Brunswik, E. Meaning of Psychoanalytic Concepts and Confirmation of Psychoanalytic Theories, The Scientific Monthly, Nov., 1954, Vol. 79, No. 5. P. 293-300.

широкий охват наблюдаемых данных, а также открываются более широкие возможности по установлению взаимосвязей между ними»<sup>76</sup>.

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 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»<sup>77</sup>.

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, что 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

---

<sup>76</sup> Там же. Р. 299.

<sup>77</sup> Frenkel-Brunswik, E. Meaning of Psychoanalytic Concepts and Confirmation of Psychoanalytic Theories, The Scientific Monthly, Nov., 1954, Vol. 79, No. 5. P. 298.

«усилий» критиков психоанализа, целесообразно, как представляется, задаться рядом эвристических вопросов:

1. В чем же причина 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?

### **Парадокс Фрейда или ключевое противоречие классического психоанализа**

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 было, очевидно, обусловлено его личным становлением, которое вполне стандартным образом 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 людьми<sup>78</sup>), профессиональный выбор сделал – в пользу медицины. И то, и другое говорит само за себя, ведь именно развитие медицины

---

<sup>78</sup> 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.)

(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»<sup>79</sup>. И хотя подобные ощущения вряд ли были связаны с осознанными сомнениями в научном познавательном методе как таковом (скорее здесь присутствовал личный аспект: вполне можно допустить, скажем, вызванный происхождением недостаток уверенности в обоснованности собственных притязаний на элитный профессиональный статус медика), их наличие, вполне вероятно, и предопределило как отход будущего основателя психоанализа от чисто медицинской практики, так и дальнейший путь поиск им истины в направлении, как минимум не полностью соответствующем критериям рациональности.

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 исследований<sup>80</sup>.

Нацеленность Фрейда на практический результат вполне подтверждается и тем, что все свои изыскания он всегда рассматривал исключительно в русле научной работы – о чем неоднократно и весьма настойчиво свидетельствовал в более поздних, получивших широкую известность, трудах. Так, например, в

---

<sup>79</sup> Джонс Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. Пер. с англ. В. Старовойтова. М.: Гуманитарий АГИ, 1996. С. 33.

<sup>80</sup> Там же. С. 33-40.



«Будущем одной иллюзии» основатель психоанализа без обиняков заявляет следующее: «Научная работа остается для нас... единственным путем, способным вести к познанию реальности вне нас»<sup>81</sup>. 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»<sup>82</sup>.

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 именно как научное исследование: по сути, он не делает особых различий между разработкой метода толкования сновидений и, например, изучением активности нервных клеток спинного мозга. По этому поводу он, в частности, вполне, кстати, в фаллибилистическом духе, 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»<sup>83</sup>.

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

---

<sup>81</sup> Фрейд З. Будущее одной иллюзии. Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 120.

<sup>82</sup> Фрейд З. Будущее одной иллюзии. Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 141.

<sup>83</sup> Там же. С. 141-142.

и не нужно это, он является частью науки и может примкнуть к научному мировоззрению»<sup>84</sup>.

Свою собственную задачу основатель психоанализа при этом формулирует как «распространение исследования на область души»<sup>85</sup> – очевидно, понимая душу как материальный и, соответственно, 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 Фрейда<sup>86</sup>, характеризовалось сочетанием рацио-материалистической и позитивистской установок.

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

---

<sup>84</sup> Фрейд З. Тридцать пятая лекция. О мировоззрении. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1991. С. 415.

<sup>85</sup> Там же. С. 400.

<sup>86</sup> К.Г.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 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).

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 (феномен индивидуальности). Фактически именно так, через практику, Фрейд, пусть и не формулируя этого в общефилософском смысле, сделал заявку на возвращение к вопросу о природе человеческой души – а через это и на разрыв в перспективе с физиологическим детерминизмом в понимании душевных процессов, и на возобновление поиска точек соприкосновения (пересечения) материального и идеального.

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, равно как 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 пониманию природы психического (душевного), именно в этом Фрейд так и не решился признать 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.

## 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»<sup>87</sup>, 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 известные сопротивления, а именно те, которые в свое время превратили в бессознательное вытесненное (содержание – А.С.), удалив его из сознания»<sup>88</sup>.

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»<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> Юнг К.Г. Аналитическая психология и мировоззрение. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 273.

<sup>88</sup> Фрейд З. Бессознательное. Бессознательное. Демоны у нас внутри. М.: Родина, 2022. С. 150.

<sup>89</sup> Там же. С. 155.

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»<sup>90</sup>.

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

---

<sup>90</sup> Фрейд З. Вытеснение. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа: Сборник. СПб.: Алетейя, 1998. С. 114.

определенного зафиксированного представления о причинно-следственных взаимосвязях<sup>91</sup>.

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 «вероятностности», то есть к невозможности такой систематизации данных, при которой выводы обретают силу научного закона, или к недостижимости истины. Именно 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, определяющими<sup>92</sup>.

И хотя Фрейд говорит о том, что «бессознательное имеет более широкий объем»<sup>93</sup>, 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

---

<sup>91</sup> См. Фрейд З. Восемнадцатая лекция. Фиксация на травме, бессознательное. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1991.

<sup>92</sup> 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.

<sup>93</sup> Фрейд З. Бессознательное. Бессознательное. Демоны у нас внутри. М.: Родина, 2022. С. 150.

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»<sup>94</sup>.

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, согласно классическим представлениям о научном методе познания, подвластно все), так и совершенно определенный взгляд на методологию 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

---

<sup>94</sup> Фрейд З. Бессознательное. Бессознательное. Демоны у нас внутри. М.: Родина, 2022. С. 157.

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.)»<sup>95</sup>; 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»<sup>96</sup>.

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»<sup>97</sup>.

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, 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

---

<sup>95</sup> Фрейд З. Тридцать первая лекция. Разделение психической личности. Введение в психоанализ. Лекции. Перевод с немецкого Г.И.Барышниковой. М.: Наука, 1991. С. 349.

<sup>96</sup> Фрейд З. Восемнадцатая лекция. Введение в психоанализ. Лекции. Перевод с немецкого Г.И.Барышниковой. М.: Наука, 1991. С. 178.

<sup>97</sup> Там же.



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»<sup>98</sup>.

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 (то есть не квалифицируемая как «сознательное»). Весьма закономерно, что, как следствие, помимо мифологии и религии, к «иллюзиям» Фрейд, пусть и не говоря об этом прямо, а лишь вынося за рамки психоаналитического метода, также относит и любое творчество, и философию<sup>99</sup>.

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

---

<sup>98</sup> Фрейд З. Восемнадцатая лекция. Введение в психоанализ. Лекции. Перевод с немецкого Г.И.Барышниковой. М.: Наука, 1991. С. 160.

<sup>99</sup> 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 сознавал, почему я захвачен и что меня захватило».

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.

### **Развитие концепции бессознательного в рамках психоанализа**

Кризис, охвативший психоанализ после 1910-го года<sup>100</sup> (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.

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»<sup>101</sup>.

Важным новшеством является и дополнение психической системы еще одной, промежуточной, областью, так называемым «предсознательным». Через

---

<sup>100</sup> 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).

<sup>101</sup> Фрейд З. Двадцать девятая лекция. Пересмотр теории сновидений. Лекции. Перевод с немецкого Г.И.Барышниковой. М.: Наука, 1991. С. 316.

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»<sup>102</sup>.

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»<sup>103</sup>. Здесь, как видим, пусть и без подробной разработки данной тематики, Фрейд уже фактически говорит о программирующих психику коллективных содержаниях, которые никак не связаны с физиологическими ощущениями и опытом конкретного индивида.

Нетрудно заметить, однако, что, пытаясь найти выход из тупика безоговорочной материализации душевной деятельности, ее квалификации как вторичного феномена, Фрейд идет по пути формулирования своего рода метафизических оговорок, которые, вроде бы снижая строгость системы и

---

<sup>102</sup> Фрейд З. Бессознательное. Бессознательное. Демоны у нас внутри. М.: Родина, 2022. С. 181.

<sup>103</sup> Там же. С. 182.

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<sup>104</sup>.

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 эволюции понимания 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 широкий 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 также 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

---

<sup>104</sup> 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). 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.

практической работе с ними<sup>105</sup>, что в итоге привело ее, наряду с Мелани Кляйн<sup>106</sup>, 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 уже 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 анализа, а также сняла табу на признание за ребенком права на агрессию<sup>107</sup>. 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.

Из них прежде всего нужно выделить Дональда Винникотта, который, настаивая на важности самопознания, разделял реальности на психическую и внутреннюю, причем развитие внутренней реальности, по Винникотту, от диссоциации к ассимиляции в некоторой степени напоминает архетипическое программирование коллективного бессознательного Юнга. Винникотт ввел

---

<sup>105</sup> Фрейд А. Психология «я» и защитные механизмы. М., 1993.

<sup>106</sup> Klein, M. Envy and Gratitude. Tavistock, London, 1957.

<sup>107</sup> Кляйн М., Развитие в психоанализе. М.: Академический проект, 2001.

понятия истинной и ложной самости, усложнив тем самым понимание механизмов защиты бессознательного<sup>108</sup>; однако же он по-прежнему, во фрейдистской манере, воспринимал бессознательное скорее враждебно и рассматривал аналитический процесс не столько как нацеленное на интеграцию содержаний сотрудничество со скрытой частью психики, сколько как борьбу с ней.

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). Развивая идею Кляйн о том, что помещение частей самости во внешний объект и обретение через это воображаемого контроля над ним является жизненно важным для формирования объектных отношений, Бион описывает данный процесс как примитивную форму коммуникации и, исходя из этого, рассматривает его как необходимую и действенную часть психоаналитической терапии, позволяющую как выявить первичные нарушения в матрице мышления, так и обеспечить их повторное «проживание» с «правильным» отражением внешним объектом. Важным аспектом является наделение внешнего объекта ключевой, «контейнирующей», функцией, поскольку речь здесь идет в значительной степени об ответственности, причем не столько материнской (и шире – родительской) фигуры, сколько практикующего психотерапевта<sup>109</sup>. Нельзя, впрочем, не отметить, что проживание непереносимого опыта через «контейнер» Бионом тем самым все также физикализируется.

Отдельной тенденцией в развитии (или использовании) идей Зигмунда Фрейда стал перенос рассматриваемой темы в плоскость социальных

---

<sup>108</sup> Винникотт Д. В. Игра и реальность. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002.

<sup>109</sup> Бион У. Элементы психоанализа. М.: Когито-Центр, 2009.

отношений. Так, неофрейдисты (Гарри Салливан<sup>110</sup>, Карен Хорни<sup>111</sup>, Эрих Фромм<sup>112</sup>) в части формирования содержаний бессознательного сместили акценты в область социокультурной детерминированности, а фрейдомарксисты (Вильгельм Райх<sup>113</sup>, 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 прямо указывал на то, что психоаналитическая практика «превратилась в формализм едва ли не церемониальный, так что невольно спрашиваешь себя, не подпадает ли она (практика – А.С.) под категорию обсессивного невроза, с которым Фрейд столь убедительно связывал исполнение и даже само происхождение религиозных ритуалов?»<sup>114</sup>. Пытаясь вдохнуть жизнь в погрязший в «диагносцизме» психоанализ, а также оппонируя бихевиоризму (который он называл «доморощенной (американской – А.С.) формой ментальности»<sup>115</sup>), Лакан двинулся по пути переосмысления психоанализа через изучение функций речи и языка. Это в итоге привело его к развертыванию триады Воображаемое – Символическое – Реальное (с постепенным смещением в течение жизни упора с

---

<sup>110</sup> Sullivan, H. The Fusion of Psychiatry and Social Science. With Introduction and Commentaries by Helen Swick Perry. New York: W. W. Norton & Co., 1964.

<sup>111</sup> Хорни К. Невротическая личность нашего времени. Пер. с англ., науч. ред. В.В. Балановский. М.: Академический проект, 2024.

<sup>112</sup> Фромм Э. Этика и психоанализ. Гуманистический психоанализ. Сост. и общ. ред. В.М.Лейбина. СПб.: Питер, 2002.

<sup>113</sup> Райх В. Диалектический материализм и психоанализ. Под знаменем марксизма. М., 1929. № 7-8. С. 180-206.

<sup>114</sup> Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М.: Гнозис, 1995. С. 14.

<sup>115</sup> Там же. С. 15.

первой на вторую и далее на третью часть триады), что – в сухом остатке – также является развитием мысли о материализации бессознательного в языке; исходя из этого, с достаточной долей обоснованности можно говорить о том, что Лакан стремился связать психическое с физическим через речь.

## **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, стало быть, именно 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 и 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 основатель психоанализа изначально видит как особую часть психики, находящуюся вне той, где формируются выраженные в языке (осознанные) побуждения, вытекают 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 в такой трактовке 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 ребенка<sup>116</sup>.

Провозглашая свои основные идеи, Фрейд прекрасно понимает, что многие, если не большинство, из них, именно с позиций современной ему науки могут быть восприняты как недоказуемая фантастика; он, однако, уверен (по крайней мере, надеется), что время все расставит по своим местам<sup>117</sup>.

---

<sup>116</sup> См., например, Фрейд З., Три очерка по теории сексуальности. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1990. С. 123-202.

<sup>117</sup> 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». (Фрейд З. Тридцать пятая лекция. О мировоззрении.

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 многие 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 «сознательное» и «бессознательное» обозначают, по сути, две обладающие некими характеристиками системы, между которыми следует установить взаимосвязь в рамках общей формальной модели; а сновидения и свободные ассоциации выступают в роли звеньев, которые, соединяя две системы, помогают восстановить скрытое<sup>118</sup>.

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

---

Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1991. С. 399.) 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.)

<sup>118</sup> 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.

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 Куна<sup>119</sup>, 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»<sup>120</sup>. Следствием этого стало искусственное сужение области рассмотрения влияющих на формирование 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

---

<sup>119</sup> См. Кун Т. Структура научных революций. Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: АСТ, 2020.

<sup>120</sup> Юнг К.Г. Понятие коллективного бессознательного. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014. С. 35.

соответствующих методов в психотерапевтической практике, оппоненты Фрейда и его последователей получили возможность наносить удар непосредственно по наиболее уязвимому месту психоанализа – чем и не преминули воспользоваться<sup>121</sup>.

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 данной момент классификации, психологию весьма однозначно относят к области гуманитарного знания; однако же в случае именно с глубинной психологией определены 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 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»<sup>122</sup>. Иначе говоря, даже для Юнга отнесение психоанализа к области гуманитарных наук не выглядит вполне правомерным; то есть существенной проблемой психоанализа (и,

---

<sup>121</sup> 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» и 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 теоретических конструктов и практических методик юнгианского толка.

<sup>122</sup> Юнг К.Г. Проблемы современной психотерапии. Проблема души нашего времени. М.: АСТ. 2022. С. 8-9.

соответственно, глубинной психологии) изначально являлся его междисциплинарный характер.

Вместе с тем многое, если не все, в этом вопросе зависело, очевидно, от того, как именно отнестись к данной особенности «психологии бессознательного»: ее положению на стыке естественных и гуманитарных наук, и, соответственно, как с этим в дальнейшем обращаться. В этом смысле яркий пример – это как раз случай классического психоанализа: поскольку именно неготовность Фрейда и его последователей уступить хоть какое-то место прочим формам познания («иллюзии»), кроме науки, и, как следствие, нежелание рассматривать собственные теоретические и практические изыскания вне области «научных исследований» стали своего рода добровольным *handicap* 'ом в пользу оппонентов. Тем самым классический психоанализ 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 все те же «иллюзии») – из опасений, вероятно, обрушения каркаса всей выстроенной системы.

