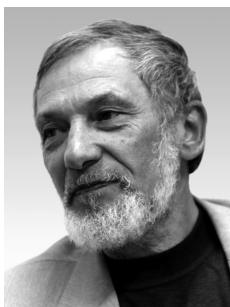


ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКИЕ КОНТЕКСТЫ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

В.М. РОЗИН



Розин Вадим Маркович — ведущий научный сотрудник Института философии РАН, доктор философских наук, профессор. Развивает свое направление методологии, основанное на идеях гуманитарного подхода, семиотики и культурологии. Автор более 300 научных публикаций, в том числе 42 книг и учебников, среди которых: «Философия образования» (1999), «Типы и дискурсы научного мышления» (2000), «Культурология» (1998–2004), «Эзотерический мир. Семантика сакрального текста» (2002), «Личность и ее изучение» (2004), «Психология: наука и практика» (2005), «Методология: становление и современное состояние» (2005), «Мышление и творчество» (2006), «Любовь в зеркалах философии, науки и литературы» (2006).
Контакты: rozinvm@mail.ru

Резюме

В статье анализируется понимание в психологии представлений о сознании и бессознательном. Показывается, что наша психика и все ее составляющие, не исключая сознания, становятся и развиваются в контексте и под влиянием двух типов практик — социальных и практик себя. Именно под этим углом зрения рассматриваются дальше жизненный путь и творчество К. Юнга.

Ключевые слова: сознание, бессознательное, практика, психика, становление, развитие, личность, концепция.

Сначала статья В.М. Аллахвердова мне очень понравилась, однако, чем больше я думал о том, что хотел сказать ее автор, тем больше терял твердую почву в своих размышлениях. Ну да, отцы психологии связывали свой предмет именно с сознанием, они считали, что не душа, как у Аристотеля, а сознание и интроспекция, т.е. контролируемое, целенаправленное, очищенное от посторонних влияний самосознание (самонаблюдение), характеризуют психологию как самостоятельную область

научных знаний, как науку. Я. Пономарев считает, что доминирование представлений о психологии как науке, изучающей сознание, было весьма продолжительным в истории психологической мысли, а в ряде научных направлений оно сохранилось и до последнего времени. С этим можно согласиться. Действительно, у многих психологов в трудных местах происходит осознанная или неосознанная апелляция к каким-то характеристикам сознания человека.

Тем не менее в XX в. психологи расстаются с трактовкой психики как сознания; психика все больше описывается в специфически психологических категориях — установка, деятельность, личность и пр. Кроме того, не удивительно, что психологи никак не могли схватить сущность сознания, разлагая его на «атомы сознания», анализируя нарушения сознания, обусловленность сознания внутренними и социальными условиями, редуцируя сознание к работе мозга (см. статью В.М. Аллахвердова). Ведь сознание — объект особый, эмпирически нам не данный, это теоретический конструкт, причем предельный. А психолог все же изучает феномены, имеющие эмпирические проявления, к тому же локальные, сосредоточенные и разворачивающиеся в человеке. Еще нужно понять, как можно изучать сознание и зачем это нужно.

И все же пойдём навстречу нашему оппоненту и обсудим, что собой может представлять сознание. Будем при этом отталкиваться от бессознательного как антипода и оселка сознания. Попробуем сначала взглянуть на бессознательное просто как на феномен, игнорируя большую историю его теоретического осмысления, фиксируя только основные его интуиции.

Бессознательное — это, прежде всего, **отсутствие сознания** и все, что с этим связано. Например, мы говорим «он потерял сознание», «находится в бессознательном состоянии», «не осознавал, что делал, поэтому и убил» и т.п. Заметим, во-первых, чтобы оказаться без сознания, не нужно специальных усилий, это происходит само собой в отличие, напри-

мер, от усилий, направленных на сохранение сознания («он собрал все силы, чтобы не потерять сознание»). Во-вторых, если сознание отключено (эмоциональный аффект, сильное алкогольное опьянение, сновидение и пр.), человек оказывается в реальности, где перестают действовать нравственные категории и другие культурные нормы и запреты. Иначе говоря, бессознательное — это состояние **естественное** — раз и **нейтральное** в нравственном отношении — два. Напротив, сознание понимается нами не только как естественное, произвольное, но и искусственное, произвольное (необходимо что-то осознать, понять, осмыслить), а также состояние, в той или иной степени предполагающее действие разума и нравственности. Более того, в Средние века сознание и совесть обозначались одним словом — «conscientia», а бессознательное понималось как неверие в Бога. В Новое время эти феномены разошлись и стали обозначаться разными словами, но все же в понятии сознания сохраняется остаток осмысленного, разумного отношения к действительности.

Но бессознательное понимается и как **неосознаваемое**. Так, мы часто не осознаем, что происходящие с нами события обусловлены определенными обстоятельствами, что на самом деле ведем себя не так, как об этом думаем, не осознаем многие свои действия (например, часто не осознаем, что действуем автоматически, или нам показывают, что мы не осознаем каких-то своих поступков). Эквивалентно ли отсутствие сознания отсутствию осознания чего-то? Если нет, то какая здесь связь и есть ли она?

