

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ УКРАИНЫ
СУМСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ А.С.МАКАРЕНКО**

На правах рукописи

ВЕРТЕЛЬ Антон Викторович

УДК 159.922:159.964.22:[1+572] (043.3)

**КОНЦЕПЦИЯ СОЗНАНИЯ В ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ:
ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

специальность 09.00.04 – философская антропология,
философия культуры

ДИССЕРТАЦИЯ

на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель –

ЛЕБЕДЬ Евгений Александрович,
доктор философских наук, профессор

2015

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ.....	3
РАЗДЕЛ 1. Источники и теоретико-методологические основания исследования концепции сознания в психоаналитической традиции.....	16
1.1. Особенности генезиса и развития психоанализа.....	16
1.2. Критика психоаналитической теории и научный статус психоанализа.....	34
Выводы к разделу 1.....	56
РАЗДЕЛ 2. От классического психоанализа З. Фрейда к структурному психоанализу Ж. Лакана.....	57
2.1. Представления о сознании в метапсихологии З. Фрейда.....	57
2.2. Философское переосмысление психоанализа в структурализме.....	90
2.3. Языковое сознание в психоанализе Ж. Лакана и дебиологизация фрейдизма.....	99
Выводы к разделу 2.....	118
РАЗДЕЛ 3. Сознание в антропологии и культурологии К. Г. Юнга.....	119
3.1. Основные положения концепции сознания К. Г. Юнга.....	119
3.2. Концептуальные положения философии К. Г. Юнга и восточных философий сознания.....	137
Выводы к разделу 3.....	151
РАЗДЕЛ 4. Сознание в неклассической науке и философии постмодерна.....	152
4.1. Холистическое миропонимание в квантовой физике в контексте психоанализа.....	152
4.2. Перспективы психоаналитической антропологии: осмысление феномена сознания в современной философии.....	174
Выводы к разделу 4.....	186
ВЫВОДЫ.....	187
СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ.....	191

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность исследования. Концепт «философия сознания» существует уже длительное время и, безусловно, является общепризнанным. Несмотря на значительный опыт анализа, многие методологические и теоретические аспекты проблемы сознания остаются дискуссионными, а его исследования в современных условиях являются одним из самых актуальных в философии вообще и философской антропологии в частности.

В комплексе с общественными, гуманитарными и естественными науками, философия вынуждена обращаться к этой проблеме с разных сторон. Многочисленные исследования по-прежнему не могут дать ответ на этот «вечный вопрос». По мере приближения к нему он удаляется от исследователя. В философии остается лишь один способ рассуждения о сознании: о нем можно говорить, только используя косвенную речь, описание (М. Мамардашвили). Поэтому и до сих пор отсутствует целостная теория сознания. Исследования в этой области имеют преимущественно аналитический характер, поскольку наука и ведущие направления современной философии – феноменология, аналитическая философия (Д. Деннет, Т. Нагель, Дж. Серл, Д. Чалмерс) – изучают только ее отдельные аспекты. Наука, несмотря на достаточный фактический материал и значительные аналитические возможности в самых разных областях (достижение нейробиологии, когнитивистики и др.), которые позволяют осуществить синтетический подход в изучении сознания как целостного феномена, не может обойтись без метапсихологических представлений о природе, структуре и функции сознания.

В понимании сознания сегодня выходит на первый план философско-антропологический дискурс. Кроме того, исследование сознания требует междисциплинарного подхода, привлечения методологий практически всех известных наук о человеке и, в частности, психологии. Для решения фундаментальных проблем философии сознания, кроме наследия Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж. П. Сартра и др., в общую картину представлений о сознании

необходимо интегрировать результаты работы биологов, этнологов и психоаналитиков.