Результатом подобной нацеленности на поддержание «идентичности вопреки содержанию», помимо вышеописанного обстоятельства, стало, конечно, и то, что классический психоанализ, по выражению Юнга, превратился в «более

или менее удачно разработанный метод сведения душевных симптомокомплексов к известным вытесненным влечениям»<sup>123</sup>. Добавим также: метод, основанный не просто на достаточно избирательном, но на болезненно пристрастном подборе подходящих, способных подтвердить фундаментальные послышки данных и безапелляционным отказе от таковых при условии отсутствия возможности встроить их в раз и навсегда определенную схему.

Поскольку от этой «родовой травмы» психоанализ не вполне 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»<sup>124</sup>, 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 (и практиков) разрыв, наиболее масштабное развитие идеи Фрейда получили именно в аналитической 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,

---

<sup>123</sup> Юнг К.Г. Проблемы современной психотерапии. Проблема души нашего времени. М.: АСТ. 2022. С. 6. (Речь здесь идет о классическом психоанализе – А.С.).

<sup>124</sup> «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.

остался связанным рационалистической и редукционистской догмами<sup>125</sup>, 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»<sup>126</sup>. Не будучи скован ни мировоззренческими рамками «рационалистического материализма», ни приверженностью классической эпистемологии, разжалованный Фрейдом «крон-принц психоанализа» пошел по пути религиоведческого, культурологического и, в конечном счете, философского осмысления и соответствующего развития ключевой идеи классического психоанализа, что вылилось в появление понятия «коллективное бессознательное» («универсальный психический субстрат сверхличной природы, который присутствует в каждом»<sup>127</sup>), 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. Что крайне важно, тем самым Юнг, опираясь на реально наблюдаемые данные, вернул в научный дискурс саму возможность традиционного понимания природы души как нематериальной субстанции; это, в свою очередь, став естественным образом основным поводом для многочисленных обвинений в мистицизме и мракобесии, позволило в то же время обоснованно перестать рассматривать психотерапию исключительно как разновидность медицинской практики<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup> 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»).

<sup>126</sup> Хеллер С. Юнг и гностицизм. М.: Клуб Касталия. 2018. С. 7

<sup>127</sup> Юнг К.Г. Аналитическая психология и мировоззрение. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 7.

<sup>128</sup> Задачей психоаналитика или, вернее, в терминологии Юнга, аналитического психолога, он сам видел уже не столько «лечение», тем более лечение «душевных расстройств», сколько посильную помощь в совершенствовании и гармонизации личности – через обретение ею

## **Глава 2. Аналитическая психология: преодоление ключевого противоречия классического психоанализа**

### **«Психоанализ» и «аналитическая психология»: уточнение понятий**

Как ранее уже отмечалось, в обыденном представлении именно понятие «психоанализ» до сих пор чаще всего используется для обозначения всей области глубинной психологии, а 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», в 1929-м году Юнг 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»<sup>129</sup>.

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»<sup>130</sup>.

Почему это волнует Юнга? Причин он не скрывает: «собирательным понятием» для «всех современных попыток приблизиться к пониманию психики»<sup>131</sup> должна стать как раз его аналитическая психология, которая

---

«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).

<sup>129</sup> Юнг К. Г. Проблемы современной психотерапии. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 6.

<sup>130</sup> Там же.

<sup>131</sup> Там же. С. 7.



«вмещает в себя «психоанализ», «индивидуальную психологию» и другие направления комплексной психологии»<sup>132</sup>. Важным аспектом здесь, как представляется, является именно комплексность, то есть в данном случае конвергенция различных, в том числе противоречащих друг другу по формальным признакам подходов; тогда как именно попытки ограничиться обозначением поля деятельности психологии исключительно с «научно-методических позиций»<sup>133</sup> приводят, по мнению Юнга, к сведению последней к классической версии психоанализа.

Вместе с тем он признает: «обилие современных «психологий» (или, как он это называет, «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»<sup>134</sup>) не есть однозначное благо. По этому поводу Юнг замечает: «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»<sup>135</sup>. Фактически само обилие

---

<sup>132</sup> Юнг К. Г. Проблемы современной психотерапии. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 7. 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).

<sup>133</sup> Юнг, впрочем, относит подобное искажение скорее к обыденному пониманию поля деятельности психологии (бессознательного); с этой точки зрения ситуация не претерпела значительных изменений и по сей день.

<sup>134</sup> Юнг К. Г. Проблемы современной психотерапии. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 7.

<sup>135</sup> Здесь – очевидный намек на непримиримую позицию Фрейда и его последователей по отношению к любым отклонениям от «генеральной линии».

современных психологий является выражением того, что мы находимся в затруднительном положении»<sup>136</sup>.

Совершенно очевидно: Юнг говорит не о самих различиях во взглядах, а об отсутствии плюрализма в широком сообществе психотерапевтов; развивая эту мысль, он весьма отчетливо очерчивает и контуры того мировоззренческого фундамента, на котором выстраиваются его собственные представления – как о своих профессиональных задачах, так и о природе вещей в целом; представления, явным образом не вполне тождественные «попыткам приблизиться к пониманию психики с научно-методических позиций». Так, в частности, Юнг утверждает: «Основу всякого аналитического душевного лечения можно уподобить исповедальному признанию. Так как эта основа не имеет причинных 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»<sup>137</sup>.

### **Аналитическая психология: бессознательное в иной системе координат**

Формулируя концепцию собственного направления<sup>138</sup>, во-первых, Юнг помещает психологию бессознательного в принципиально иную систему координат – как минимум не ограниченную «рационалистическим материализмом». Не отрицая собственно фрейдистской формулы разделения психической системы на сознательную и бессознательную области, более того,

---

<sup>136</sup> Юнг К. Г. Проблемы современной психотерапии. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 8.

<sup>137</sup> Юнг К. Г. Проблемы современной психотерапии. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 10.

<sup>138</sup> К которой Юнг, что весьма важно, пришел, повторимся, через подразумевающее значительную степень совпадения взглядов тесное сотрудничество, а затем конфликт (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.

основываясь на ней, он говорит о многообразии *уже существующих* подходов к раскрытию психических содержаний и, соответственно, об отсутствии возможности создать для этих целей подход полностью обоснованный и, соответственно, единственно истинный. 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, надлежит основательно рекультивировать, поскольку именно на ней произрастают «иллюзии»; а именно от этих «иллюзий», как коллективных, так и индивидуальных, полагает основатель психоанализа, в ходе лечения невроза и надлежит избавляться<sup>139</sup>.

Подобного рода подход – его, вероятно, можно назвать «синтезирующим» – в том или ином виде прослеживается в трудах Юнга повсеместно. Его критика в адрес Фрейда, местами весьма острая, направлена преимущественно против самоограничения психоанализа и, как следствие, низведения новаторской формулы наличия скрытых психических содержаний к своего рода «атавизмам детства» – то есть в конечном счете против физикализации (или биологизации) бессознательного. Собственно, юнговская концепция «коллективного бессознательного», подразумевающая наличие автономных представлений как первичных элементов индивидуальной психики, представляет собой в первую очередь именно расширение спектра источников происхождения психических содержаний.

Не менее важно и то, что в своих принципиальных допущениях Юнг 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

---

<sup>139</sup> См., например, Фрейд З. Будущее одной иллюзии. Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989. С. 94-143.

существование только подразумевается, поскольку материя познается лишь посредством воспринимаемых нами психических образов, переданных нашему сознанию органами чувств»<sup>140</sup>.

Выступая в подобном, едва ли не сенсуалистском, казалось бы, ключе, Юнг, однако, значительно усложняет систему восприятия поступающих как от физического тела, так и «извне» сигналов, 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»<sup>141</sup>.

«Настолько, насколько позволяет мой опыт, – поясняет Юнг, – эти четыре базовые функции кажутся мне достаточными, чтобы выразить и представить многочисленные виды сознательной ориентации. Для полной ориентации все четыре функции должны сотрудничать на равных<sup>142</sup>: 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»<sup>143</sup>.

Целостная картина или психическая реальность складывается, таким образом, при непосредственном воздействии бессознательного (через интуицию), которое для Юнга – в отличие от сугубо индивидуального, целиком

---

<sup>140</sup> Юнг К. Г. Психология и религия. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014. С. 67.

<sup>141</sup> Юнг К. Г. Тавистокские лекции. М.: ИОИ, 2020. С. 40-44.

<sup>142</sup> 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).

<sup>143</sup> Юнг К. Г. Психологические типы. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект, 2019. С. 503.

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»<sup>144</sup>.

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 образом становятся осознаваемыми и которые придают определенную форму содержаниям психики»<sup>145</sup>.

Иначе, а вернее, шире, понимает Юнг и роль бессознательного, и формы взаимодействия с ним. По Фрейду, бессознательное, превратившись в хранилище вытесненных содержаний, фактически становится источником «иллюзий», которые необходимо преодолеть; в таком контексте оно, как уже говорилось, воспринимается враждебно или как минимум негативно. По Юнгу – скорее наоборот: необходима своего рода кооперация, направленная на синтез сознательной и бессознательной частей психики, на их объединение (конъюнкцию<sup>146</sup>) и на обретение через это (через «трансцендентную функцию») целостности психики и личности (индивидуацию или самоосуществление). В этом плане характерно следующее высказывание Юнга: «Факты свидетельствуют... сознание слишком легко подвергается бессознательным влияниям, и последние зачастую оказываются правильнее и умнее, чем

---

<sup>144</sup> Юнг К. Г. Понятие коллективного бессознательного. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА. 2014. С. 35.

<sup>145</sup> Там же. С. 36.

<sup>146</sup> В алхимической традиции, являющейся одним из основных источников юнговского символизма, *coniunctio* – священный союз (брак) Солнца и Луны, рождающий *lapis*, или философский камень.

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»<sup>147</sup>.

Для нас наиболее важным в раскрытом выше представляется то, что довольно жесткие рамки рацио-материалистической установки определенно не довлеют над картиной мира Юнга; более того, именно она, эта установка, и является для Юнга «иллюзией». 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. Юнг же, сам будучи врачом, видит не проблему, а возможность в том, что основной потенциал психологии бессознательного находится вне узко медицинского (или узко научного) ее понимания; так, например, с сарказмом характеризуя идею Бога как «ненаучную» гипотезу, он не только не постулирует ее «иллюзорность», но, напротив, сожалеет, что «люди запомнили о таком мышлении»<sup>148</sup>, а также утверждает, что «именно мистическая идея усиливается тенденциями бессознательного»<sup>149</sup>.

Вместе с тем крайне важно отметить: то, что, исходя из подобных суждений Юнга, его картина мира кажется полностью противопоставленной картине мира Фрейда мировоззренчески при явном их пересечении на

---

<sup>147</sup> Юнг К. Г. Сознание, бессознательное и индивидуация. Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996. С. 197.

<sup>148</sup> Юнг К. Г. Психология и религия. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014. С. 101.

<sup>149</sup> 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.

профессиональном поле (и, соответственно, на поле практических наблюдений, а также при наличии полностью схожих временами оценок данного опыта), зачастую становится причиной весьма односторонней квалификации юнговского мировоззрения. На самом деле, если на вопрос, как можно охарактеризовать мировоззренческую позицию Зигмунда Фрейда, в принципе имеется ответ, который почти наверняка устроил бы и его самого: тот самый, по Юнгу, «рационалистический материализм», то в отношении Юнга дать такой ответ будет заметно сложнее. Однако же «неквалифицируемость» как ключевая характеристика мало кого, по понятным причинам, устраивает, стало быть, попытки квалификации в любом случае неизбежны. В качестве такового примера стоит вспомнить, например, что даже 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 рационализма и давшим человеку мужество вновь обрести душу»<sup>150</sup>. Позволим себе согласиться с бесспорностью (равно как и с невалидируемостью) второй части приведенного высказывания, тогда как первая как раз и указывает на то, что, как только речь заходит о мировоззренческой характеристике, почти повсеместно мы сталкиваемся с подобным «креном»: в сторону резкого противопоставления 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 бессознательного<sup>151</sup>. 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,

---

<sup>150</sup> 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.

<sup>151</sup> См., например: Жуков В. Н. Глубинная психология Юнга: государство, политика, власть. Право и государство: теория и практика, 2016. №6. С. 36.

его не устраивало стремление только лишь рационализмом и ограничиться; об этом, в частности, красноречиво свидетельствует все то же, ранее уже приведенное, определение коллективного бессознательного<sup>152</sup>: уже здесь, в самой, как это называет Юнг, «дефиниции», 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 и 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 содержаний бессознательного, но и постоянно имея с ним дело в практической деятельности, Юнг лишь настаивал на недопустимости необоснованной редукции к узкой выборке подлежащих рассмотрению феноменов при игнорировании всех прочих. Русский издатель Юнга Эмилий Метнер в предисловии 1929 года к изданию работы «Психологические типы», в частности, замечает: «Во врачебной практике он (Юнг – А.С.), 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

---

<sup>152</sup> Юнг К. Г. Понятие коллективного бессознательного. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014. С. 35.



тяготение (как это имеет место в венской школе) в тому, чтобы закрыть систему...»<sup>153</sup>

Если говорить о наследии Юнга в целом, то наиболее полное выражение конвергентный характер его взглядов получил, вероятно, в теории психологических типов, которая, подразумевая в первую очередь прикладной характер, стала в известной степени и специфической 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 мира<sup>154</sup>, которая таким образом становится в философском плане не иррациональной, а релятивистской. Характерно, что Метнер при этом

---

<sup>153</sup> 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. 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.

<sup>154</sup> См. Юнг К. Г. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект, 2019.

отказывается признавать взгляды Юнга «синтезисом», допуская такую возможность лишь как «попутную», поскольку (по мнению Метнера) «основная юнговская тема в корне отличается от фрейдистской»<sup>155</sup>. Это определенно 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»<sup>156</sup> – а к нему, в свою очередь, первым пришел не кто иной как Зигмунд Фрейд.

### **Аргументы критики как маркеры раскола в глубинной психологии**

Это 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 мистический уклон, которым, очевидно,

---

<sup>155</sup> 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.

<sup>156</sup> 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.

им представляется утверждение о наличии «второй психической системы, имеющей коллективную, универсальную и безличную природу»<sup>157</sup>?

Все странности окончательно исчезают, если обратить внимание еще и на то, что «демаркантами» в отношении Юнга выступают по большей части последователи классического психоанализа, а «пионером» так и вовсе стал сам Зигмунд Фрейд. Именно он и задал магистральное направление, и проложил основную идейную колею критики Юнга: об этом свидетельствует хотя бы то, что, еще в период их весьма тесных, плодотворных и не предвещающих разрыва отношений, в 1909 году, в одном из писем «дорогому другу» Фрейд, в частности, сообщал ему следующее: «...я намерен с интересом наблюдать за Вашими дальнейшими изысканиями касательно привидений с любопытством человека, увлеченного милой иллюзией, но ее не разделяющего»<sup>158</sup>. Иначе говоря, уже тогда основатель психоанализа, с одной стороны, весьма тонко, с другой – совершенно отчетливо ощущал фундаментальный, а не только лишь номинальный характер своих мировоззренческих расхождений с Юнгом.

В дальнейшем Фрейд неоднократно и весьма резко выступал против «мистицизма» и «окультизма», сначала вроде бы 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 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, – окультизма»<sup>159</sup>.

Примерно в таком же, весьма характерном, духе приверженцы Фрейда зачастую судят о Юнге и по сей день. Так, например, Эдвард Гловер

---

<sup>157</sup> Юнг К.Г. Понятие коллективного бессознательного. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014.С. 36.

<sup>158</sup> См. Шур М. Зигмунд Фрейд: жизнь и смерть. М.: Центрполиграф, 2005.

<sup>159</sup> Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003.С. 153.