Вспомним теперь психологические теории бессознательного, например, психоаналитическую. По З. Фрейду бессознательное, если речь идет о его первой концепции, — это инстанция психики, истолковываемая биологически (сексуальные влечения, но реализоваться они могут, лишь преодолев цензуру и пройдя в сознание); в более поздней концепции бессознательное — это инстанция Оно, отображенная и присутствующая в двух других инстанциях. «Бессознательное у З. Фрейда, — пишет в «Новой философской энциклопедии» Н.С. Автономова, — фиксируется в рамках двух схем работы психики. В первом случае (в рамках “первой топки”) бессознательное (в принципе неосознаваемое и невербализуемое) противопоставляется сознанию и предсознанию (потенциально вербализуемому и осознаваемому). Во втором случае (в рамках “второй топки” начиная с 1920-х годов) бессознательное предстает прежде всего не как предмет или же место (т.е. инстанция психики. — В.Р.), но как атрибут, и относится уже не к какой-то определенной инстанции (или субстанции), но к трем различным уровням психической организации — Я, Оно, Сверх-Я. При этом Оно — это наследник архаических влечений, сексуальных и агрессивных; Сверх-Я — носитель усвоенных семейных запретов, порождающих чувство страха, вины и долга; Я — посредник и координатор между обоими этими давлениями, стремящийся воплотить в жизнь “принцип реальности”. Бессознательное есть и в Я, и тем более в Сверх-Я, но главным носителем бессознательного выступает Оно» (Автономова, 2000, с. 253)

Работы З. Фрейда способствовали тому, что, во-первых, бессознательное стало пониматься как **самостоятельная сущность** в человеке (как бы **второй стихийный человек**, действующий против сознательного начала в нем), во-вторых, бессознательное, особенно под влиянием первой концепции, стало рассматриваться как **основная причина, обуславливающая поведение человека** (надо сказать, что частично преодолевающая эту точку зрения «вторая топика» оказала на читающую публику значительно меньшее воздействие, чем «первая»). Итак, на место сознания, рассматриваемого до этого в качестве мотора и механизма поведения, З. Фрейд ставит бессознательное. Спрашивается, почему? Вторым вопросом. Как объяснить, что многих психологов не устроило фрейдистское объяснение бессознательного и они предложили социально-психологические или чисто социологические истолкования бессознательного (К. Юнг, А. Адлер, К. Хорни, Г. Салливан, М. Кляйн и др.)?

Развернувшаяся после 1960–70-х гг. критика психоанализа, в частности, сомнение в подлинности выделенных З. Фрейдом структур психики, привела к тому, что вопрос о природе бессознательного к концу XX в. ставится заново. Суммируя результаты обсуждения этого вопроса, Н.С. Автономова пишет: «Как найти такое место для познания бессознательного, которое было бы вне его (позволяя тем самым надеяться на объективность) и внутри его (чтобы не быть ему чуждым)? В самом деле, если сознание осуществляет отбор и чего-то в себя не допускает, значит, оно уже имеет дело не с бессознательным,

а с чем-то другим. А если бессознательное что-то из себя выталкивает, значит, оно уже способно распознавать и в широком смысле слова — осознавать» (Автономова, 2000, с. 255). Другими словами, вопрос заключается в том, а не является ли бессознательное эпифеноменом, может быть, никакого бессознательного не существует, хотя, конечно, существуют представление бессознательного и отвечающий ему способ объяснения психики. В последнем случае необходимо понять, какую роль играют эти представления и способ.

Что показывает анализ творчества З. Фрейда? Бессознательное предполагает *естественно-научное*, отчасти *биологическое* и *конфликтное* истолкование психики человека. Человек, по З. Фрейду, как бы состоит из двух противостоящих личностей, одна руководствуется сознанием, другая — бессознательным. «Фрейдская идея бессознательного, — пишет Н.С. Автономова, — фиксирует “отрыв знания от истины”, отрыв субъекта от самого себя, его внутреннюю расколотость... Эта расколотость оказывается едва ли более мощным ударом, чем открытия Коперника и Ч. Дарвина: человек теряет власть над космосом, над миром живого, а в конце концов и над своей собственной душой. Он может быть принужден думать и делать то, чего ему не хотелось бы думать и делать. Это — радикальная децентрация человеческого мира по отношению к самому себе» (там же, с. 253).

Кроме того, как и ряд других психологических понятий, например самости, установки, деятельности, бессознательное создает условия для *реализации личности самого пси-*

холога, а также *разделяющих его взгляды людей*. Именно поэтому бессознательное в разных концепциях (К. Юнг, А. Адлер, К. Хорни и др.) наделяется разными свойствами.

Но есть ли в природе человека такой феномен — бессознательное, ведь З. Фрейд и его последователи не ставили экспериментов, неоспоримо доказывающих существование бессознательного? Однако разве психоаналитическая практика не подтверждает каждый день справедливость учения З. Фрейда? Правда, известно, что основной инструмент психоанализа — скрытая (замаскированная) суггестия. «Мы, — пишет А. Сосланд, — стоим на том, что полностью этот элемент психотерапевтического действия никогда ни из какой практики не исчезает бесследно, а только переходит в иное, как уже сказано, латентное состояние... Принцип невмешательства, введенный в терапевтический обиход, создает иллюзию минимального участия терапевта...» (Сосланд, 1999, с. 233, 234, 258).