В психоанализе психика человека постоянно открывается заново: она не дана однажды и навсегда, а приобретает новый облик благодаря толкованию психоаналитиком осознанного содержания бессознательного. Психоанализ – философское учение, научная теория, технология лечения. Предмет психоанализа – не завершённое знание, а открытая, саморазвивающаяся динамичная система. Кроме того, это человекоразмерная система. Поскольку объектом психоанализа является содержание бессознательного, которое должно быть осознанным, то идеал ценностно-нейтрального исследования трансформируется. Очевидно, что З. Фрейд в числе первых ещё на рубеже XIX–XX вв. авансировал в науку нашего времени один из образцов постнеклассической рациональности.

Психоанализ как воплощение «неклассической психологии» возникает в условиях эпистемологического кризиса, в атмосфере общетеоретических споров о природе психического и на основе научного детерминизма. Пройдя путь от чисто биологической концепции (З. Фрейд), психоанализ трансформируется в культурологическую (К. Г. Юнг) и собственно философскую версию (Ж. Лакан). Эволюция психоанализа, а следовательно, широкий спектр понятий и толкований феномена сознания позволяет говорить о психоанализе как о теории сознания.

Психоаналитическая антропология важна для психологической антропологии, поскольку последняя сама использует ряд психоаналитических понятий как бессознательные и защитные механизмы, а в первую очередь – понятие *Я*, включающее в себя как сознание, так и бессознательное. Современный подход психоаналитической антропологии, основанный на изучении проявлений и борьбы культурно-символических форм *Я*-концепции, безусловно интересен и полезен для формирования теоретических основ психологической антропологии, тем более, что он совместим с

когнитивистским и символическим подходом в антропологии, и без него трудно объяснить функционирование культурных схем и сценариев.

Современная философская антропология требует внимательного и детального исследования возможностей психоаналитических теорий сознания. Несмотря на неоднократные попытки проанализировать наследство психоанализа, до сих пор остается актуальным вопрос глубокой философской рефлексии над проблемой сознания в контексте психоаналитических представлений о сознании и его бессознательных детерминантах. Важность критического философского исследования проблемы сознания в психоаналитической традиции, необходимость адекватного внесения психоаналитических идей в общую картину философско-антропологических представлений о человеческой природе требует нового философского осмысления.

Диссертация, по сути, является первой попыткой систематизированного изложения философско-антропологического анализа сознания в психоаналитической традиции и ее эволюции.

Таким образом, актуальность диссертационного исследования автор видит в несоответствии теоретической значимости исследования проблемы бессознательного в психоанализе, с одной стороны, и отсутствия фундаментальных разработок в философской антропологии, посвященных целостному и объективному анализу проблемы сознания в психоаналитической традиции, – с другой.

Степень научной разработки проблемы. Философская контекстуализация психоанализа происходит на стыке феноменологии, фундаментальной онтологии, экзистенциализма и философии языка. Такие мыслители, как К. Леви-Стросс, Л. Витгенштейн, М. Бахтин, Р. Барт, способствовали вхождению психоаналитической концепции субъективности в интеллектуальную культуру XX века.

Для основательного постижения философских идей психоанализа анализируются исследования основоположников философской антропологии, в частности М. Шелера, Г. Плеснера, А. Гелена.

Важным стало обращение к трудам по философии сознания, в которых находит отражение психоаналитическая проблематика субъективности (М. Беляев, Н. Гоноцкая, П. Гуревич, Э. Дойч, Е. Косилова, А. Леонтьев, В. Налимов, Р. Орнстейн, Д. Разеев, М. Рыклин, Р. Солсо, Е. Труфанова, А. Шафоростов).

В пределах собственно психоанализа подход к проблеме сознания воплотился в трудах С. Жижека, Д. Мэйси, Э. Нойманна, Э. Фромма, Э. Эдингера и др. Рассуждения о проблеме сознания в классическом психоанализе нашли отражение в научном наследии отечественных и российских философов И. Бесковой, Ю. Бородая, М. Мамардашвили, А. Пятигорского, М. Савельевой и др. Представления о сознании как о воображаемом конструкте, повлиявшие на становление концепции сознания в психоанализе Ж. Лакана, рассматривались в трудах Э. Гуссерля, Ж. П. Сартра, Ф. Фейхе.