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 ключе<sup>160</sup>. Эрих Фромм уличает Юнга в некритичном отношении к фактам и в их трактовке в качестве истинных вне зависимости от содержания суждения о них, и 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»<sup>161</sup>. Результатом этого, 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.

Таким образом, именно убежденных фрейдистов «поддержали» впоследствии и иные критически настроенные «исследователи» наследия Юнга.

---

<sup>160</sup> См. Glover, E. Freud or Jung. Allen & Unwin, London, 1950. Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. М.: Добросвет. КДУ, 2006. С. 24.

<sup>161</sup> 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 трактовке Фромма приобретает прямо противоположный изначальному 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).

Суммируя эти претензии, сто'ит привести ряд отрывков из сочинений Ричарда Нолла<sup>162</sup>, 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»<sup>163</sup>.

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»<sup>164</sup>.

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 Юнга<sup>165</sup> – звучат такие претензии, впрочем, совсем уж не убедительно, а местами и вовсе опосредованно:

---

<sup>162</sup> Мюррей Стайн называет книгу Нолла «злонамеренной» (Стайн М. Трансформация. Проявление Самости. М.: Когито-Центр, 2007. С. 78).

<sup>163</sup> Нолл Ричард. Тайная жизнь Карла Юнга. К.: Рефл-бук, Ваклер, 1998. С. 63.

<sup>164</sup> Нолл Ричард. Тайная жизнь Карла Юнга. К.: Рефл-бук, Ваклер, 1998. С. 63, 170.

<sup>165</sup> Здесь, безусловно, мы имеем дело с типичным отголоском «коллективной вины немецкого народа за преступления нацистов», хотя Юнг, заметим, был швейцарцем, пусть и немецкого происхождения.

«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»<sup>166</sup>.

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 маркеры весьма определенного взгляда на мир, поскольку именно устах приверженцев радио-материалистической установки, в принципе не приемлющих никакой трансцендентный, выходящий за пределы физиологических возможностей восприятия, опыт, перечисленные выражения обретают исключительно негативную коннотацию.

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 еще и грандиозная коллективная

---

<sup>166</sup> Нолл Ричард. Тайная жизнь Карла Юнга. К.: Рефл-бук, Ваклер, 1998. С. 133.

проекция, причем именно ее наличие весьма прозрачно указывает на то, что, несмотря на яростное отрицание фрейдистами всякой концептуальной преемственности Юнга по отношению к Фрейду, между этими «двумя психологиями», безусловно, и наличествует изначально, и сохраняется поныне естественная и неразрывная связь<sup>167</sup>.

### **Аналитическая психология: открытость системы**

Не слишком удивительно в связи с изложенным ранее и то, что, обретая естественным образом «высокую популярность» среди радио-материалистов (открыто провозглашающий отличные от «прогрессивных» взгляды Юнг стал в этом плане для носителей «научного мировоззрения», к коим, очевидно, причисляют себя и последователи «классического Фрейда», весьма удачным приобретением), критика Юнга не только не оказала существенного влияния на

---

<sup>167</sup> 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 Роузгрант, 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 Роузгрант (См. Rosegrant, J. Why Bion? Why Jung? For That Matter, Why Freud? Journal of the American Psychoanalytic Association. 2012. P. 731)).

развитие юнговских и юнгианских идей, но и – в отличие от фрейдистского направления, которое к любому несогласию всегда относилось болезненно, – не вызвала острой ответной реакции.

Здесь стоит вспомнить о том, что, несмотря на неприятие авторитарных наклонностей Фрейда, сам Юнг от него никогда не отрекался. Полагая, что ключевой идее основателя психоанализа тесно в его же рационалистическом мировоззрении, Юнг, по сути, настаивал на вполне фаллибилистической бесконечности *дальнейшего* поиска; отвергая пансексуализм и воинствующее богоборчество Фрейда, – на религиозическом, культурологическом философском *и научном* осмыслении всего многообразия наблюдаемых человеческих проявлений с целью развития концепции бессознательного. Принципиальным же вопросом для Юнга, его, можно сказать, догмой, было практическое целеполагание, заключающееся в необходимости в каждом конкретном клиентском случае искать и находить уникальность; именно это в конечном счете и определило невозможность для него остановиться и почтить на лаврах «универсального метода».

Юнг пишет: «Создавая образ мира, мыслящий человек одновременно изменяет самого себя»<sup>168</sup>. Исходя из этого, по его мнению, любой метод – путь, а не догма, равно как и мировоззрение, 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?»<sup>169</sup>

---

<sup>168</sup> Юнг К. Г. Аналитическая психология и мировоззрение. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 265.

<sup>169</sup> Там же. С. 267, 273.



Отвечая себе и одновременно подтверждая ранее приведенные слова Фрейда в отношении мировоззрения психоанализа, Юнг прямо указывает на ограниченность классической версии ввиду 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?»<sup>170</sup>

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; соответствующее такой задаче перманентное расширение системы координат становится отличительной особенностью юнгианского направления глубинной психологии. В эпистемологическом отношении можно, вероятно, говорить о том, что в плане теории основной миссией аналитической психологии Юнга становится обеспечение таких эволюционных условий для развития концепции бессознательного, при которых запущенный Юнгом трансформационный процесс обретает необратимый и вечный характер.

С точки зрения соотнесения теории с практической стороной эволюции собственно процесса психотерапевтического 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. Он, в частности, пишет следующее: «Сильно упрощая, фрейдистский психоанализ

---

<sup>170</sup> Там же. С. 273.

исходит из того, что аналитический сеттинг<sup>171</sup> 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 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...»<sup>172</sup>

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»<sup>173</sup>.

---

<sup>171</sup> Сеттинг (применительно к психотерапии) – регламент проведения аналитических сессий (от англ. setting).

<sup>172</sup> Дикманн Х. Методы в аналитической психологии. М.: КДУ.Добросвет, 2018. С. 3.

<sup>173</sup> Дикманн Х. Методы в аналитической психологии. М.: КДУ.Добросвет, 2018. С. 5.

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, инициируют процесс сознательной реакции и усвоения. Несомненно, что эти 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»<sup>174</sup>.

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 целом<sup>175</sup>.

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».

---

<sup>174</sup> Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. М.: Архетип и путь, 2023. С. 6.

<sup>175</sup> См. Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. М.: Архетип и путь, 2023.

В целом, ставка на открытость системы и отсутствие страха ее «эклектизации» (в противовес обуславливающей болезненную реакцию на любую критику весьма авторитарной атмосфере фрейдизма) обусловила возникновение в аналитической психологии такой ситуации, 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 Самуэлс<sup>176</sup>, 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 неюнгианцев<sup>177</sup>. Самуэлс, в частности, пишет об этом так: «Юнг указывал, что существует только один юнгианец – он сам. Он препятствовал всяким намерениям организовать школу... Я 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»<sup>178</sup>. Далее, 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»<sup>179</sup>.

Важным моментом является и то, что в условиях открытости системы претензии критиков фактически подтверждают, а не ставят под сомнение исходные ключевые послы Юнга и его последователей, настаивающих на необходимости расширительной, выходящей за пределы рационалистического 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,

---

<sup>176</sup> Аналитический психолог, автор ряда работ по классификации направлений в психологии.

<sup>177</sup> Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. М.: Добросвет. КДУ, 2006. С. 17-18.

<sup>178</sup> Там же. С. 17-18.

<sup>179</sup> Там же. С. 18.

созидательно и в полной мере использовать психотерапевтические методики. Потому и большинство критических стрел в адрес Юнга приходятся «не туда» – ведь в открытой системе 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. Инклюзивность юнговской системы, ее готовность изменяться, интегрируя вновь поступающий материал, будь то духовное наследие цивилизации или ее самые последние достижения, – это и есть та ключевая ее характеристика, которая в конечном счете и позволила психологии бессознательного в варианте аналитической психологии Юнга преодолеть ключевое противоречие классического психоанализа Фрейда.

При этом Самуэлс утверждает: «В целом, подход Юнга... предполагает наличие какой-то теоретической основы. После получения теоретической формулы из «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»<sup>180</sup>. 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 значения<sup>181</sup>. «Прояснение отношения Юнга к теории, – пишет Самуэлс, – 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 лично принять; в этом направлении должны работать анализ, самоанализ и интроспекция»<sup>182</sup>.

---

<sup>180</sup> Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. М.: Добросвет. КДУ, 2006. С. 22.

<sup>181</sup> Там же. С. 23.

<sup>182</sup> Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. М.: Добросвет. КДУ, 2006. С. 24.

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*»<sup>183</sup>.

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. Тот же 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. Помимо этого, Самуэлс указывает на родственность идеи Адлера об унаследованном «универсальном психическом состоянии», на котором «покоится» личное бессознательное, идее Джеймса Хиллмана<sup>184</sup> о том, что архетипы «пронизывают психику человека» (а не

---

<sup>183</sup> Там же. С. 23.

<sup>184</sup> Аналитический психолог, основатель архетипической психологии, являющейся развитием концепции архетипов коллективного бессознательного Юнга (Hillman, J. *Archetypal Psychology: a Brief Account*, Spring, Dallas, 1983).

являются ее частью – А.С.). Сам же он (Самуэлс), как и Мэри Вильямс<sup>185</sup>, 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.); фактически он, таким образом, рассматривает наследие Фрейда и Юнга как единое целое<sup>186</sup>.

## Выводы

Преодолеть ключевое противоречие концепции бессознательного в классическом психоанализе и развить рожденную им аномалию: идею об определяющей поведении индивида скрытой части психики, самому Зигмунду Фрейду не позволили 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

---

<sup>185</sup> 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).

<sup>186</sup> Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. М.: Добросвет. КДУ, 2006. С. 72, 73, 75, 82.

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, исторический, культурный и философский 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 эпистемологии<sup>187</sup>.

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 требованиях<sup>188</sup>.

---

<sup>187</sup> Неклассическую эпистемологию от классической отличают: отказ от критицизма (что не обосновано, не может считаться истинным), фундаментализма (идеальным является такое знание, которое получено в результате эксперимента), субъектцентризма (независимого, наблюдающего, не включенного в познаваемое субъекта) и наукоцентризма (приоритет научного знания над обыденным).

<sup>188</sup> Например, именно в аналитической психологии предъявляются весьма жесткие требования в отношении прохождения аналитиком собственного анализа, а также супервизорского наблюдения за развитием клиентских случаев.



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.

Процесс трансформации концепции бессознательного, 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 выраженно последовательного характера. По этой причине обоснованным представляется квалификация данного процесса как синкретического (то есть, в данном случае, такого процесса, 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; а иной подход к наследию Юнга вряд ли вообще возможен.

## 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 (относительности, вариативности) суждений и утверждений, а также отношение к возможности постулировать что-либо в классическом психоанализе и аналитической психологии действительно 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»<sup>189</sup>.

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,

---

<sup>189</sup> Фрейд З. Тридцать пятая лекция. О мировоззрении. Введение в психоанализ. М.: Наука, 1991. С. 411.

видим 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»<sup>190</sup>.

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 фактов<sup>191</sup>.

В позиции Фрейда вроде бы нет ничего удивительного, ведь, будучи предан позитивистской установке, к философии он, полагая ее метод спекулятивным, как упоминалось выше, относится скептически<sup>192</sup>. 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

---

<sup>190</sup> Фрейд З. Тридцать пятая лекция. О мировоззрении. Введение в психоанализ. М.: Наука, 1991. С. 411.

<sup>191</sup> 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).

<sup>192</sup> См., например, Фрейд З. Тридцать пятая лекция. О мировоззрении. Введение в психоанализ. М.: Наука, 1991. С. 401.

гору: психиатрия после этого фактически превратилась в часть психологии, психотерапия распространилась на широкие массы населения, а сам психоанализ, помимо узкопрофессионального и методического, стал направлением еще и философским.

### **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»<sup>193</sup>.

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»<sup>194</sup>.

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»<sup>195</sup>.

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 этики<sup>196</sup>.

---

<sup>193</sup> Фромм Э. Этика и психоанализ. Гуманистический психоанализ. Сост. и общ. ред. В.М. Лейбина. СПб.: Питер. 2002. С. 337.

<sup>194</sup> Там же.

<sup>195</sup> Там же.

<sup>196</sup> Там же. С. 338.

Схожим образом, заметим, проникает психоанализ и в философию: пытаясь найти ключ к невротическим патологиям, Фрейд предполагает наличие скрытого 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, а также начинает оказывать влияние на культуру, внимательное изучение которой волей-неволей становится необходимым и для развития собственно психоаналитической теории. Весьма значимо и следующее: 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, «иллюзиогенными»), 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 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»<sup>197</sup>.

---

<sup>197</sup> Фромм Э. Этика и психоанализ. Гуманистический психоанализ. Сост. и общ. ред. В.М.Лейбина. СПб.: Питер. 2002. С. 339.

Также Фромм полагает, 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 традиций»<sup>198</sup>. 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»<sup>199</sup>.

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 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»<sup>200</sup>.

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

---

<sup>198</sup> Фромм Э. Этика и психоанализ. Гуманистический психоанализ. Сост. и общ. ред. В.М.Лейбина. СПб.: Питер. 2002. С. 339.

<sup>199</sup> Там же.

<sup>200</sup> Там же. С. 340.

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 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.Фейерабенда<sup>201</sup>).

### **«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»<sup>202</sup>.

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

---

<sup>201</sup> 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.

<sup>202</sup> Фромм Э. Этика и психоанализ. Гуманистический психоанализ. Сост. и общ. ред. В.М.Лейбина.СПб.: Питер, 2002. С. 340.

содержит целый ряд концептуальных составляющих, в корне противоречащих самому допущению подобных возможностей.

Характерно, что Фромм, вроде бы признавая данные противоречия, в отношении рассматриваемой тематики придерживается взглядов, схожих с Фрейдом. В цитируемой работе, например, он не столько фиксирует встроенный во 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 вопросе о том, 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»<sup>203</sup>. Таким образом, полагает Фромм, дело обстоит потому, что «для этих религий поиск истины является одной из главных добродетелей и обязанностей человека»<sup>204</sup>.

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»<sup>205</sup>), 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»<sup>206</sup>.

---

<sup>203</sup> Фромм Э. Психоанализ и религия. Сумерки богов. Составление и общ. редакция А.А.Яковлева. М.: Политиздат, 1989. С. 153.

<sup>204</sup> Там же. С. 154.

<sup>205</sup> Там же. С. 154.

<sup>206</sup> Там же. С. 160.



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 как Юнг, отдавая дань религии как неотъемлемой части психической структуры (через коллективное бессознательное), на самом деле девальвирует ее, низводит до психологического феномена<sup>207</sup>. 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 также, пусть и косвенно, признает: именно взбунтовавшийся против основателя «крон-принц психоанализа» как раз и стал тем, кто продолжил развитие идей Фрейда в естественном для них направлении.

И здесь стоит еще раз вспомнить о том, 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, вероятно, не для того чтобы отказаться от своей базовой мировоззренческой

---

<sup>207</sup> Фромм Э. Психоанализ и религия. Сумерки богов. Составление и общ. редакция А.А.Яковлева. М.: Политиздат, 1989. С.156.

установки, но напротив – чтобы защитить ее посредством «снижения строгости» системы.

### **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 стало результатом глубочайшего проникновения в теорию Юнга идей релятивистской квантовой механики. Собственно, и концепция коллективного бессознательного завершённую форму обрела в работе «Синхрония: акаузальный объединяющий 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 двигаться<sup>208</sup>. 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 планет<sup>209</sup>.

---

<sup>208</sup> См. Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера. В сборнике статей «Физические очерки». М.: Наука, 1975.

<sup>209</sup> См. Юнг К.Г. Синхрония: акаузальный объединяющий принцип. Синхрония. М.: АСТ, 2010.