Здесь, на мой взгляд, нужно различать два случая: один, когда внушение человеку (клиенту) психоаналитических представлений никак не затрагивает его проблемы и неблагополучие (а такое бывает сплошь и рядом), и второй, когда такое внушение помогает их осмыслить, дает язык для работы с такими проблемами. В последнем случае мы можем предположить, что, возможно, есть такая реальность — бессознательное. Но опять же в каком смысле: как объективная структура психики, безотносительная к психопрактике, или как структура, складывающаяся под влиянием психопрактики? Исходя

из теоретических соображений, склонен принять вторую версию.

Действительно, как я показываю в своих исследованиях, основные психические структуры и способности сложились в ответ на вовлечение человека в новые социальные практики (при этом в человеке и формируются соответствующие стороны его психики). Например, мышление формируется не раньше античной культуры и было обусловлено необходимостью подключить человека к рассуждениям, опирающимся на аристотелевские правила и категории (Розин, 2002, с. 158–179). Платоническая любовь формируется как необходимость конституировать новые практики любви — самостоятельный выбор любимого (любимой), эстетическая и духовная работа в любви (Розин, 1999). Сексуальность, как показывает М. Фуко, складывается в ответ на включение в XVI–XVII вв. человека в новые репрессивные практики (Фуко, 1996).

И в данном случае вовлечение человека в психоаналитическую практику в теоретическом отношении сделало необходимым введение понятия бессознательного. Именно это представление наряду с другими психоаналитическими понятиями оправдывало для психоаналитиков все, что делалось в психоанализе. Но если, например, структуры мышления в античной культуре после работ Аристотеля реально складываются у человека, поскольку последний, правда медленно (в течение нескольких столетий), научается пользоваться аристотелевскими правилами и категориями, то что мы можем сказать относительно бессознательного? Чтобы ответить на этот вопрос, подума-

ем, какая практика соответствует бессознательному или, иначе, в какую практику включается человек в психоанализе. Во-первых, эта практика содержит замаскированное внушение, во-вторых, психоаналитическую интерпретацию жизненного пути и опыта человека. Это практика семиотическая, вовлекающая человека в особую коммуникацию, в психоаналитическую (суб)культуру, где есть либидо, бессознательное, вытеснение и прочие психоаналитические премудрости. Тот, *кто в нее входит, кто принимает эти представления и, опираясь на них, реально пытается строить свою жизнь, тот становится представителем психоаналитической (суб)культуры* и, что существенно, *у него складываются психические образования, соответствующие психоаналитическим представлениям*, в частности *бессознательному*.

Но учтем, что психоаналитическая субкультура является всего лишь одной из многих психологических (суб)культур, наряду с ней сегодня сформировались не менее привлекательные, как, например, гуманитарные психологические (суб)культуры (В. Франкл, М. Бахтин, А. Маслоу, К. Роджерс, П. Волков и др.) или эзотерически ориентированные психологические (суб)культуры (первое, что приходит на ум, — учение С. Гроффа). У представителей этих других (суб)культур уже *нет никакого бессознательного, зато есть другие психические образования, отсутствующие у представителей психоаналитической (суб)культуры*.

Итак, то, что мы называем психическими образованиями (сознание,

бессознательное, установка, деятельность и пр.), сложилось в результате включения человека в определенные социальные (психотехнические) практики. При этом надо различать сами эти практики как искусственные воздействия на человека и то, что складывается (становится) под их влиянием, поэтому в данном случае лучше говорить не только о развитии психических структур, но и об их «становлении». Если идти от психотехнических практик, то можно говорить о «формировании», но если от психики, то или о становлении (когда новые психические структуры впервые складываются), или о развитии (в том случае когда они, сохраняя свою «ядерную структуру», изменяются в направлении развития).

Однако известно, что под влиянием и в контексте психотехнических практик складываются и «практики себя» — осознание себя, включение себя в разные типы работ и др. Практики себя тоже делают вклад в становление психотехнических структур. Например, важной практикой себя является **работа, позволяющая человеку управлять собой в культуре**. В плане становления она осознается, с одной стороны, как сознание, с другой — как личность.

«Зевс, — пишет А.В. Ахутин, анализируя “Орестею” Эсхила, — ставит Агамемнона в ситуацию чисто трагической амехании (т.е. невозможности действовать в условиях необходимости действовать. — В.Р.). Услышав из уст Кальханга волю Артемиды, Агамемнон погружается в размышление: “Тяжкая пагуба — не послушаться; тяжкая пагуба и зарубить собственное свое дитя, украше-

ние дома, запятнав отцовские руки потоками девичьей крови, пролитой на алтаре. Как же избежать бедствий?!” Именно это, а не хитросплетение судеб само по себе интересует трагического поэта и зрителей: как человек решает, толкует оракулы и знамения, приводит в действие божественную волю, что с ним при этом происходит и как он “впрягается в ярмо необходимости”» (Ахутин, 1990, с. 25).