В философской концепции трансцендентального субъекта Ж. Деррида ведущей темой является языковое сознание. Проблема сознания находит отражение в психоанализе Ж. Делеза и Ф. Гваттари. Рассуждения об индивидуальном сознании как фикции можно найти в эпистемологической критике М. Фуко. Проблематика сознания является центральной в феноменологической онтологии П. Рикера.

Ценным в теоретическом и методологическом плане для определения научного статуса психоаналитической теории стало обращение к трудам ученых в рамках философии постпозитивизма (И. Лакатос, К. Поппер, П. Фейерабенд), структурализма и постструктурализма (Н. Автономова, В. Декомб, Ф. де Соссюр, А. Ямпольская). Взаимовлияние психоанализа и феноменологии в контексте проблемы сознания отражено в работах М. Хайдеггера, Э. Гуссерля, Н. Савченковой, Г. Шпигельберга. Труды

А. Бейнорюс, И. Ефимовой, М. Моаканин, М. Юлен предоставили возможность сравнить положение психоаналитической философии и понимание сознания в восточных философиях. Значительный потенциал для данного исследования составляют работы представителей традиционализма (Р. Генон, А. Дугин, Ю. Эвола).

Сближение психоанализа и квантовой физики в контексте проблемы сознания отражено в трудах П. Дэвиса, К. Копейкина, М. Маркова, А. Пайса, В. Паули, И. Цехмистро и др.

Связь с научными программами, планами, темами. Диссертационная работа выполнена в рамках государственной научно-исследовательской темы кафедры философии и социологии Сумского государственного педагогического университета имени А. С. Макаренко «философско-теоретический анализ основ синергетики, нанонауки и хай-тек» (номер государственной регистрации 0111U005739).

Цель исследования: определить потенциал психоанализа в системе современных философских и научных концепций сознания. Достижение цели исследования предполагает решение ряда задач:

- определить этапы развития психоаналитической теории и влияние на нее европейской философии Нового времени;
- выяснить роль критики психоанализа в европейской философии и определить его место в системе наук;
- сформулировать основные положения концепции сознания в классическом психоанализе;
- определить философские основания пересмотра идей классического психоанализа представителями философии постмодерна;
- охарактеризовать особенности подхода к проблеме сознания в структурном психоанализе Ж. Лакана;
- раскрыть структуру и функции сознания в концепции К. Г. Юнга;
- осуществить сравнительный анализ концепции сознания в аналитической психологии К. Г. Юнга и в восточных философиях;

– показать сближение в понимании целостности в концепции К. Г. Юнга и в квантовой физике;

– определить место психоаналитической концепции сознания в современной философии.

Объектом исследования является психоанализ в его историческом и концептуальном развитии.

Предмет исследования составляет философско-антропологический анализ формирования и развития понятия «сознание» в контексте психоаналитической традиции.

Методологическая основа исследования. В диссертационном исследовании были использованы методы дисциплинарного, междисциплинарного, общенаучного и философского уровней. Методологической основой исследования является системный междисциплинарный подход, что позволяет использовать теоретические положения философии, психологии, антропологии, лингвистики и других наук. Специфика исследования позволила применить феноменологический и герменевтический методы.

В исследовании при использовании определенных текстов мы пользуемся общенаучными методами: анализом и синтезом, индукцией, дедукцией и аналогией, абстрагированием, обобщением, идеализацией, формализацией. Средством нахождения и разрешения противоречий, которые содержатся в основных понятиях и категориях исследования, в работе выступает диалектика, в частности принципы всеобщей связи, восхождения от абстрактного к конкретному и единства исторического и логического.

Очень важным в исследовании проблемы сознания в психоаналитической традиции было использование следующих методов:

– аналитический (для осмысления философско-антропологического и историко-философского материала при определении теоретических и методологических основ исследования);

– сравнительно-исторический (позволяет сопоставить положение психоаналитической философии и понимание сознания в восточных философиях);

– системный (возможность осуществления комплексного анализа феномена сознания в психоаналитической традиции в целом, ее неотъемлемых составляющих, принципов и механизма их взаимодействия в частности);

– историко-логический, который позволил осуществить реконструкцию процесса формирования и развития представлений о сознании и бессознательном от Нового времени к становлению психоаналитической теории.