Синхрония событий, возникающая вследствие наличия объективных представлений или автономного содержания коллективного бессознательного, 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 самой своей природе 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. Хотя 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»<sup>210</sup>. 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

---

<sup>210</sup> «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 свехрационализации, 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».

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. 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 – и здесь стоит снова вспомнить о том, что и психоанализ, и аналитическая психология корнями уходят в медицинскую практику.

### **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)»<sup>211</sup> 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).

---

<sup>211</sup> 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).

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 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 уже 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 один-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»<sup>212</sup>.

Самуэлс свидетельствует: «Юнг постоянно утверждал, что анализ – это диалектический процесс»; и далее поясняет: «Под этим он понимал, что (а) здесь участвуют два человека, (б) между ними имеет место двустороннее воздействие, и (в) что их следует рассматривать как равных участников»<sup>213</sup>. 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»<sup>214</sup>. Отсюда, как он полагает, следует, что контакт с пациентом<sup>215</sup> изменяет и жизнь аналитика. Речь, таким образом, идет о принципиально ином типе отношений в рамках анализа. Самуэлс в этой связи упоминает следующее высказывание Юнга: «Если врач<sup>216</sup> 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»<sup>217</sup>. 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,

---

<sup>212</sup> Юнг К.Г. Трансцендентальная функция. Избранное. М.: Поппури, 1998. С. 10.

<sup>213</sup> Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. М.: Добросвет. КДУ, 2006. С. 255.

<sup>214</sup> Там же. С. 256.

<sup>215</sup> 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».

<sup>216</sup> В понятийном аппарате аналитической психологии, безусловно, прослеживаются ее медицинские корни: даже рассуждая о том, что Юнг не считает аналитический процесс «лечением» и соглашаясь с этим, Самуэлс то и дело называет аналитического психолога «врачом»; то же самое (далее по тексту) зачастую делал и сам Юнг (называя также «пациентом» анализанта, а аналитический процесс... «лечением»).

<sup>217</sup> Цит. по Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. М.: Добросвет. КДУ, 2006. С. 256.

проистекает императив Юнга об обязательной необходимости анализа самого аналитика<sup>218</sup>.

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 действию, я, как и он, не знаю ответа и должен искать пути излечения в бессознательном»<sup>219</sup>. 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»<sup>220</sup>.

Описывая в общих чертах аналитический процесс, Юнг действительно 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:

---

<sup>218</sup> См. Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. М.: Добросвет. КДУ. 2006. С. 257.

<sup>219</sup> Юнг К.Г. Цели психотерапии. Практика психотерапии. Перевод А.А.Спектор. Мн.: Харвест, 2003. С. 50.

<sup>220</sup> Там же. С. 50-51.



«Врач должен не поучать или убеждать, а просто предоставить пациенту свою реакцию на его особый случай»<sup>221</sup>. 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 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»<sup>222</sup>.

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 том<sup>223</sup>, чтобы суметь обеспечить кооперацию (возможно даже, объединение) собственного бессознательного с бессознательным клиента с целью синхронного соприкосновения с полем объективных содержаний<sup>224</sup> и создания условий для наблюдения акаузально

---

<sup>221</sup> Юнг К.Г. Проблемы современной психотерапии. Практика психотерапии. Перевод А.А.Спектор. Мн.: Харвест, 2003. С. 78.

<sup>222</sup> Юнг К.Г. Проблемы современной психотерапии. Практика психотерапии. Перевод А.А.Спектор. Мн.: Харвест, 2003. С. 78.

<sup>223</sup> 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).

<sup>224</sup> Юнг, впрочем, предостерегает от соучастия (совместной связи с общим бессознательным), полагая, что это грозит совместной же потерей ориентации и попаданием в деструктивную ситуацию «переноса – контрпереноса». «Соучастие, – считает он, – характеризует первобытную психологию, то есть психологический уровень, на котором отсутствует

связанных событий – тем самым получая 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, часто по-прежнему называет «лечением», и ее принципиальная достижимость понимаются в аналитической психологии вполне в релятивистском ключе.

### **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 и культуру, 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

---

осознанное различие между субъектом и объектом. Общее бессознательное, – подчеркивает здесь же Юнг, – конечно, совершенно недопустимо в ситуации врач-пациент...» (Юнг К. Г. Тавистокские лекции. М.: ИОИ, 2020. С.197). Здесь, однако, явно имеет место столкновение практики и теории, поскольку любое «взаимодействие» не может хотя бы в некоторой степени – в той, что необходима для запуска реакции – не являться «объединением»; поэтому речь в принципе не может идти только о кооперации.

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 цель<sup>225</sup>.

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

---

<sup>225</sup> Фактически, как уже упоминалось, это – тот же фаллибилизм, только без негативных коннотаций в виде необходимости фундировать бесконечный процесс познания «погрешимостью знания» и отрицанием относительного характера истины.

понимать и проделанную Юнгом огромную разъяснительную работу по реабилитации «артефактов мышления», которыми «рационалистические материалисты»<sup>226</sup> в запале объявили едва ли не все отличные от строгой науки формы мировоззрения, причем руководствовался он, очевидно, 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 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»<sup>227</sup>.

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 онтологическое их основание, то есть в двойственную сущность человеческой

---

<sup>226</sup> 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).

<sup>227</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 61.

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 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.

### **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» (домохозяйка 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)<sup>228</sup>. 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 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»<sup>229</sup>. Кроме того, Юнг признается, что он «терпеть не мог ходить в церковь»<sup>230</sup>, 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 христианства<sup>231</sup> совершенно иные чувства в нем

---

<sup>228</sup> См. Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003.

<sup>229</sup> Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003. С. 24

<sup>230</sup> Там же. С. 29.

<sup>231</sup> 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).

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»<sup>232</sup>. Весьма иллюстративно и следующее признание: «В какой-то момент для меня стало положительно 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 протестантства популяризированный образ Христа – А.С.), изображенный на картинках...»<sup>233</sup>.

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

---

<sup>232</sup> Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003. С. 26.

<sup>233</sup> Там же. С. 36

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)<sup>234</sup>, полагая реальным лишь 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 являются, последовательно, Реформация, Просвещение, а затем уже и «рационалистический материализм»), приводящий (собственно, приведший при

---

<sup>234</sup> 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; так, например, Зеленский пишет: «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 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.



жизни Фрейда и Юнга) к крайне опасному разрыву с существующим автономно и оказывающим – хотим мы этого или не хотим – существенное влияние как на индивидуальные, так и общественные процессы духовным содержанием (коллективным бессознательным). Опасному – поскольку полная утрата продуктивного контакта с этим коллективным содержанием приводит к недопустимой изоляции человеческой «темной стороны» (Тени) и, как следствие, к обвальным прорывам самых разрушительных пластов коллективного содержания («темных сил» – таковые прорывы в двадцатом веке 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 (а через это – прежде всего с самим собой) – или, говоря иначе, прямое порождение коллективного бессознательного и, соответственно, неотъемлемая потребность человека – который, рождаясь 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». И стало быть, получается так, что тотальная рационализация приводит к полной потере связи со всеобщим духовным содержанием всего лишь в угоду попыткам свести картину мира лишь к миру физическому или примитивно осязаемому – но что же тогда представляет собою 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 таковую<sup>235</sup>, 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 все еще сохраняет живую связь нуминозным<sup>236</sup>, а не отвергает ее; именно это и 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, поскольку *numinosum* («нуминозность», «священные» переживания, ощущение наличия «высшего», «иного») позволяет охватывать природу явлений окружающего мира на символическом уровне, соответственно, на уровне бессознательном оставаясь с ними (явлениями) в известном смысле единым целым, а не попадая в ловушку вынужденного сужения восприятия описательными параметрами языка (или тем, что *можно* осознать), – отсюда и естественная потребность в нем. Сам Бог для Юнга – это прежде всего личная, внутренняя связь с трансцендентным и, соответственно, с высшей разумностью (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); тогда как рационалистическая мегаломания как следующий шаг по языковому сужению есть следствие потери такой связи, поскольку опустошение

---

<sup>235</sup> 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).

<sup>236</sup> «Нуминозное» (нем. *numinosum* от лат. *numen*) – 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.

человеческой души как раз и приводит к переоценке (к слишком высокой оценке) возможностей человеческого разума<sup>237</sup>.

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 кризиса. Христианство для Юнга не есть отдельное явление, причем с позитивным или негативным знаком, но определенная часть пути всего человечества – причем, что крайне важно,

---

<sup>237</sup> Комментируя спекуляции в отношении однажды произнесенной им (в интервью ВВС) 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).

находящаяся в неразделимой связи с прочими, в том числе прямо ей противопоставленными.

### **Гностицизм, алхимия и аналитическая психология**

В связи с изложенным выше и проявляемый Юнгом на этапе профессионального становления интерес к гностицизму, и последующее установление особой связи между аналитической психологией и алхимией выглядят явлениями вполне закономерными: фактически внутри христианства он ищет и находит своих «исторических предшественников» – так сам Юнг характеризует это в «Воспоминаниях, сновидениях, размышлениях»<sup>238</sup>.

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»<sup>239</sup>. Хотя Юнг и утверждает, что «своих установках они были слишком далеки от меня, чтобы можно было обнаружить какую-либо мою связь с ними»<sup>240</sup>, для него, несомненно, принципиально важным было 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.

---

<sup>238</sup> Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест. 2003. С. 199.

<sup>239</sup> Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест. 2003. С. 199.

<sup>240</sup> Там же.

Однако что же именно, что 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?<sup>241</sup>

Здесь, как представляется, на первый план выходит проблема существования зла – позднее отдельно исследованная Юнгом в работе «Ответ Иову». Официальная трактовка указанной проблемы для Юнга всегда оставалась предметом серьезных сомнений: всеблагодетельность 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 и 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 всяческих 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»<sup>242</sup>, гностики стремились «к преобразованию ума»<sup>243</sup> 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

---

<sup>241</sup> С. 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).

<sup>242</sup> Хеллер С. Юнг и гностицизм. М.: Клуб Касталия. 2018. С. 18.

<sup>243</sup> Там же.

числе интеграцию темной стороны личности (Тени) и, в конечном счете, обретение Целостности. 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»<sup>244</sup>; также Хеллер высказывает мнение, что «в терминах юнгианской психологии можно сказать, что гностики в языке мифа и поэзии выразили свой опыт процесса индивидуации»<sup>245</sup>.

Значительным последствием влияния, оказанного на Юнга гностическим мировоззрением, стало установление особых его отношений с философией Шопенгауэра и Ницше (тут тоже важно отметить: в обоих случаях это было связано не столько с иррационалистическими мотивами, сколько с отрицанием «благостности»; Ницше к тому же интересовал Юнга как пример творческого – то есть через свои тексты – возвращения субличности и развития специфических взаимоотношений с ней), но главным – открытие им 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: расщепления на небесное и земное, духовное и плотское, божественное и человеческое и, как следствие, 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,

---

<sup>244</sup> Хеллер С. Юнг и гностицизм. М.: Клуб Касталия. 2018. Там же. С. 23.

<sup>245</sup> Там же.

только благодаря ей я получил недостающие мне исторические основания»<sup>246</sup>. В другом месте, интерпретируя свое сновидение, предвосхитившее открытие им для себя алхимии, Юнг характеризует ее как обретение неосознанной части собственной личности; 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»<sup>247</sup>.

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, уже как его развитие, вытекают в первую очередь из психиатрии, то есть 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 критериев научности знания это уже и не выглядит), однако же он, вне сомнения, жаждет «исторических оснований»<sup>248</sup> 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

---

<sup>246</sup> Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест. 2003. С. 199.

<sup>247</sup> Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест. 2003. С. 203.

<sup>248</sup> Там же. С. 199.

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 (Сверх-я, Супер-эго – А.С.). *Во фрейдовском мифе* сверх-эго предстает как демон, породивший мир иллюзий, страстей и разочарований»<sup>249</sup>. 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»<sup>250</sup>, становится очевидным, что именно Фрейд остается для него в данном контексте той самой магической фигурой, *через которую* коллективное содержание обнаружило себя или, можно сказать, *дало о себе знать* на современном Юнгу историческом этапе, и что он сам 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.): ведь далее, характеризуя это как предрассудок, Юнг 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»<sup>251</sup>. Хотя и осознавая вполне разницу получаемых результатов<sup>252</sup>, Юнг, таким образом, по-прежнему полагает, что развивает идеи Фрейда в их естественном направлении или, точнее, достраивает их, ведь, собственно, важнейшим образом, извлеченным им из алхимической символики становится женское начало, то самое духовное и творческое начало, категорическое непризнание которого, по

---

<sup>249</sup> Там же. С. 200.

<sup>250</sup> Там же.

<sup>251</sup> Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест. 2003. С.200.

<sup>252</sup> 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.



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<sup>253</sup> и встроив концепцию 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.

### **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 опирается на его принципиально иной взгляд на исторический религиозный опыт человечества, весьма яркое выражение это находит также и в трактовке дохристианских (или, шире, дореligиозных) форм мировоззрения.

Нет никакого секрета в том, что, несмотря на приверженность Зигмунда Фрейда научному методу, и 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

---

<sup>253</sup> Важнейшее значение имеет также причинно-следственная цепочка: сама попытка алхимической трансформации материального базируется, очевидно, по аналогии, на восходящем к герметической традиции представлении о возможности (и, конечно, необходимости) трансформации нематериального (душевного) содержания; в этом плане традиционно скептическое отношение к алхимии в естественнонаучной среде фактически игнорирует первопричины алхимических экспериментов.

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» и от религии фактически не отделяя<sup>254</sup>. 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»<sup>255</sup> 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»<sup>256</sup> (прочие, получается, как неудобные, отбрасываются). Однако же интересно вот что: трактуя бессознательное как хранилище вытесненных из области сознаваемого содержаний, Фрейд фактически наделяет его той же функцией, что и символику

---

<sup>254</sup> Справедливости ради: определение границы между мифом (мифологией) и религией является весьма сложной проблемой; однозначного согласия по этому поводу среди исследователей нет. Существуют разные мнения о том, наличие какого признака необходимо считать минимально необходимым для определения коллективных представлений как религии: согласно Тайлору, например, это анимизм (См., например, Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989); согласно Дюркгейму, фетишизм (См., например, Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М.: Дело, 2018); тогда как Токарев фактически считает признаком религии наличие обрядов (в последнем случае ключевой вопрос, вероятно, в том, как отличить ритуал от обряда и как тогда это соотносится с определением мифа как средства вербальной интерпретации обряда; см., например, Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1986)). Наиболее радикальный вариант разграничения предлагает В.Шмидт (теория прамотеизма): принципиально относить к религиям только монотеистические вероучения (См., например, Schmidt W. Der Monotheismus der Primitiven. St. Gabriel, 1930).

<sup>255</sup> Фрейд З. Тридцать пятая лекция. О мировоззрении. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1991. С. 399.

<sup>256</sup> См. Фрейд З. Двадцать девятая лекция. Пересмотр теории сновидений. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука. 1991. С. 301-316.

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 или как минимум одним из способов манифестации 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, отличает стремление, избегая избирательности, объять как можно более значительный массив материала; и это вполне естественно, поскольку и к самому исследованию, и к вытекающим выводам он фактически подходит с противоположной, в сравнении с Фрейдом, 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»<sup>257</sup>. 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»<sup>258</sup>.

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»<sup>259</sup>. Восприятие мифологии, по мысли авторов, следует уподобить восприятию произведения искусства: «позволить мифологемам говорить самим за себя и просто слушать»<sup>260</sup>.

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 – способ, который основан на понимании

---

<sup>257</sup> Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест. 2003. С. 135.

<sup>258</sup> Там же.

<sup>259</sup> 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.

<sup>260</sup> Там же. С. 14.

недостаточности только языкового и, как следствие, рационального инструментария.