В сходной ситуации амехании оказывается и сам Орест, вынужденный убить собственную мать. «В этом месте, которое уже не будет пройдено, в эту минуту, которая уже не пройдет, все отступает от него: воли богов и космические махины судеб как бы ждут у порога его сознания, ждут его собственного решения, которое никакой бог не подскажет ему на ухо и которое приведет в действие все эти безмерно превосходящие его силы» (там же, с. 35). Решение убить свою мать принимается Орестом потому, что только так он может вырваться из слепых обуяний — яростью ли гнева, паникой ли страха — в светлое поле сознания. «Он поступает так, как должно, — замечает Б. Отис, — но, поступая так, он не утверждает, что поступает хорошо, он не впрягается в ярмо необходимости. Он действует с открытыми глазами и бодрствующим сознанием» (там же, с. 33).

Наконец, А.В. Ахутин поясняет, почему в данном случае он говорит о театре. «Герой, попавший в ситуацию трагической амехании, как бы поворачивается, поворачивается к зрителю с вопросом. Зритель видит себя под взором героя и меняется с ним местами. Театр и город взаимообратимы. Театр находится в городе, но

весь город (*а по сути, полис, античное общество. — В.Р.*) сходится в театр, чтобы научиться жизни перед зрителем, при свидетеле, перед лицом. Этот взор возможного свидетеля и судьбы, взор, под которым я не просто делаю что-то дурное или хорошее, а впервые могу предстать как герой, в эстетической завершенности тела, лица, судьбы — словом, в “кто”, и есть взор сознания, от которого нельзя укрыться. Сознание — свидетель и судья — это зритель. Быть в сознании — значит быть на виду, на площади, на позоре» (там же, с. 20–21).

А.В. Ахутин акцентирует «открытие сознания», но я бы этот прекрасный материал использовал также для объяснения того, как происходит «становление античной личности». Ведь что Ахутин показывает в своей реконструкции? Во-первых, что античные поэты воспроизводят в своих произведениях те ситуации, в которые в то время попадали многие. Их суть в том, что человек не может больше надеяться ни на богов, ни на традиции (обычаи) и поэтому вынужден действовать **самостоятельно, выстраивать свою жизнь сам**. Это я и называю управлением собой.

Что же получается? Во-первых, наша психика и все ее составляющие, не исключая сознания, становятся и развиваются в контексте и под влиянием двух типов практик — социальных и практик себя. Во-вторых, поскольку современная культура допускает разные формы жизни и социализации, в культуре складываются разные типы личности и психик (последнее не отрицает наличия у разных типов психик каких-то общих структур в связи с общими

условиями жизни). В-третьих, отдельные психологические школы специализируются на изучении и выявлении разных психологических типов и делают это по-разному.

Не диктует ли сказанное и особые требования к психологическому научному знанию? Оно не может быть просто описанием психических структур. Психологическое знание, вероятно, должно указывать на тройной контекст: на **социальные практики**, на **практики себя**, а также на **подход психолога**, описывающего данные психические структуры. Рассмотрим, с этой точки зрения, для примера особенности личности К. Юнга.

Среди произведений К. Юнга книга «Воспоминания, сновидения, размышления» особая, недаром сам К. Юнг просил, чтобы она не включалась в собрание его сочинений. Поскольку эта книга является автобиографической и в какой-то мере исповедальной, а также подводящей жизненные итоги и поскольку личность автора этой книги весьма нестандартна, в некотором смысле одиозна, К. Юнг понимал, что читающая публика может его не понять, отнестись к его искренним мыслям и воспоминаниям, по меньшей мере, с подозрением. И действительно, становится не по себе, когда читаешь, например, в самом конце книги такие строки: «Ребенком я чувствовал себя одиноко, и я одинок до сих пор, поскольку я знаю, и я должен объяснить и напоминать людям то, что они не знают и, в большинстве случаев, не хотят знать... С некоторыми людьми я был очень близок, по крайней мере до тех пор, пока они были как-то связаны с моим внутренним миром; но затем могло случиться так,

что я вдруг отстранялся, потому что не оставалось ничего, что могло меня с ними связывать. До меня с трудом доходило, что люди продолжают существовать — даже когда им уже нечего сказать мне... Я мог увлекаться многими людьми, но стоило мне проникнуть в их суть, волшебство исчезало. И я нажил себе множество врагов. Но всякий человек, если он человек творческий, не принадлежит себе. Он не свободен. Он — пленник, влекомый демоном» (Юнг, 1994, с. 351).

В этом исповедальном тексте нетрудно узнать традицию Сократа, доведенную до предела, до крайности романтической эпохой мысли: подобно великому греку, К. Юнг говорит обществу и толпе крайне неприятные вещи и одновременно понимает, как чудовищно он сам выглядит в свете обыденной общественной морали.

Читая К. Юнга, нельзя отделаться от ощущения некоторой противоречивости. С одной стороны, К. Юнг уже во введении (прологе) заявляет, что он создает всего лишь «личный миф» своей жизни. «Я могу, — пишет К. Юнг, делать только это — утверждать нечто, “рассказывать сказки”. Правда это, или нет — не важно. Важно лишь — что эта моя сказка, моя правда» (там же, с. 16). Объясняя, почему он в конце концов порвал с З. Фрейдом, К. Юнг говорит, что научная истина в его разумении — это «гипотеза, которая довлеет к сегодняшнему дню и которая не предполагает оставаться неизменной на все времена» (там же, с. 156).