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»<sup>261</sup>, 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. Важно и то, что реальность, таким образом, оказывается «осмысленной»<sup>262</sup> изначально, причем не открывающим законы природы и «повелевающим» ею человеком, а «высшими», но в действительности существующими силами – они же, эти силы, повелевают и людьми, задача которых – «вслушиваться» и «вглядываться» в происходящее со своей, весьма скромной, отнюдь не «царской» по отношению к окружающему миру, позиции.

Самым, однако, важным выводом является то, что в-третьих: миф как описание реальности никому не принадлежит, поскольку его рассказчик не является его творцом. Налицо, таким образом, *явление коллективной природы*, которое, с одной стороны, конструирует мир и, соответственно, программирует человека, обуславливает его проявления, с другой – по самой своей природе представляет собой широчайшее поле для придания данным представлениям любых индивидуальных окрасов и оттенков – ведь на той стадии, когда индивидуальное еще практически не выделено из коллективного, а вербальный

---

<sup>261</sup> Там же. С. 16.

<sup>262</sup> В значении «придания смысла», а не «понимания».

инструментарий находится в зачаточном состоянии (то есть весьма ограничены способы навязывания тех или иных представлений), каждая конкретная человеческая особь практически свободна в плане интерпретаций (так, например, сложно даже предположить, какое именно содержание вкладывается те или иные в ритуальные действия в каждом конкретном случае). 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 и об укорененности человеческого бытия в мифе – таким образом, потребность в задающем смысл самого бытия, поясняющем его начальные основания содержания вполне обоснованно трактуется Юнгом как фундаментальное свойство психики<sup>263</sup>.

В вышеуказанной работе, в частности, 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 «изначальное» – А.С.), к которым восходит все индивидуальное

---

<sup>263</sup> 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. К.: Рефл-бук, Ваклер, 1996. С. 23).

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»<sup>264</sup>. 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»<sup>265</sup>. 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 *αρχή*, которое также переживается как свой собственный исток, но в то же время и как *αρχή* бесчисленного множества существ до и после себя, как *αρχή*, в силу которого индивидуальность содержит в себе бесконечность уже *в зародыше*»<sup>266</sup>. По сути, здесь снова говорится о психологической природе божественного (отдельно данная тема рассматривается 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, для Юнга важны в первую очередь соответствующие выводы в отношении психотерапевтической практики, а именно особое понимание аналитического процесса, который в данном контексте можно

---

<sup>264</sup> 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.

<sup>265</sup> Там же. С. 20.

<sup>266</sup> 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

охарактеризовать как «мифологическое основывание себя» («второе рождение» – вспомним: «приспособление к жизни заново» – А.С.). Результатом такой практики «является то, что, открываясь тем образам, которые исходят от «почвы», мы обнаруживаем, что возвратились к месту, где два *árchai* – абсолютное и релятивное<sup>267</sup> – совпадают». «Образно говоря, – уточняют авторы, – это своего рода погружение в себя, ведущее к живому зародышу нашей цельности»<sup>268</sup>.

Фундаментальным фактором значимости мифологии, конечно же, становится для Юнга 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 остается доминирующим. Миф в известной степени подобен сну, а сновидения Юнг вслед за Фрейдом считает основным источником информации о бессознательном («сон есть специфическое выражение бессознательного»<sup>269</sup>). Отталкиваясь изначально от метода свободных ассоциаций, со временем Юнг приходит 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. Нет сомнений: к таким выводам Юнга подтолкнуло именно пристальное «вглядывание» в миф.

---

<sup>267</sup> «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.)

<sup>268</sup> 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.

<sup>269</sup> Юнг К.Г. Подход к бессознательному. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. С. 56.



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:

«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 называл «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»<sup>270</sup>.

Здесь основополагающе важно следующее: сон, в понимании Юнга, является причиной, а не следствием, как это может показаться даже из его собственного изложения. Речь как раз о потере (в результате рационализации мышления) связи с коллективным содержанием, которое, действуя в данном

---

<sup>270</sup> Юнг К.Г. Подход к бессознательному. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. С. 48

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 мифом» или «истинной основой культуры». Миф, согласно его первичной функции, пишет Элиаде, «задает форму бытия»<sup>271</sup>, то есть, по Юнгу, миф является непосредственным концентрированным средоточием архетипических образов<sup>272</sup>, находящихся, по всей видимости, выражение в языке лишь по мере его становления и, соответственно, 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»<sup>273</sup> как раз и является первым шагом к потере данной связи и к рационалистическим попыткам преодоления нуминозного под предлогом его «иллюзорности».

### **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

---

<sup>271</sup> См. Элиаде. Мифы, сновидения, мистерии. К.: Рефл-бук, Ваклер, 1996; а также: Элиаде М. Аспекты мифа. Пер. с фр. В.П. Большакова. 4-е изд. М.: Академический проект, 2010.

<sup>272</sup> 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.

<sup>273</sup> 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).

авраамической и восточной религиозными традициями, полагая и ту, и другую равно «иллюзорными».

Естественным образом, мировоззрение Юнга обуславливает отличный от Фрейда взгляд на религиозно-философскую традицию Востока. И хотя Г.Элленбергер полагает, что к изучению священных книг Востока, в частности и в первую очередь, «Тибетской книги мертвых» Юнга приводит характерный для него с ранних лет интерес к истории религий<sup>274</sup>, в своем обращении к духовному (мифологическому, религиозному) опыту Востока Юнг, находясь, очевидно, под влиянием Шопенгауэра, так же как и последний, с самого начала преследует скорее 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 Тодол<sup>275</sup>, по всей видимости, обладало

---

<sup>274</sup> 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.

<sup>275</sup> 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.

сходством с процессом индивидуации – только рассмотренным в обратном порядке»<sup>276</sup>. Такого же рода параллели со своими идеями относительно описания архетипа Самости Юнг находит в древнекитайской книге «Тайна золотого цветка». Кроме того, его 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.

В плане же фундаментальном – констатируя наличие на Востоке принципиально иных мироощущения и миропонимания<sup>277</sup>, 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 десятью 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 – А.С.) он лишается связи с Основой; если же овнешнению подвергается любая человеческая деятельность, будь то грех или добродетель, всё человеческое бытие превращается в имитацию. Принципиально важно, впрочем, то, что, опираясь на восточный опыт, Юнг настаивает на том, что захватившая Запад рационализация на самом деле не соответствует и истинному духу христианства. Так, например, он пишет: «Бессмертие души, утверждаемое догмой, возвышает ее над преходящим в смертном человеке и сообщает ей некое сверхъестественное качество. Таким образом, она бесконечно

---

<sup>276</sup> 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.

<sup>277</sup> Мироощущение и миропонимание – в данном случае эмоциональная и интеллектуальная составляющие, сочетание которых определяет характер мировоззрения.

превосходит по значению брэнного 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»<sup>278</sup>.

В результате западная рационализация, по мнению Юнга, порождает не только разрыв связи с божественным, но и овнешнение ответственности – потому в конечном счете светлый идеал христианства и лишается своей 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»<sup>279</sup>.

Очевидно, однако, что Юнг страстно желает вернуть изначальную 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

---

<sup>278</sup> Юнг К.Г. Введение в религиозные и психологические проблемы. Психология и алхимия. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. С. 126.

<sup>279</sup> Юнг К.Г. Введение в религиозные и психологические проблемы. Психология и алхимия. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991. С. 127.

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»<sup>280</sup>.

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*»<sup>281</sup>, когда человек не пытается искать свой, предназначенный ему духовный путь, но ищет подражания...<sup>282</sup> Так и Восток пришел 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»<sup>283</sup>.

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)<sup>284</sup> 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»<sup>285</sup>.

---

<sup>280</sup> Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003. С. 274.

<sup>281</sup> Подражание Христу, имитация Христа (лат.).

<sup>282</sup> Что существенно – речь здесь также идет об «овнешнении», то есть Юнг, по всей видимости, имеет в виду, что подражание Христу в европейском варианте выхолостилось и вылилось, в широком смысле, в «выглядеть как Христос», а не в «быть как Христос».

<sup>283</sup> Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003. С. 275.

<sup>284</sup> Предпринятого в 1938-м году; однако описание относится к гораздо более позднему периоду.

<sup>285</sup> Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003. С. 277.

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?»<sup>286</sup> Предчувствуя приближение уже второй за четверть века европейской катастрофы и, вероятно, внутренне понимая, что избежать ее не удастся, Юнг, по его собственному признанию, снова 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 степенями и качествами одного и того же»<sup>287</sup>. «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...»<sup>288</sup>

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...»<sup>289</sup>

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 тела<sup>290</sup>, с другой – весьма скептически

---

<sup>286</sup> Там же.

<sup>287</sup> Там же. С. 270.

<sup>288</sup> Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003. С. 270.

<sup>289</sup> Там же.

<sup>290</sup> «Многие чисто физические процедуры йоги представляют собой также средство физиологической гигиены, намного превосходящие обычную гимнастику или дыхательные

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»<sup>291</sup>. Этим, считает Юнг, объясняется спрос на системы, «которые предлагали хоть какой-то ответ», однако и они (эти системы) оказались под влиянием «исторически неизбежного раскола западного сознания» (в данном случае: на науку и философию – А.С.)<sup>292</sup>, с одной стороны, превратившись «в объект научного исследования», с другой – будучи воспринятыми «как путь спасения»<sup>293</sup>. 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

---

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).

<sup>291</sup> Юнг К.Г. Йога и Запад. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014. С.125.

<sup>292</sup> 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).

<sup>293</sup> Юнг К.Г. Йога и Запад. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014. С. 126.



его научный критицизм разом отбрасывает их как чистейшую мистику... Она (йога – А.С.) становится либо исключительно религиозным делом, либо чем-то вроде гимнастики...»<sup>294</sup>

То есть, как мы видим, восточное мироощущение Юнг находит более цельным и менее фрагментированным, чем западное – в части сохранения восприимчивости к скрытым, неосознаваемым или вербально невыразимым 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: достижение гармонии в виде нирваны – такое состояние 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»<sup>295</sup>.

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 в будущем ключевую психотерапевтическую методику,

---

<sup>294</sup> Там же. С. 127.

<sup>295</sup> Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест. 2003. С. 271.

весьма радикально уводящую глубинную психологию в сторону от «диагносцизма»: интеграцию Эго и бессознательного, а не полную аннигиляцию последнего, достижение интегрированной целостности 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 Самости Юнг все же видит идеалы европейского культурного наследия<sup>296</sup>. 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 рационалистического мировоззрения фрейдовский путь отнюдь не в никуда – но реанимируя истинно христианский дух в целеполагании. Только такие цели отвечали его естеству: изучая Восток, Юнг никогда не забывал того, что в нем самом в первую очередь говорит европеец<sup>297</sup>.

### **Архаический человек в психоанализе и в 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

---

<sup>296</sup> «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).

<sup>297</sup> «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).

совпадают с мифологическими космогониями древних народов, о которых необразованные больные не могли иметь никакого научного представления»<sup>298</sup>.

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»<sup>299</sup>.

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

Суждения Фрейда, высказываемые в указанной работе, сколь проницательны, столь и избирательны. В целом его наблюдения закономерно касаются обоснования первобытных ритуальных и 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

---

<sup>298</sup> Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. М., П., без года. С. 14.

<sup>299</sup> Там же. С. 14.

изначально предвзятого, высокомерного отношения к «дикарям» представителя развитой европейской цивилизации<sup>300</sup>.

Схожую позицию демонстрирует Фрейд и в другой своей широко известной работе, тематика которой хоть прямо и не относится к «инфантильной душевной личности», но в значительной степени перекликается с ней, а именно «Человек Моисей и монотеистическая религия»<sup>301</sup>. 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 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

---

<sup>300</sup> Справедливости ради стоит отметить, что, описывая свой опыт изучения первобытных народов, Юнг также нередко употребляет слово «дикарь».

<sup>301</sup> См. Фрейд З. Человек Моисей и монотеистическая религия. Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. С. 136-256.

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, где 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 коллективных представлений, а явные параллели с мифологией неизбежно подвигли его к углубленному историческому экскурсу в части ритуальных и 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 же именно 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»<sup>302</sup>.

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 ритуалах 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 и, вероятно, следствием одновременно является отсутствие на данном историческом этапе самого понятия «мышление»<sup>303</sup>.

---

<sup>302</sup> 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. К.: Рефл-бук, Ваклер, 1996. С. 23).

<sup>303</sup> 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 как 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).

Из подобного допущения в свою очередь вытекает и следующий вывод: именно 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»<sup>304</sup>. Неизбежным образом расширению поля осознанного содержания психики сопутствует рационализация восприятия (то есть стремление осмыслить воспринимаемое в рамках доступных разуму категорий и, соответственно, стигматизировать и исключить трансцендентное) 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 естественной науки явлений. При этом коллективное содержание не исчезает, поскольку существует автономно; напротив, оно ищет и находит 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, а то и вовсе отрицаемое как теневая, «нежелательная» часть (индивида, социума, человечества), оставленное таким образом «без присмотра» и, стало быть, лишенное возможности созидать цельное сущее на уровне индивидуальном, бессознательное, пытаясь преодолеть возникающую фрагментарность и компенсировать нарушенный баланс, трансформируется единый энергетический поток и прорывается неодолимыми импульсами огромной разрушительной силы – в виде одержимости отнюдь не созидательными формами деятельности, массового безумия и глобальных военных конфликтов, словом, всего того, что, казалось бы, полностью противоположно сущности человека как особого вида.

---

<sup>304</sup> 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.

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 и здесь Юнг 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»<sup>305</sup>. 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»<sup>306</sup>, 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»<sup>307</sup>, в дальнейшем успешно проследить сохранение универсальных образов, имеющее место «несмотря на разложение его (сознания – А.С.) архаических качеств под влиянием дифференцированных, высоко развитых

---

<sup>305</sup> 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.

<sup>306</sup> Там же. С. 343.

<sup>307</sup> 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).



продуктов умственной деятельности»<sup>308</sup>. Так, к примеру, мифологический образ трикстера, обнаруженный Юнгом у индейских племен<sup>309</sup>, 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, самим 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 тeneвой.

Соответственно этому в конечном счете формулируются Юнгом 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.

## **Выводы**

Ключевое противоречие классического психоанализа, а именно обусловленную мировоззрением Фрейда материализацию нематериального,

---

<sup>308</sup> 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.

<sup>309</sup> 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.

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) радио-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.

Исходя из этого, вполне обоснованно можно говорить о том, что юнговское восхождение к раннему опыту человечества, по сути своей, является не мистификацией наблюдаемых им на практике явлений материального характера, а наоборот – демистификацией явлений нематериальных, причем

осуществляется данная демистификация именно в русле предложенной Фрейдом применительно 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.

Нет ни малейших сомнений, что такой подход Юнга вытекает из имманентно присущего ему мировоззрения ровно в той же степени, в какой Фрейду 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 пределами 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 эмпирически выявляет и теоретически констатирует наличие проблемы в рационалистическом взгляде на психику исключительно как на эпифеномен физиологии 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 уже упоминалось ранее, общим местом является убеждение, что, смыкаясь на поле практических наблюдений и делая из них на раннем этапе в значительной степени схожие выводы, Зигмунд Фрейд и Карл Густав Юнг в дальнейшем становятся на позиции, внешне не совместимые. Результатом данного идейного разлома стала весьма парадоксальная ситуация: стремясь вывести психоанализ из рационалистического тупика и превратить его из ответвления биологии (а также из медицинской практики с довольно неочевидными результатами) в исследование прежде всего душевных процессов и, соответственно, в широко применимую (не только как способ «лечения расстройств») целительную методику, Юнг и его последователи оказались под градом критики в первую очередь именно со стороны фрейдистов, причем тональность нападков, невзирая на то, что так или иначе все направления психологии бессознательного опирались на его собственные идеи, задал сам основатель психоанализа.

При этом весьма характерно и то, что общепринятые аргументы, приводимые в обоснование несовместимости фрейдистского и юнгианского направлений, трудно назвать убедительными – в основном потому, что вслед за самими фигурантами их последователи (и исследователи) сосредотачиваются обычно на расхождениях частного, а не фундаментального характера, как то, например, природа либидо, значение сексуального фактора, правомерность интерпретаций на базе эдипова комплекса и т.п.; дело доходит даже до анекдотических споров о параметрах сеттинга. Куда более основательно таковые аргументы выглядели бы в онтологическом разрезе, ведь внешне все действительно видится так, будто «рационалистический материализм» Фрейда, нацеленный к тому же на «позитивную» и достижимую истину, противостоит «мистическому релятивизму» Юнга, который при желании легко (хотя на самом деле безосновательно) трактуется как солипсическая крайность.

Однако фундаментальная нетождественность взглядов в обязательном порядке несет в себе потенциальный конфронтационный заряд (при любой оценке последующего результата конфронтации) исключительно в системе координат диалектической, то есть, по сути, безоглядно нацеленной на упорядочивание хаоса, рациональности и соответствующих ей интерпретаций; релятивизм же, отказываясь от поиска безотносительной истины, а также допуская онтологическую значимость случая (то есть не страшась хаотизации), освобождается как от необходимости онтологизации противоречий, так и от имманентного стремления к концептуальному антагонизму. И в этом смысле нет ничего удивительного в том, что заданный Юнгом вектор развития психологии бессознательного в действительности не был сугубо оппозиционным по отношению к классическому психоанализу Фрейда: даже ортодоксальный фрейдизм в системе взглядов Юнга никогда не отбрасывался – наоборот, находился и по сей день находится, что называется, на почетном месте. Мало того, и сам фрейдизм после Фрейда, особенно в исполнении кляйнианской школы, изменения претерпел весьма значительные, и хотя бы поэтому взгляд на эволюцию концепции бессознательного как на борьбу школ представляется не вполне правомерным. Скорее имеет смысл говорить о последовательной (но не линейной) ее трансформации; и тогда классический психоанализ и аналитическая психология должны рассматриваться не как противоположные полюса, а как исходная и промежуточная (поскольку познание движется дальше) точки последовательного трансформационного процесса, который в юнговской смыслообразовательной системе должен, вероятно, характеризоваться в терминах алхимической реакции: из «неблагородного» вещества (первичный вариант идеи о наличии скрытой психики) извлекается *opus magnum* (философский камень – юнговский вариант концепции бессознательного), в

конечном счете дающий ключ к получению рукотворного золота<sup>310</sup> (целостность в онтологическом понимании).

Алхимический процесс в классическом виде проходит, напомним, три стадии: разложения (нигрето – «почернение»), возрождения (альбедо – «побеление») и окончательного совершенства (рубедо – «покраснение»)<sup>311</sup>, понимаемые фактически как три этапа трансформации вещества, а символически как параллельный процесс, протекающий в душе алхимика (и, предположительно, в «мировой душе»). По мысли Юнга, на символическом уровне аналитический процесс в целом соответствует алхимическому, в том числе стадийно<sup>312</sup>; и здесь трудно не заметить иное символическое 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,

---

<sup>310</sup> Поистине удивительно, что Юнг, уподобляя аналитический процесс в психотерапии и его искомый результат процессу алхимическому и его результату, ни разу не применил данную параллель в отношении преобразования им самим идей Зигмунда Фрейда.

<sup>311</sup> Ранними алхимиками выделялся еще один этап: цитринитас или «пожелтение», который шел либо вторым, после нигрето, перед альбедо, либо третьим, после альбедо, перед рубедо. Детальных описаний данного этапа не сохранилось; в общем смысле цитринитас подразумевал еще одну стадию очистки (осветления) неблагородного вещества перед трансформацией и позднее, вероятно, был полностью интегрирован в стадию альбедо. В аналитической психологии цитринитас вновь обрел отдельное значение, поскольку как сам Юнг, так и ряд его последователей в поиске параллелей между видимой, материализованной, стороной алхимического «Великого делания» и этапами душевной трансформации в ходе аналитического процесса предложили собственное понимание цитринитас, рассматривая его либо как непосредственный переход к рубедо, цвет которого в свою очередь становится лиловым, либо даже как завершение данной стадии (Мария-Луиза фон Франц); и в том, и в другом варианте цитринитас ассоциируется с Востоком и, соответственно, с рассветом, восходом Солнца, что символизирует завершение трансформационного процесса.

<sup>312</sup> 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. (См. Стайн М. Трансформация. Проявление Самости. М.: Когито-Центр, 2007).

также проходит три стадии<sup>313</sup> – которые содержательно в значительной степени соответствуют трем уровням (стадиям, этапам) феноменологической редукции – метода исследования психики (понимаемой, впрочем, скорее как сознание – об этом ниже), предложенного современником Фрейда и Юнга Эдмундом Гуссерлем.

### **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

---

<sup>313</sup> Стоит, вероятно, вспомнить и о том значении, которое Юнг придавал ключевому христианскому символу Троицы. Хотя Юнг и склонялся к мысли о том, что Троица является «усеченной четверицей», данному символу он посвятил отдельную работу, в которой он провел обширный экскурс в историю религий и продемонстрировал многочисленные наличия божественной триады в дохристианском наследии, в частности, в мифологии Древнего Египта, Вавилона, Древней Греции. (См. Юнг К.Г. Попытка психологического истолкования догмата о Троице. Ответ Иову. М.: Канон+, 2014).

опасаясь, что в результате массы научных открытий истиной будет признаваться бессистемное, никак не связанное воедино множество экспериментально подтвержденных данных<sup>314</sup>, Гуссерль совершил грандиозную попытку сформулировать такие основания науки, которые в дальнейшем просто не позволили 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 в конечном счете привести к выяснению того, что собою представляет очищенное от предпосылок сознание) Гуссерль и назвал редукцией – впрочем, в содержание его он привнес столь новаторское наполнение, что это позволило говорить о появлении при применении данного метода 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 нас<sup>315</sup>. Поскольку «мир – это полная

---

<sup>314</sup> В условиях набравшей в то время апологетики в отношении научных достижений и безоглядного поклонения им мыслитель предрекал – как оказалось, не без оснований – грядущее торжество антинаучности 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 психологии с целью преодоления узкого понимания феноменологии как описывающей «психические переживания» дисциплины Гуссерля впоследствии не совсем обоснованно зачислили в «антипсихологию».

<sup>315</sup> 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 собой 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 натурфилософию философии трансцендентальной,



совокупность предметов возможного опыта и опытного знания», все науки о мире он полагал производными от естественной установки<sup>316</sup>; 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 обречем свободный горизонт «трансцендентально» очищенных феноменов, а тем самым и поле феноменологии в нашем специфическом смысле»<sup>317</sup>.

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 редуционных 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<sup>318</sup>.

---

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; последнее, 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).

<sup>316</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. М.: Академический проект, 2019. С. 29.

<sup>317</sup> Там же. С.20.

<sup>318</sup> Как в отношении терминологии, так и в отношении содержания редуционных стадий (уровней, этапов) и, соответственно, их количества ситуация в феноменологии довольно запутанная. Связано это прежде всего с тем, что сам Гуссерль, закладывая основания новой науки, каковой он полагал феноменологию, к вопросу о структурной стройности подходил весьма творчески. Так, например, понятие «эпохе» (воздержание от суждения) употребляется и само по себе, и как синоним первой – феноменологической – стадии редукции; а количество стадий (этапов) колеблется от трех до пяти, в зависимости от объединения или разъединения их содержательного наполнения. Здесь мы оперируем трехстадийным вариантом редукции, но, как и в случае со стадиями алхимической реакции, это, безусловно, подразумевает ряд допущений.

## **Еще раз о парадоксе Фрейда: «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 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»<sup>319</sup>.

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, рассматривал его скорее 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».

---

<sup>319</sup> Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический проект, 2008. С. 333.

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 (превращение из «неосознаваемых» в «осознаваемые»)<sup>320</sup>.

Здесь позволим себе повториться: 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; однако же как сама по себе ключевая идея Фрейда: о наличии 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, в принципе перевернули представления о человеческой природе, причем не только в психологии, но также в философии и в культуре. Сам Фрейд 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»<sup>321</sup>, будущим поколениям исследователей физиологии<sup>322</sup>.

---

<sup>320</sup> Стоит отметить, 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.

<sup>321</sup> Фрейд З. Бессознательное. Бессознательное. Демоны у нас внутри. М.: Родина.2022, С. 160.

<sup>322</sup> Именно к исследователям физиологии основатель психоанализа, по всем признакам, относил и самого себя.

Стало быть, рассматривая данную ситуацию под углом зрения гуссерлевской феноменологии, в первую очередь стоило бы, вероятно, обратить внимание не на иные приоритеты внимания глубинной психологии, а именно на описанный «парадокс Фрейда»: несмотря на нацеленность на интерпретацию (толкование) психических содержаний (нематериальных идей), базирующийся на изначальном, фрейдовском, варианте концепции бессознательного классический психоанализ всегда оставался в рамках естественной установки, то есть восприятия таковых содержаний *только* как отражения явлений физически существующего мира и, соответственно, субъектного пребывания в этом мире. Более того, правомерно будет и следующее утверждение: концепция бессознательного в классическом психоанализе и есть собственно та естественная установка<sup>323</sup>, отталкиваясь от которой, стремясь освободиться от нее и, соответственно, двигаясь от классического психоанализа к аналитической психологии, Юнг, умышленно или нет, проводит ее (концепцию бессознательного) через три стадии феноменологической редукции<sup>324</sup>.

### **Бессознательное в феноменологии**

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

---

<sup>323</sup> Другая (ранняя) формулировка Гуссерля: «естественный образ мыслей» (нем. natürliche Denkhaltung или natürliche Geisteshaltung). (См. Husserl, E. Logische Untersuchungen. Akademie Verlag, 2008).

<sup>324</sup> 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 своим 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).

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»<sup>325</sup>.

Талия Вельш в связи с этим 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 Фрейдом» (и с Гуссерлем – А.С.): впервые данное понятие упоминается еще в трудах Brentano<sup>326</sup>.

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»<sup>327</sup>. Такая позиция, пожалуй, наиболее характерна и для феноменологии в целом: не отрицая наличие скрытой части психики, констатировать ее выпадение из своего поля зрения<sup>328</sup>.

---

<sup>325</sup> Zahavi, D. *Self-Awareness and Alterity: a Phenomenological Investigation*. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1999. С. 207.

<sup>326</sup> 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. Brentano и Э. Гуссерль: феномен интенциональности. Вестник СПбГУ, 2008, В. 3. С. 120-124.

<sup>327</sup> Шпигельберт Г. *Феноменология в психоанализе*. М.: Логос, 2006. С. 175-176.

<sup>328</sup> См., например, Мотрошилова Н.В. *Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию*. М.: Феноменология-Герменевтика, 2003. С.351.

С точки зрения рассматриваемой тематики здесь стоит обратить внимание на следующее: во всех вышеперечисленных случаях исследователи апеллируют скорее к метапсихологии Фрейда, причем в ее рамках не к ядру концепции бессознательного, а к созданному основателем психоанализа «защитному поясу»<sup>329</sup>. Вельш, например, прямо говорит: то, что в феноменологии понимается как «бессознательное», в психоанализе – как «предсознательное»<sup>330</sup>. Здесь, очевидно, имеют место и некоторая путаница относительно самого содержания понятия, связанная со все тем же фрейдовским парадоксом: физикализацией им самим сформулированной нематериальной категории, и одновременно косвенное признание более широкого (или глубокого) операционного горизонта, органически характерного для глубинной психологии. Однако, несмотря на обнаруживающую себя так «поверхностность» (в смысле незаинтересованности феноменологии в проникновении в глубинные слои психики), в целом бессознательное в феноменологическом дискурсе, даже если принять за аналог его «смутное сознание» или «темный фон»<sup>331</sup>, определенно ближе к юнговскому пониманию данного явления как а) духовного, б) не связанного только с индивидуальным опытом, в) автономного, – то есть как раз к такому его осмыслению, от которого поздний Фрейд и пытался защититься метапсихологическими допущениями.

---

<sup>329</sup> Напомним, кризис, охвативший психоанализ после 1910-го года, (особенно случившийся в 1912-м году громкий разрыв с Юнгом), подвиг Фрейда к попыткам, прямо не признавая этого, расширить рамки своей теории, в частности, несколько изменить свое отношение к сновидениям и дополнить структуру психической системы еще одной, промежуточной, областью, так называемым «предсознательным». Со значительной долей обоснованности можно говорить о том, что на данном этапе в своих теоретических построениях Фрейд не только существенно повысил роль бессознательного и частично отказался от рационалистической враждебности по отношению к нему, но и вплотную подошел к вопросу о его автономности. Вместе с тем, снижая строгость системы и расширяя теоретическую основу психоанализа, Фрейд, очевидно, стремился оставить неизменным его концептуальное ядро.

<sup>330</sup> 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.

<sup>331</sup> См. Husserl E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: Studies in Phenomenology of the Constitution*. Second Book. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

## Юнг о феноменологии в глубинной психологии

Говоря о взаимоотношениях психоанализа<sup>332</sup> и феноменологии, Шпигельберт среди прочего пишет: «Нет никаких данных о каком-либо интересе к феноменологии как философскому движению... со стороны К.Г. Юнга»<sup>333</sup>. Мало того, Шпигельберт утверждает: «Фактически основные концепты Юнга, такие как коллективное бессознательное, едва ли могут выдержать феноменологическую верификацию»<sup>334</sup>; он, впрочем, 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»<sup>335</sup>.

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»<sup>336</sup>.

Нетрудно заметить: хоть речь здесь и идет о практической стороне профессионального столкновения с психическими явлениями, под

---

<sup>332</sup> Шпигельберт, по всей видимости, «обыденно» понимает под психоанализом всю психологию бессознательного (глубинную психологию).

<sup>333</sup> Шпигельберт Г. Феноменология в психоанализе. М.: Логос. 2006. С. 171-172.

<sup>334</sup> Там же.

<sup>335</sup> Юнг К. Психологическая теория типов. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект, 2019. С. 511.

<sup>336</sup> Юнг К. Психологическая теория типов. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект, 2019. С. 511.

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, по сути, 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»<sup>337</sup>.

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...»<sup>338</sup>

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»<sup>339</sup>.

---

<sup>337</sup> Шпигельберт Г. Феноменология в психоанализе. М.: Логос. 2006. С. 172.

<sup>338</sup> Юнг К.Г. Феноменология духа в сказке. Структура психики и архетипы. М.: Академический проект. 2009. С. 138.

<sup>339</sup> Юнг К.Г. Феноменология духа в сказке. Структура психики и архетипы. М.: Академический проект. 2009. С. 138.



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 психологии<sup>340</sup>), 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»<sup>341</sup>.

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.

### **Три стадии юнговской феноменологической редукции концепции бессознательного**

Итак, не упоминая имя Э.Гуссерля в своих работах, а понятие «феноменологический» используя в довольно общем вроде бы смысле, Юнг, с одной стороны, с энтузиазмом воспринимает фрейдовскую идею о бессознательном, с другой – с самого начала, очевидно, наполняет ее для себя отличным от основателя психоанализа содержанием.

Каким же именно содержанием и как это связано с феноменологическим методом?

---

<sup>340</sup> Юнг К.Г. Психология и религия. Избранные работы. Издательство РХГА, 2014. С. 61.

<sup>341</sup> Шпигельберт Г. Феноменология в психоанализе. М.: Логос, 2006. С. 172.

О ключевом отличии свидетельствует, например, 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 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»<sup>342</sup>.