Но, с другой стороны, К. Юнг постоянно говорит о реальности, придавая ей черты почти метафизичес-

кие. Такой метафизической реальностью для него являются Бог, бессознательное, архетипы. Смысл того, отмечает К. Юнг, что мы «обозначаем словом Бог, не может быть ни опровергнут, ни доказан. Однако мы убеждены, что ощущаем нечто объективное, и в то же время потустороннее, и это наше ощущение соответствует действительности» (там же, с. 330–331). А чуть выше К. Юнг говорит: то, что обычный человек называет именем «Бог», наука обозначает термином «бессознательное».

А вот еще одно противоречие. «Я стремился, — пишет К. Юнг, — создать в психологии универсальную энергетическую теорию, такую, каковая существует в естественных науках» (там же, с. 160). Но как в этом случае можно понять вторую часть другого утверждения К. Юнга: «Аналитическая психология в сущности относится к естественным наукам, хотя как никакая другая наука зависит от субъективных предпосылок исследователя» (там же, с. 208)? Ведь зависимость от субъективных установок исследователя — типичный специфицирующий признак гуманитарной, не естественной науки!

Еще одно противоречие возникает, когда пытаешься понять, как К. Юнг истолковывает и расшифровывает многочисленные сновидения и другие проявления бессознательного, например фантазии или мистические видения. К. Юнг утверждает, что все эти проявления бессознательного представляют собой реальный опыт и поэтому могут быть описаны объективно и научно строго. И вместе с тем нельзя отделаться от ощущения предельной

субъективности и произвольности этих описаний и истолкований. Чтобы разобраться в этих противоречиях, обратимся к анализу личности К. Юнга.

В личности К. Юнга вполне органично уживались по меньшей мере три разные персоны: обычная личность (сам К. Юнг называет ее в книге «номер 1»), религиозная и мистическая личность («номер 2») и весьма профессиональная и гуманитарно ориентированная личность психиатра и психотерапевта. Естественно, в пояснении нуждается вторая персона. Осознавая ее черты, К. Юнг пишет следующее.

«Но существовал и другой мир, и он был как храм, где каждый забывал себя, с удивлением и восторгом постигая совершенство Божьего творения. В этом мире жил мой “Другой”, который знал Бога в себе, он знал его как тайну, хотя это была не только его тайна... “Другой”, “номер 2” – типичная фигура, но осознается она немногими... мир моего второго “Я” был моим, и все же у меня всегда оставалось чувство, что в том втором мире было замешано что-то помимо меня. Будто дуновение огромных миров и бесконечных пространств коснулось меня, будто невидимый дух влетал в мою комнату – дух кого-то, кого давно нет, но кто будет всегда, кто существует вне времени» (там же, с. 55, 74).

Судя по всему, с этим мироощущением у К. Юнга были связаны и мессианские идеи. К. Юнг считал, что все его работы были своего рода поручениями, они были написаны по велению судьбы, по велению свыше: «Мною овладевал некий дух, который говорил за меня» (там же,

с. 220). Не чужд К. Юнг был и идеям эзотеризма, т.е. он критически воспринимал этот мир и верил в другой мир как подлинную реальность. «Тогда возможность существования другой реальности, – пишет он, – становится неизбежной проблемой, и наш мир, с его временем, пространством и причинностью, за собой, или – под собой – скрывает иной порядок вещей, где не существует “здесь”, и “там”, “раньше” и “позже”» (там же, с. 300).

Читая К. Юнга, убеждаешься, что все три его ипостаси, или личности, существовали достаточно автономно друг от друга, что, естественно, не мешало К. Юнгу периодически пытаться их связать. Как психотерапевт К. Юнг был очень человечен и внимателен к личности и свободе других. «Каждый случай, – говорил он, – диктует свою терапию, принципиально лишь то, что я обращаюсь к больному, как человек – к другому человеку... Врачу есть что сказать, но и больному – в той же степени» (там же, с. 137–138).

Как мистик и эзотерик К. Юнг подчинялся только своему демону и видел других людей так, как они себя не видят и не могут увидеть: из позиции, как бы сказал М. Бахтин, абсолютной «внеаходимости». К. Юнг, обычный человек, осознавал свое одиночество и противоречивость устремлений. «Но возможно ли, – спрашивает он в конце своей жизни, – прожить без противоречий?» (там же, с. 351).

Нужно учесть и особенности творческого пути К. Юнга. Подобно З. Фрейду, К. Юнг начинал свой профессиональный путь как практикующий врач-психиатр, при этом он не

имел ни собственных теорий, ни каких-либо догм. Каждый случай, с которым К. Юнг сталкивался, являлся для него уникальным. Начиная с К. Юнг не имел каких-либо заранее принятых методов и приемов помощи больному. Но постепенно с годами он нащупал, изобрел такие методы и приемы, а также создал собственную теорию. При этом уже после нескольких лет практики К. Юнг осознает, что ему нужны определенные методологические ориентиры и теоретические представления. «Уже в 1909 году, — пишет он, — я понял, что не смогу лечить скрытые психозы, если не пойму их символики». И дальше: «Естественно, мой новый метод таил в себе множество неожиданностей. Все более я ощущал потребность в каком-то объективном критерии» (там же, с. 138, 173).

Если К. Юнг начинал свой профессиональный путь как врач-эмпирик, то в дальнейшем он становится врачом-теоретиком, создателем оригинальной психологической теории, которая полностью предопределила его подход к больному и методы лечения. Наконец, имеет смысл отметить постоянный дрейф К. Юнга в сторону мистики и эзотерических представлений. Кстати, подобная эволюция взглядов была характерна и для Зигмунда Фрейда, а также некоторых других крупных психотерапевтов. Теперь рассмотрим основной метод К. Юнга — толкование им сновидений и других проявлений бессознательной деятельности человека.

На первый взгляд, кажется, что само сновидение как объективный психический опыт подсказывает К. Юнгу способ истолкования и объ-

яснения. Недаром К. Юнг резко возражал против подхода З. Фрейда, считавшего, что сюжет и события сновидений, как правило, скрывают прямо противоположные сюжету содержания. Полемизируя с З. Фрейдом, К. Юнг, в частности, говорит, что «никогда не мог согласиться с З. Фрейдом в том, что сон — это некий “фасад”, прикрывающий смысл, — смысл известен, но как будто нарочно скрыт от сознания» (там же, с. 166). К. Юнг считал, что «природа сна не таит в себе намеренного обмана». По К. Юнгу, сновидение — это естественный процесс, т.е. объект, напоминающий объекты первой природы, да к тому же процесс, правдиво предъявляющий (манифестирующий) себя исследователю. Напротив, для З. Фрейда сновидение — это прежде всего тексты сознания, символы, за которыми скрыты бессознательные влечения и которые поэтому нуждаются в расшифровке.

Но ведь и К. Юнг истолковывает и расшифровывает сновидения, причем совершенно не так, как это делали другие психологи. К тому же известно, что любое сновидение может быть описано по-разному и само по себе (здесь нельзя согласиться с К. Юнгом) не содержит указаний на то, как его необходимо объяснять. Отчасти и К. Юнг это понимал, например, когда писал, что «человеческая психика начинает существовать в тот момент, когда мы осознаем ее» (там же, с. 138). Понимать-то иногда понимал, но в общем был убежден в другом — в том, что сновидение естественный процесс, который может быть описан объективно и однозначно.

И все же временами в душу К. Юнга закрадывалось сомнение. Однажды он получил письмо от одной своей пациентки, которая уверяла К. Юнга, что его бессознательные фантазии имеют не научную, а художественную ценность и что их должно понимать как искусство. К. Юнг начал нервничать, поскольку, как он отмечает, письмо было далеко не глупым и поэтому достаточно провокационным. Тем не менее К. Юнг не согласился с утверждениями этой корреспондентки, что его фантазии не были спонтанными и естественными, но в них был допущен некий произвол, какая-то специальная работа (там же, с. 197).

Но, по-моему, несомненно, что был и произвол и специальная работа, а именно построение интерпретаций. Так как К. Юнг не контролировал эту работу, не обосновывал ее, то вполне можно согласиться с его пациенткой в том, что метод К. Юнга — не научный, а художественный, т.е. относится больше к искусству, чем к научному познанию. Однако как все-таки К. Юнг истолковывает сновидения и фантазии?

Для ответа на этот вопрос обратимся к одному подростковому воспоминанию и переживанию К. Юнга. Содержание этого переживания таково. Однажды в прекрасный летний день 1887 г. восхищенный мирозданием К. Юнг подумал:

«Мир прекрасен, и Церковь прекрасна, и Бог, который создал все это, сидит далеко-далеко в голубом небе на золотом троне и... Здесь мысли мои оборвались, и я почувствовал удущье. Я оцепенел и помнил только одно: Сейчас не думать! Наступает что-то ужасное» (там же, с. 46).

После трех тяжелых от внутренней борьбы и переживаний дней и бессонных ночей К. Юнг все же позволил себе додумать начатую и такую, казалось бы, безобидную мысль. «Я собрал, — пишет он, — всю свою храбрость, как если бы вдруг решился немедленно прыгнуть в адское пламя, и дал мысли возможность появиться. Я увидел перед собой кафедральный собор, голубое небо. Бог сидит на своем золотом троне, высоко над миром — и из-под трона кусок кала падает на сверкающую новую крышу собора, пробивает ее, все рушится, стены собора разламываются на куски.

Вот оно что! Я почувствовал несказанное облегчение. Вместо ожидаемого проклятия благодать снизошла на меня, а с нею невыразимое блаженство, которого я никогда не знал... Я понял многое, чего не понимал раньше, я понял то, чего так и не понял мой отец, — волю Бога... Отец принял библейские заповеди как путеводитель, он верил в Бога, как предписывала Библия и как его учил его отец. Но он не знал живого Бога, который стоит, свободный и всемогущий, стоит над Библией и над Церковью, который призывает людей стать столь же свободным. Бог, ради исполнения Своей Воли, может заставить отца оставить все его взгляды и убеждения. Испытывая человеческую храбрость, Бог заставляет отказываться от традиций, сколь бы священными они ни были» (там же, с. 50).