Иначе говоря, Юнг сразу, причем принципиально, выносит за скобки характерную для психоанализа естественную установку: наделение психики какими-либо свойствами физической субстанции, определение ее как производной физиологических процессов. Психика для него – это прежде всего и в первую очередь совокупность идей, духовных содержаний, формы материального воплощения которых как минимум не являются 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 установки<sup>343</sup>. 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

---

<sup>342</sup> Юнг К.Г. Психология и религия. Избранные работы. СПб.: Издательство РХГА, 2014. С. 67.

<sup>343</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. М.: Академический проект, 2019. С. 29.

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 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 и/или генерирующий образ реальности «орган», 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 в таком случае, 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»<sup>344</sup>, 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 целостности<sup>345</sup>, в аналитической психологии изначально не рассматривается в

---

<sup>344</sup> Но не в смысле солипсического признания сознания единственной реальностью. В данном случае речь идет о первичности в разрезе конституирования индивидуальной психики, а не об онтологической первичности.

<sup>345</sup> Здесь также речь идет об индивидуальном (личностном) уровне.

ключе «врачевания» побочных эффектов вытеснения травматического опыта. Личное (или индивидуальное) бессознательное не болезнь, а конституирующий личность элемент, и, соответственно, поле для феноменологического исследования; что еще важнее: являясь организующей личностной 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 вынесение за скобки собственно феноменов индивидуального сознания или, иначе говоря, обобщение) в развитии концепции бессознательного Юнгом происходит переход от рассмотрения содержаний сугубо индивидуального характера к содержаниям коллективной природы. Систематизируя практические наблюдения за психическими феноменами, объяснение характера которых только через призму индивидуального опыта представляется ему недостаточно убедительным, 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, (то есть на самом деле «сущностной формой сферы психического бытия»<sup>346</sup>), который формируется коллективным бессознательным и фактически программирует определенные паттерны поведения личности на досознательном уровне (впрочем, определенные параллели между платоновским анамнезисом как способом познания и юнговской индивидуацией также прослеживаются).

Архетипы Юнг, в частности, описывает следующим образом: «Понятие архетип опосредованно относимо к *representations collectives*<sup>347</sup>, в которых оно

---

<sup>346</sup> Гуссерль Э. Феноменология. Перевод, предисловие и примечания В.И.Молчанова. М.: Логос, 1991. С. 16.

<sup>347</sup> 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

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»<sup>348</sup>. Что крайне значимо, архетипы коллективного бессознательного, которое, по мысли Юнга, «образует... всеобщее основание душевной жизни»<sup>349</sup>, 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 обнаруживаются, например, при анализе сновидений<sup>350</sup>. 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»<sup>351</sup>.

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

---

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).

<sup>348</sup> Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного. Избранные работы. Издательство РХГА, 2014. С. 5.

<sup>349</sup> Там же.

<sup>350</sup> Сходство (или даже совпадение) этих образов с символикой древнего мифа (равно как и повторяемость символики в мифологии географически и хронологически не соприкасающихся между собой этнических культур) и наводит Юнга на мысль о сверхличностном, коллективном характере таких содержаний (представлений).

<sup>351</sup> Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. М.: Академический проект, 2019. С. 32.

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). К движению 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<sup>352</sup>) 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 существует что-то вроде априорного знания или непосредственности событий»<sup>353</sup>. 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.

---

<sup>352</sup> В частности: «Я приведу только один из великого множества примеров. Я записал его 1-го апреля, 1949 г.: «Сегодня пятница. На завтрак у нас рыба». Кто-то в разговоре со мной упомянул об обычае делать из кого-то «апрельскую рыбу» В то же самое утро я занес в свой блокнот надпись, которая гласила: «Est homo totus medius piscis ab imo» (Человек целостный есть рыба извлеченная из глубины – лат.). Днем одна из моих бывших пациенток, которую я не видел уже несколько месяцев, продемонстрировала мне несколько впечатляющих картин с изображениями рыб, которые она нарисовала за то время, что мы не виделись. Вечером мне показали кусок гобелена с изображенными на нем рыбоподобными чудовищами. Утром 2-го апреля другая пациентка, с которой я не виделся уже несколько лет, рассказала мне сон, в котором она стояла на берегу озера и увидела большую рыбу, которая поплыла прямо к ней и выбросилась из воды к ее ногам. В это время я занимался изучением истории символа рыбы. Только одно из упомянутых мною здесь лиц знало об этом» (Юнг К.Г. Синхрония: акаузальный объединяющий принцип. Синхрония. М.: АСТ.2010. С. 209).

<sup>353</sup> Юнг К.Г. Синхрония: акаузальный объединяющий принцип. Синхрония. М.: АСТ. 2010. С. 233.

Иными словами, коллективное бессознательное рассматривается Юнгом как первичный фактор уже по отношению не только к психической системе человека, но и к физическому миру, в том числе к пространству-времени (в данной формуле и 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; 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.

### **Взаимоотношения феноменологии и глубинной психологии**

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

Так, допустим, тот же 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»<sup>354</sup>.

Здесь, как и в ранее приведенном примере с Рикером, мы видим довольно странный и весьма тенденциозный выпад в отношении психологии бессознательного, причем сразу по двум причинам:

1. И классический психоанализ, и аналитическая психология в целом привержены как раз последовательной ревальвации сознания в ходе аналитического процесса: Фрейд настаивает на возвращении в сознание вытесненных в бессознательное травматических содержаний, Юнг — на снятии препятствий для индивидуации и последующего обретения целостности 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 последователей (и исследователей) феноменологии уходят корнями в «антипсихологизм» Гуссерля<sup>355</sup>, и здесь, вероятно, стоит отметить еще раз, что с собственно описательной психологией уже и классический психоанализ тоже 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

---

<sup>354</sup> Шпигельберт Г. Феноменология в психоанализе. М.: Логос. 2006. С. 168.

<sup>355</sup> См. сноску выше (309).



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»<sup>356</sup>.

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 феноменологическая редукция как иной взгляд на юнговский способ «алхимической» трансформации естественной установки классического психоанализа – это определенно своего рода «вещий сон» Гуссерля (в юнговской же трактовке акаузального характера связи данного явления с событиями наивно воспринимаемого мира).

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

## **Выводы**

Трансформируя изначальный (фрейдистский) вариант концепции бессознательного посредством применения к ней трех уровней феноменологической редукции, Юнг последовательно преодолевает несколько препятствий на пути развития глубинной психологии.

---

<sup>356</sup> Бинсвангер Л. Феноменология и психопатология. Логос. 1992. № 3. С. 128.

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 то самое хайдеггеровское «вслушивание» и «вглядывание» (которое «входит... в модус самостоятельного пребывания при внутримирном сущем»)<sup>357</sup> – 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

---

<sup>357</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 61.

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

Тем не менее необходимо четко понимать: исходной точкой процесса феноменологической трансформации, в результате которого рождается аналитическая психология Юнга, является именно сформулированная Фрейдом идея о наличии скрытой части психики, или бессознательного. Возвращаясь к параллелям с собственно юнговским символизмом, позволим себе переформулировать это так: данная идея Фрейда 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<sup>358</sup>), 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» или аналитическую психологию; именно поэтому последняя, входя в соприкосновение со скрытыми структурами психического, и оказывается способной рождать «золото», или Целостность.

---

<sup>358</sup> Юнг, напомним, 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 функции восприятия: мышление, чувство, ощущение и интуиция, которые, соответственно, могут быть экстра- или интровертированы. 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 мира (См. Юнг К. Г. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект, 2019).

## Заключение. 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 психоанализу<sup>359</sup>,

---

<sup>359</sup> Фрейд: «Как специальная наука, как отрасль науки – глубинной психологии, или психологии бессознательного он (психоанализ – А.С.) совершенно не способен выработать собственное мировоззрение, он должен заимствовать его у науки» (Фрейд З. Тридцать пятая

пытался на его основе создать «интеллектуальную конструкцию, которая единообразно решает *все* проблемы нашего бытия»<sup>360</sup>, для построения теории он вынужден был прибегать к такому ограничению выборки анализируемых эмпирических данных<sup>361</sup>, которое позволяло бы ему избежать «вероятности» 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 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

---

лекция. О мировоззрении. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1991. С. 400). «..психоанализ не способен создать свое особое мировоззрение. Ему и не нужно это, он 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). Фрейд, впрочем, признает: «Но научное мировоззрение... мало попадает под наше определение (см. ниже по тексту или сноску выше (113) – А.С.). *Единообразие* объяснения мира, правда, предполагается и им, но только как программа, выполнение которой отодвигается в будущее. В остальном же оно *характеризуется негативными свойствами* (курсив мой – А.С.), ограниченностью познаваемого на текущий момент и *резким неприятием определенных, чуждых ему элементов*. Оно утверждает, что нет никаких других источников познания мира, кроме интеллектуальной обработки тщательно проверенных наблюдений, т.е. того, что называется исследованием, и не существует никаких знаний, являющихся результатом откровения, интуиции или предвидения» (Фрейд З. Тридцать пятая лекция. О мировоззрении. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1991. С. 400). Последнее признание, нет сомнений, недвусмысленно указывает и на источник собственных откровений Фрейда, и на осознание им проблематичности отнесения рожденной им ключевой идеи психоанализа к научным достижениям в строгом смысле слова.

<sup>360</sup> Фрейд З. Тридцать пятая лекция. О мировоззрении. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1991. С. 399.

<sup>361</sup> См. сноску выше (349).

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 связи 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. Исходя из сущности тех вопросов, которые поставил перед наукой сам Зигмунд Фрейд, нельзя не признать: последнее весьма символично<sup>362</sup>.

В совокупности эти факторы сделали неизбежным разрыв с Фрейдом некоторой части его соратников, для которых следование исключительно в русле

---

<sup>362</sup> 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).

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 заложенный ключевой идеей Зигмунда Фрейда потенциал невозможно было реализовать, оставаясь 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 природы психического, кроме как физиологической, и во-вторых, на принципиальном допущении наличия безотносительной истины<sup>363</sup>.

---

<sup>363</sup> Элленбергер 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» (Элленбергер 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.

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 явлений<sup>364</sup>;

2) в практическом плане: а) опирается на фрейдовскую модель взаимоотношений с пациентом, подразумевающую преодоление характерной для психиатрии обезличивающей пациента отстраненности врача<sup>365</sup> 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

---

<sup>364</sup> 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).

<sup>365</sup> 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).



выявления содержаний бессознательного: в первую очередь изучение с этой целью содержания сновидений<sup>366</sup>.

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 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 допущения в

---

<sup>366</sup> 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.)

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 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)<sup>367</sup>.

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 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 об иной интерпретации наблюдаемых фактов. И хотя идея о всеобщем и автономном характере объективных и способных материализовываться через человеческое тело содержаний не является

---

<sup>367</sup> 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).

эксклюзивно юнговской философской концепцией (достаточно вспомнить теорию идей Платона), его заслуга от этого не меркнет: на современном этапе именно он, развернув концепцию бессознательного Зигмунда Фрейда в идею об универсальном, коллективном и автономном характере психических явлений, окончательно закрепил за глубинной психологией статус выходящего за естественнонаучные рамки онтогносеологического 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 рационализировав, то есть вернув в сознание ее (скрытой части психики) 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); причем последнее, 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 явление<sup>368</sup>. Существенно поспособствовала этому утрата влияния христианской церкви в ареалах западной цивилизации, которая происходила в течение почти двух веков под

---

<sup>368</sup> Как было показано выше, в рамках формально сохраняющих безусловную верность классическому психоанализу школ направленность движения была в целом схожей; в данном контексте стоит особо отметить, что важнейшим шагом к демедиализации психоанализа стало выделение в отдельное направление детской практической психологии Анной Фрейд и Мелани Кляйн.

воздействием 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; напротив – фактически это и есть отражение того факта, что вторая является развитием первого, – а стало быть, данное положение 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 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 Сону Шамдасани, когда пишет о

том, что большинство юнгианских психологов ближе к Фрейду, чем к Юнгу<sup>369</sup>: 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 разрыв с естественной установкой в индивидуальном процессе является таким же переходом на более высокий трансформационный этап, как и в случае с трансформацией самой концепции 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 движение вперед в рацио-материалистических рамках, видел будущее своей ключевой идеи основатель психоанализа Зигмунд Фрейд.

---

<sup>369</sup> См. Shamdasani, S. Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science. Cambridge: Cambridge University Press. 2004.

## Библиография

1. Автономова Н. С. Фрейд в Европе и России: парадоксы «второго пришествия». Философские науки, 2000. № 2. С. 117–123.
2. Айзенк Г. Сорок лет спустя: новый взгляд на проблемы эффективности в психотерапии. Психологический журнал, 1994. Т. 14, № 4. С. 3–19.
3. Бинсвангер Л. Феноменология и психопатология. Логос. 1992. № 3.
4. Бион У. Элементы психоанализа. М.: Когито-Центр, 2009.
5. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. М.: Иностранная литература, 1961.
6. Винникотт Д. Игра и реальность. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2002.
7. Власова О.А. Между философией и психологией: путь Ясперса. Ученые записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2008. № 1(5). С. 28–34.
8. Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987.
9. Гегель Г. Философская пропедевтика. Работы разных лет. 2 т. Т. 2. Перевод с нем. Б.А.Драгуна. М.: Мысль, 1971.
10. Грин А. Проблема влечения в последних работах 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. 199–226.
11. Грюнбаум А. Теория Фрейда и философия науки. Вопросы философии. 1991. № 4. С. 90–106.
12. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии. М.: Академический проект, 2019.
13. Гуссерль Э. Феноменология. Перевод, предисловие и примечания В.И.Молчанова. М.: Логос, 1991. С. 12–21.

14. Джонс Э. Жизнь и творения Зигмунда Фрейда. Пер. с англ. В. Старовойтова. М.: Гуманитарий АГИ, 1996.
15. Дикманн Х. Методы в аналитической психологии. М.: КДУ. Добросвет. 2018.
16. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Этюды об организации высших обществ. Перевод с фр. П. Юшкевич. Одесса: Типография Г. М. Левинсона, 1900.
17. Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. М.: Дело, 2018.
18. Жуков В. Н. Глубинная психология Юнга: государство, политика, власть. Право и государство: теория и практика, 2016. №6. С. 35–39.
19. 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.
20. Игнатов А. Ф. Brentano и Э.Гуссерль: феномен интенциональности. Вестник СПбГУ, 2008, В. 3. С. 120–124.
21. Козырева А. Эдмунд Гуссерль: психология как поле решений. Вестник СПбГУ, 2010, В. 2. С. 8–12.
22. Кун Т. Структура научных революций. Пер. с англ. И.З. Налетова. М.: АСТ, 2020.
23. Кляйн М., Развитие в психоанализе. М.: «Академический проект», 2001.
24. 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.Боковой, перевод с англ. В.В.Старовойтова. М.: Канон+, 2016. С. 168–198.
25. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. М.: Гнозис, 1995.
26. Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М.: Медиум, 1995.



27. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное и природа в первобытном мышлении. Перевод с фр. Б. Шаревской; Предисл. В. К. Никольского. М.: ОГИЗ, 1937.
28. Лейбин В.М. Психоанализ и философия неопреимизма. М.: Политиздат, 1977.
29. Лейбин В.М. Психоанализ: проблемы, исследования, дискуссии. М.: Канон+, 2008.
30. Лейбин, В. М. Психоанализ: учебник. СПб., 2002.
31. Лейбин В.М. Психоаналитическая традиция и современность. М.: Когито-Центр, 2012.
32. Лекторский В. А. О некоторых философских уроках З. Фрейда. Философские науки, 2000. № 2. С. 103–109.
33. Лейпольд-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.
34. Лиар Д. Детский юнгианский анализ. Когито-Центр.2008.
35. Марцинковская Т.Д. Актуальные проблемы методологии современной психологической науки. Вопросы психологии. 2007. № 2. С. 171–174.
36. 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.
37. Мотрошилова Н.В. Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М.: Феноменология-Герменевтика, 2003.
38. Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. М.: Архетип и путь, 2023.
39. Нолл Р. Тайная жизнь Карла Юнга. К.: Рефл-бук, Ваклер, 1998.
40. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. Издательство С.-Петербургского Университета, 2008.

41. Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера. В сборнике статей «Физические очерки». М.: Наука, 1975.
42. Поппер К. Логика и рост научного знания: Избр. работы. М.: Прогресс, 1983.
43. 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.
44. 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.
45. Райх В. Диалектический материализм и психоанализ. Под знаменем марксизма. М., 1929. № 7–8. С. 180–206.
46. Ребеко Т.А. Повреждения тела как компенсаторный путь развития самости. Психотерапия. 2014. № 11. С. 11–15.
47. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М.: Академический проект, 2008.
48. Розенфельд Д. Фрейд: воображаемый диалог. «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. 227–255.
49. Роузгрант Д. Бион, Юнг, Фрейд: сходство и различие психоаналитических концепций. Журнал Американской психоаналитической Ассоциации. 2012, август. № 60(4). С. 721–745.
50. Руткевич А.М. Жизнь и воззрения К.Г.Юнга. К.Г.Юнг. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.
51. Руткевич А. М. Научный статус психоанализа. Вопросы философии, 2000. N 10. С. 9–14.

52. Руткевич А. М. Об архетипах коллективного бессознательного. Юнг.К.Г. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014.
53. Руткевич А.М. Психоанализ и доктрина «исторической памяти». М.: ГУ ВШЭ, 2004.
54. Руткевич А.М. Психоанализ и современная философская культура. М.: Изд-во РУДН, 1995.
55. Руткевич А.М. Психоанализ. Истоки и первые этапы развития: курс лекций. М., 1997.
56. Руткевич А.М. Психоаналитическое учение о символе и интерпретации. М.: ГУ-ВШЭ, 2003.
57. Соколов В.В. Историческое введение в философию: история философии по эпохам и проблем. М.: Академический проект, 2004.
58. Стайн М. Трансформация. Проявление Самости. М.: Когито-Центр, 2007.
59. Самуэлс Э. Юнг и постюнгианцы. М.: Добросвет. КДУ, 2006.
60. Степаненко А.Д. О сильной стороне аналитической психологии. Личность. Культура. Общество. 2024. Т. 26. № 1–2 (121–122). С. 30–43.
61. Степаненко А. Д. Релятивизм в психоанализе и в аналитической психологии. Вестник Пермского университета. Философия. Социология. Психология. 2024, №1. С. 33–43.
62. 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.
63. Степаненко А. Д. Человек Фрейда: с душой, но без души. Вестник Московского городского педагогического университета. Серия «Философские науки». 2024. № 3 (51). С. 92–102.
64. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989.
65. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. М.: Политиздат, 1986.

66. Циммерман Д. Бенто 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.
67. Хеллер С. Юнг и гностицизм. М.: Клуб Касталия, 2018.
68. Шпигельберт Г. Феноменология в психоанализе. М.: Логос. 2006.
69. Шур М. Зигмунд Фрейд: жизнь и смерть. М.: Центрполиграф, 2005.
70. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. Пер. с англ. и нем. А.Л. Никифорова. М: Прогресс, 1986.
71. Фейнман Р. Характер физических законов. М.: Энас, 2004.
72. Франк С.Л. Психоанализ как мирозерцание. Путь. Орган русской религиозной мысли при Религиозно–философской Академии в Париже. 1930. № 25. С. 22–50.
73. 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.
74. Фрейд А. Психология «я» и защитные механизмы. М., 1993.
75. Фрейд З. Бессознательное. Бессознательное. Демоны у нас внутри. М.: Родина, 2022.
76. Фрейд З. Бессознательное. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа: сборник. СПб.: Алетейя, 1998.
77. Фрейд З. Будущее одной иллюзии. Сумерки богов. М.: Политиздат, 1989.
78. Фрейд З. Вытеснение. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа: Сборник. СПб.: Алетейя, 1998.
79. Фрейд З. Восемнадцатая лекция. Фиксация на травме, бессознательное. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1991.
80. Фрейд З. Двадцать девятая лекция. Пересмотр теории сновидений. Лекции. Перевод с немецкого Г.И.Барышниковой. М.: Наука, 1991.

81. Фрейд З. Избранное. Том 1. Лондон: Overseas Publications Interchange Ltd, 1969.
82. 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.
83. Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии. М., П., без года.
84. Фрейд З. Тридцать первая лекция. Разделение психической личности. Введение в психоанализ. Лекции. Перевод с немецкого Г.И.Барышниковой. М.: Наука, 1991.
85. Фрейд З. Тридцать пятая лекция. О мировоззрении. Введение в психоанализ. Лекции. М.: Наука, 1991.
86. Фрейд З. Три очерка по теории сексуальности. Психология бессознательного. М.: Просвещение, 1990.
87. Фрейд З. Художник и фантазирование (сборник работ). М.: Республика, 1995.
88. Фрейд З. Человек Моисей и монотеистическая религия. Психоанализ. Религия. Культура. Перевод с английского Бибикина В.В. М.: Ренессанс, 1992. С. 136–256.
89. Фромм Э. Психоанализ и религия. Сумерки богов. Составление и общ.редакция А.А.Яковлева. М.: Политиздат, 1989.
90. Фромм Э. Этика и психоанализ. Гуманистический психоанализ. Сост. и общ.ред. В.М.Лейбина. СПб.: Питер, 2002.
- 91.
92. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997.
93. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма. Перевод с нем. И.Я.Колубовского. ОГИЗ – СоцЭкГиз. Ленинградское отделение, 1936.
94. 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.

95. Эллиенбергер 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.
96. Элиаде М. Аспекты мифа. Пер. с фр. В.П. Большакова.4-е изд. М.: Академический проект, 2010.
97. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. К.: Рефл-бук, Ваклер, 1996.
98. 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.Боковой, перевод с англ. В.В.Старовойтова. М.: Канон+, 2016. С. 147–167.
99. 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.Боковой, перевод с англ. В.В.Старовойтова. М.: Канон+, 2016. С. 99–119.
100. Юнг К.Г. Аналитическая психология и мировоззрение. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022.
101. Юнг К.Г. Архаический человек. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022.
102. Юнг К.Г. Введение в религиозные и психологические проблемы. Психология и алхимия. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.
103. Юнг К.Г. Воспоминания, сновидения, размышления. Мн.: Харвест, 2003.
104. Юнг К. Г. Добро и зло в аналитической психологии. Избранные работы. Перевод А.М.Руткевича. СПб: Издательство РХГА, 2014.
105. Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов. Пер. с англ. К.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996.
106. Юнг К. Г. Йога и Запад. Избранные работы. Перевод А.М.Руткевича. СПб: Издательство РХГА, 2014.

107. Юнг К. Г. К психологии восточной медитации. Избранные работы. Перевод А.М.Руткевича. СПб: Издательство РХГА, 2014.
108. Юнг К.Г. Об архетипах коллективного бессознательного. Избранные работы. Издательство РХГА, 2014.
109. Юнг К.Г. Ответ Иову. Ответ Иову. М.: Канон+, 2014.
110. Юнг К.Г. Подход к бессознательному. Архетип и символ. М.: Ренессанс, 1991.
111. Юнг К.Г. Понятие коллективного бессознательного. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014.
112. Юнг К.Г. Попытка психологического истолкования догмата о Троице. Ответ Иову. М.: Канон+, 2014.
113. 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.
114. Юнг К.Г. Проблемы современной психотерапии. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022.
115. Юнг К. Психологическая теория типов. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект, 2019.
116. Юнг К. Г. Психологические типы. Психологические типы. Пер. с нем. С.Лорие, В.Зеленского. 2-е изд. М.: Академический проект, 2019.
117. Юнг К. Г. Психология и религия. Избранные работы. СПб: Издательство РХГА, 2014.
118. Юнг К.Г. Синхрония: акаузальный объединяющий принцип. Синхрония. М.: АСТ, 2010.
119. Юнг К. Г. Сознание, бессознательное и индивидуация. Структура психики и процесс индивидуации. М., 1996.
120. Юнг К. Г. Тавистокские лекции. М.: ИОИ, 2020.
121. Юнг К.Г. Трансцендентальная функция. Избранное. М.: Поппури, 1998.

122. Юнг К.Г. Феноменология духа в сказке. Структура психики и архетипы. М.: Академический проект, 2009.
123. Юнг К.Г. Фрейд и Юнг: различия во взглядах. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022.
124. Юнг К.Г. Цели психотерапии. Практика психотерапии. Перевод А.А.Спектор. Мн.: Харвест, 2003.
125. Ярошевский М.Г. История психологии. М.: Мысль, 1985.
126. 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.
127. Bion, W. Elements of Psychoanalysis. Routledge, 1984.
128. Carl Jung's letter to The Listener. The Listener (BBC's weekly magazine), January 21, 1960.
129. Cooper, A. On Metapsychology and Termination. A New Look at Freud's "Analysis Terminable and Interminable". By Joseph Sandler. Routledge, 2005.
130. Dieckmann, H. Methoden der Analytischen Psychologie. Opus Magnum, Stuttgart, 2022.
131. Ellenberger, H. The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry. New York: Basic Books, 1970.
132. 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.
133. Erwin, E. Psychoanalysis: How Firm is the Evidence? Special Issue on Psychoanalysis Sep., 1980, Vol. 14, No.3. P. 443–456.
134. Eskelinen de Folch, T. Obstacles to Analytic Cure. A New Look at Freud's "Analysis Terminable and Interminable". By Joseph Sandler. Routledge, 2005.
135. Frenkel-Brunswik, E. Meaning of Psychoanalytic Concepts and Confirmation of Psychoanalytic Theories, The Scientific Monthly, Nov., 1954, Vol. 79, No. 5. P. 293–300.



136. 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.
137. Freud, A. Das Ich und Abwehrmechanismus. Fischer Taschenbuch, 1984.
138. Freud, S. Das Unbewusste. Herausgegeben von Lothar Bayer und Hans-Martin Lohmann, Stettgart, 2017.
139. Freud, S. Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen. De Lange, Amsterdam, 1939.
140. Freud, S. Die Zukunft einer Illusion. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig, 1928.
141. Freud, S. Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Fischer Taschenbuch, 1991.
142. Freud, S. New Introductory Lectures to Psychoanalysis. New York, 1937.
143. Freud, S. Totem und Tabu. Fischer Taschenbuch, 1991.
144. Freud, S. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Fischer Taschenbuch, 1991.
145. Glover, E. Freud or Jung. Allen & Unwin, London, 1950.
146. Green, A. Instinct in the Late Works of Freud. A New Look at Freud's "Analysis Terminable and Interminable". By Joseph Sandler. Routledge, 2005.
147. Grünbaum, A. The Foundations of Psychoanalysis. University of California Press, 1984.
148. Henry M. «Phénoménologie et psychanalyse», dans: Phénoménologie de la vie V. Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, 2015. P. 61–75.
149. Hillman, J. Archetypal Psychology: a Brief Account, Spring, Dallas, 1983.
150. Hillman, J. The Myth of Analysis. Northwestern University Press. Evanston, Illinois, 1972.
151. Hoeller, S. The Gnostic Jung and the Seven Sermons to the Dead. Quest Books, 1982.
152. Husserl, E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. De Gruyter, 2002.

153. Husserl, E. Logische Untersuchungen. Akademie Verlag, 2008.
154. Jung, C.G. Analytical psychology: its theory and practice. Ark Paperbacks, London, 1986.
155. Jung, C.G. and Kerenyi C. Essays on a Science of Mythology, Bollingen Foundation. New York, 1949.
156. Jung, C.G. Antwort auf Hiob. Rascher, Zurich, 1952.
157. Jung, C.G. Bewusstsein, Unbewusstes und Individuation. Die Archetypen und das kollektive Unbewusste. Walter-Verlag, 1996.
158. Jung, C.G. Der Begriff des kollektiven Unbewussten. Die Archetypen und das kollektive Unbewusste. Walter-Verlag, 1996.
159. Jung, C.G. Errinerungen, Träume, Gedanken von C.G.Jung. Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffe. Patmos Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern, 1971.
160. Jung, C.G. Jung on Active Imagination. Encountering Jung. Edited and with an introduction by Joan Chodorow, 1997.
161. Jung, C.G. Psychologie und Religion. dtv Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, 4. Edition, 1997.
162. Jung, C.G. Psychologische Typen. Rascher, Zurich, 1967.
163. Jung, C.G. Praxis der Psychotherapie. Beiträge zum Problem der Psychotherapie und zur Psychologie der Übertragung. Rascher-Verlag, 1967.
164. Jung, C.G. Synchronizität. Der Sinn des Zufalls. Patmos Verlag, 2024.
165. Jung, C.G. Über Mandalasymbolik. Die Archetypen und das kollektive Unbewusste. Walter-Verlag, 1996.
166. Jung, C.G. Wirklichkeit der Seele. Patmos Verlag, 2022.
167. Jung, C.G. Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen. Die Archetypen und das kollektive Unbewusste. Walter-Verlag, 1996.
168. Jung, C.G. Zur Psychologie westlicher und östlicher Religionen. C.G.Jung, Gesammelte Werke 1–20 Broschur, Band 11. Patmos Verlag, 2023.
169. Karlsson, G. Psychoanalysis in a new light. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

170. Klein, M. Envy and Gratitude. Tavistock, London, 1957.
171. Leopold-Löwenthal H. Analysis Finite and Infinite. A New Look at Freud's "Analysis Terminable and Interminable". By Joseph Sandler. Routledge, 2005.
172. Meltzer, D. The Kleinian Expansion of Freud's metapsychology, Int. J. Psychoanal., 1981, 62 (2), P. 177–186.
173. Neumann, E. Ursprungsgeschichte des Bewusstseins. Mit einem Vorwort von C.G. Jung. Patmos Verlag, 2022.
174. Pfister O. Psychoanalyse und Weltanschauung. Leipzig–Wien–Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1928.
175. Reich, W. Dialektische Materialismus und Psychoanalyse. Socialist Reproduction, 1972.
176. Reik T. Freud als Kulturkritiker. Wien: Max Präger-Verlag, 1930.
177. Rosegrant, J. Why Bion? Why Jung? For That Matter, Why Freud? Journal of the American Psychoanalytic Association, 2012.
178. Rosenfeld, D. Freud: An Imaginary Dialogue. A New Look at Freud's "Analysis Terminable and Interminable". By Joseph Sandler. Routledge, 2005.
179. Samuels, A. Jung and the Post-Jungians. London: Routledge and Kegan Paul, 1985.
180. Schmidt W. Der Monotheismus der Primitiven. St. Gabriel, 1930.
181. Shamdasani, S. Jung and the Making of Modern Psychology: The Dream of a Science. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
182. Skinner, B.F. Critique of Psychoanalytic Concepts and Theories. The Scientific Monthly, Nov., 1954, Vol. 79, No. 5. P. 300–305.
183. Spiegelberg, H. Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction. Evanston: North Western University Press, 1972.
184. Stein, M. Transformation: Emergence of the Self. Texas A&M University Press, 2004.
185. Sullivan, H. The Fusion of Psychiatry and Social Science. With Introduction and Commentaries by Helen Swick Perry. New York: W. W. Norton & Co., 1964.

186. 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.

187. Williams, M. The indivisibility of the personal and collective unconscious, *Analytical Psychology: A Modern Science*, ed. Fordham, M, Heinemann, London, 1973.

188. Winnicott, D. *Playing and Reality*. Tavistock Publications, 1971.

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

190. 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.