Не правда ли, удивительный текст? Первый вопрос, который здесь возникает, почему подобное толкование мыслей является следованием воли Бога, а не, наоборот, ересью и

отрицанием Бога? Ведь К. Юнг договорился до того, что Бог заставил его отрицать и Церковь, и сами священные религиозные традиции. Второй вопрос, может быть, даже еще более важный: а почему собственно К. Юнг дает подобную интерпретацию своим мыслям? Материал воспоминаний вполне позволяет ответить на оба вопроса.

В тот период юного К. Юнга занимали две проблемы. Первая — взаимоотношения с отцом, потомственным священнослужителем. По мнению К. Юнга, отец догматически выполнял свой долг: имея религиозные сомнения, он не пытался их разрешить и вообще был несвободен в отношении христианской веры и Бога. Вторая проблема — выстраивание собственных отношений с Богом, уяснение отношения к Церкви. Чуть позднее рассматриваемого эпизода эти проблемы были разрешены К. Юнгом кардинально: он разрывает в духовном отношении и с отцом, и с Церковью.

После первого причастия К. Юнг приходит к решению, которое он осознает так. «В этой религии я больше не находил Бога. Я знал, что больше никогда не смогу принимать участие в этой церемонии. Церковь — это такое место, куда я больше не пойду. Там все мертво, там нет жизни. Меня охватила жалость к отцу. Я осознал весь трагизм его профессии и жизни. Он боролся со смертью, существование которой не мог признать. Между ним и мной открылась пропасть, она была безгранична, и я не видел возможность когда-либо преодолеть ее» (там же, с. 64).

Вот в каком направлении эволюционировал К. Юнг. На этом пути

ему нужна была поддержка, и смысловая, и персональная. Но кто К. Юнга мог поддержать, когда он разрывает и с отцом, и с Церковью? Единственная опора для К. Юнга — он сам или, как он позднее говорил, «его демон». Однако понимает этот процесс К. Юнг иначе: как уяснение истинного желания и наставления Бога. Именно подобное неадекватное осознание происходящего и обуславливают особенности понимания и интерпретации К. Юнгом своих мыслей. К. Юнг, самостоятельно делая очередной шаг в своем духовном развитии, осмысляет его как указание извне, от Бога (в дальнейшем — от бессознательного, от архетипов), хотя фактически он всего лишь оправдывает и обосновывает этот свой шаг. На правильность подобного понимания указывает и юнгианская трактовка Бога. Бог для К. Юнга — это его собственная свобода, а позднее его любимая онтология (теория) — бессознательное. Поэтому К. Юнг с удовольствием подчиняется требованиям Бога, повелевающим стать свободным, следовать своему демону, отдаться бессознательному.

Итак, приходится признать, что К. Юнг приписал Богу то, что ему самому было нужно. Интерпретация мыслей К. Юнга, так же как затем и других проявлений бессознательного — сновидений, фантазий, мистических видений, — представляет собой своеобразную превращенную форму самосознания личности К. Юнга. Превращенную потому, что понимается она неадекватно: не как самообоснование очередных шагов духовной эволюции К. Юнга, а как воздействие на К. Юнга сторонних

сил — Бога, бессознательного, архетипов.

Но одно дело истолкование собственных сновидений, мыслей, фантазий, другое — истолкование проявлений бессознательного пациентов и больных. К. Юнг вынужден различить эти два случая, но тут же он доказывает, что они подобны, и дальше пытается этот свой весьма серьезный шаг обосновать. «В основе умственных расстройств, — пишет он, — мы не обнаружим ничего нового и неожиданного, скорее мы встретим там те же начала, которые лежат в основе нашего собственного существования. И это открытие имело для меня огромное значение» (там же, с. 134).

Одновременно К. Юнг все же понимал, что его опыт бессознательного недостаточен для того, чтобы помочь всем больным, людям весьма разным, с разными проблемами и прошлым. Пытаясь преодолеть это противоречие, К. Юнг после разрыва с З. Фрейдом постепенно нащупывает (изобретает) особую психотехнику, позволяющую существенно расширить область и феноменологию бессознательных процессов. Эта психотехника включала в себя не только запоминание и истолкование сновидений, но и еще несколько важных моментов. Во-первых, К. Юнг обратился к игре, он начал строить домики и замки из песка и камней. Во-вторых, обращается к искусству, в частности, все чаще рисует на темы своих переживаний и фантазий; позднее таким путем он приходит к необходимости зарисовывать мандалы. В-третьих, К. Юнг решает отпустить на волю, не сдерживать разумом свои фантазии, какими бы болезненными и странными они ни

казались. «Перед фантазиями, — пишет К. Юнг, — охватившими меня, столь волновавшими и, можно сказать, управлявшими мною, я чувствовал не только непреодолимое отвращение, но и неизъяснимый ужас. Я боялся потерять контроль над собой, я боялся сделаться добычей своего бессознательного, а как психиатр я слишком хорошо знал, что это значит. И все же я рискнул — и позволил этим образам завладеть мною. Пойти на этот риск меня главным образом заставило то обстоятельство, что поставить в подобную ситуацию пациента я бы не решился, не пройдя это сам» (там же, с. 180).

К. Юнг осознает свои фантазии как естественный процесс и силу, завладевшие им помимо его воли и желания. С таким пониманием невозможно согласиться, поскольку К. Юнг сам вызывает и запускает эти процесс и силу (играя, рисуя, занимаясь йогой, медитируя, отпуская свои фантазии, устремляясь к познанию бессознательного), которым потом, часто со страхом, отдается. Здесь опять, как и в случае толкования сновидений, рефлексия К. Юнга неадекватна реальному положению дел. Но в каком направлении формировал К. Юнг свое бессознательное, куда он эволюционировал?

Анализ книги показывает, что были два основных фактора, определяющих эту эволюцию: осмысление проявлений бессознательного, целью которого являлось создание «языка описания» бессознательных процессов (сам К. Юнг понимал эту работу как анализ структуры бессознательного), и реализация К. Юнгом своих основных экзистенциальных проблем и устремлений.

Конструирование К. Юнгом научных понятий пришло к своему завершению, когда он полностью реализовал свою личность, т.е. разрешил в своем сознании и жизнедеятельности основные волновавшие его экзистенциальные проблемы. Анализ книги К. Юнга показывает, что главные из них были следующие: проблема Бога, проблема теодицеи, проблема смерти и отношения к ней, понимание истории и культуры, понимание человека, объяснение природы психических заболеваний. Кстати, одно из центральных понятий теории К. Юнга — архетип «самость» — связано как раз с представлением о самореализации («самодостаточности») личности. «Тогда же, между 1918 и 1920 годами, — пишет К. Юнг, — я начал понимать, что цель психического развития — самодостаточность. Не существует линейной эволюции, есть некая замкнутая самость. Однозначное развитие возможно лишь вначале, затем со всей очевидностью проступает центр» (там же, с. 198). А через страницу, анализируя поразивший его сон, К. Юнг добавляет: «С этим сновидением у меня было связано ощущение некой окончательности, завершенности... Этот сон объяснил мне, что самодостаточность, самость — архетипический смысл и принцип определения себя в мире» (там же, с. 200).

Специальное исследование того, как личность ученого влияет на структуру научной теории, провел Вадим Беляев. В частности, он показывает, что ученый не просто строит теорию, но посредством ее создает мир, в котором он может реализоваться именно как личность. При этом ученый невольно вступает в

борьбу с другими учеными, иначе объясняющими мир. В. Беляев утверждает, что конкретно реализация личности ученого состоит в «борьбе за самообоснование», «борьбе за идентичность», «борьбе за коммуникативное пространство», «борьбе за пространство культуры». Заметим, что два последних вида «борьбы» относятся уже не только к личности ученого, но и к «научной культуре» (Беляев, 2001, с. 8, 14–15, 26). Беляеву следовало бы, конечно, пояснить, что, именно строя научную теорию, ученый считает, что познает «объективную реальность» (например, психолог — законы психики), одновременно он конституирует «мир, в котором живет как человек», где происходит его идентификация и самореализация. При этом структура мира, заданного научной теорией (в психологии — особенности изучаемой психики), должна быть таковой, которая обеспечивает реализацию ученого (психолога) как личности.

Что же получается в целом? С одной стороны, на становление личности К. Юнга влияли общие условия жизни (религиозное воспитание, научный дух эпохи и пр.), а также такие социальные практики, как естественно-научное и гуманитарное образование и сотрудничество с Э. Фрейдом. С другой стороны, личность К. Юнга складывалась под влиянием практик себя, которые сами становились под воздействием обстоятельств, работы К. Юнга в отношении себя, осознания и кристаллизации его экзистенций. Странный сплав субъективного отношения к миру, точнее, его конструирования для оправдания собственного творчества

и эволюции с вполне объективным научным исследованием преимущественно в духе гуманитарной науки можно объяснить тем, что в личности К. Юнга получили приоритет и главенство такие практики себя, как «проецирование на мир собственных ценностей и видения», «объективация», «научное мышление», а также стремление к целостности (идея самости) при одновременном признании невозможности этого (осознание К. Юнгом трех разных своих личностей). В книге «Мышление и

творчество» (Розин, 2006) я в этом же ключе наметил реконструкцию еще ряда известных личностей (св. Августин, М. Фуко, Г. Галилей, А.С. Пушкин, З. Фрейд, П. Флоренский, Д. Андреев, М. Мамардашвили, Г.П. Щедровицкий, А.А. Зиновьев, Л.С. Выготский).

Я думаю, что, реализуя указанный здесь подход, можно более правильно, чем это сделал В. Аллахвердов, понять особенности не только сознания человека, но и других психических образований.

Литература

Автономова Н.С. Бессознательное // НФЭ. М., 2000. Т. 1.

Ахутин А.В. Открытие сознания // Человек и культура. М., 1990.

Беляев В.А. Взаимодействие социокультурных и личностных факторов научной деятельности: методологический анализ: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. М., 2001.

Розин В.М. Любовь и сексуальность в культуре, семье и во взглядах на половое воспитание. М., 1999.

Розин В.М. Семиотические исследования. М., 2002.

Розин В.М. Мышление и творчество. М., 2006.

Сосланд А. Фундаментальная структура психотерапевтического метода, или Как создать свою школу в психотерапии. М., 1999.

Фуко М. Воля к истине. По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996.

Юнг К. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994.