Научная новизна исследования заключается в целостном осмыслении методологической роли психоаналитических концепций в решении фундаментальных проблем сознания на постнеклассическом этапе развития науки. Основные элементы научной новизны сформулированы в следующих теоретических утверждениях:

Впервые:

– в пределах философской антропологии обоснован генезис понятия «сознание» в классической психоаналитической интерпретации; показано преодоление эволюционно-орудийной концепции происхождения сознания через Эдипов комплекс;

– показано сходство в понимании целостности в юнгианской философии, квантовой физике и восточных философиях, эксплицированы пути их дальнейшего взаимообогащения;

– обосновано, что психоанализ как философская теория сознания является основой для междисциплинарных исследований сознания;

– раскрыт методологический потенциал психоаналитических концепций (классическая – З. Фрейд, аналитическая – К. Г. Юнг, структурная – Ж. Лакан) для постнеклассических исследований сознания.

Уточнены положения:

– что тренд к смещению акцента от сознания к бессознательному в психоанализе основывается на существенных элементах европейской философии XIX в., а для возникновения таких представлений о сознании в психоаналитической традиции существовала соответствующая теоретическая база;

– что структура сознания в концепции К. Г. Юнга имеет более сложную структуру, чем в классическом психоанализе З. Фрейда и структурном психоанализе Ж. Лакана;

– что структура сознания в концепции К. Г. Юнга и в философии буддизма имеют определенное сходство интерпретации при их различной последовательности и способах классификации.

Получили дальнейшее развитие:

– тезис, что психоанализ должен рассматриваться в контексте философской антропологии, а взаимоотношения между психоанализом и философией имеют устойчивую связь: в этом органическом единстве психоаналитические представления о психической реальности и бытии человека в мире образуют психоаналитическую философию со своеобразной методологией исследования сознания человека;

– положение тождества языковой структурализации сознания и собственно сознания в структурализме и структурной лингвистике, что является основой переосмысления сознания в психоанализе Ж. Лакана;

– позиция Ж. Лакана к проблеме сознания в контексте децентрации субъекта и формирование сознания через «стадию зеркала», ее влияние на современные информационно-коммуникационные технологии.

Теоретическое и практическое значение диссертационного исследования заключается в том, что его результаты создают теоретическую и методологическую базу для дальнейшего исследования проблемы сознания как для философской антропологии, так и для спекулятивной психологии, которая сочетает эмпирические, клинические и чисто философские подходы. Теоретический и фактический материал исследования может быть использован

при разработке нормативных курсов по философии, философской антропологии, философии науки, философии психоанализа, социальной антропологии, философии культуры, истории науки.

Апробация результатов исследования. Основные результаты диссертационной работы обсуждались на теоретических семинарах кафедры философии и социологии Сумского государственного педагогического университета имени А. С. Макаренка, кафедры философии, политологии и инновационных социальных технологий Сумского государственного университета, а также на научных и научно-практических конференциях: «Освіта в інформаційному суспільстві: філософські, психологічні і педагогічні аспекти» (Сумы, 2010); «Наукова конференція за підсумками науково-дослідної і науково-методичної роботи кафедр Сумського державного педагогічного університету імені А. С. Макаренка» (Сумы, 2011, 2012, 2013); «Релігія, релігійність та гуманітаристика у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти» (Луганск, 2011); «Соціалізація особистості: культура, освітня політика, технології формування» (Сумы, 2011); «Летний институт по богословию и науке» в Библейско-Богословском институте святого апостола Андрея (Москва, 2011); «Світоглядні основи та наукові докази Розумного задуму в генезі життя та Всесвіту» (Киев, 2012); «Історико-філософські читання молодих учених» (Сумы, 2012); «Філософія та соціологія трансформаційного суспільства» (Симферополь, 2012); «Філософія в умовах сучасних соціокультурних викликів» (Черкасси, 2012); «Наука ХХІ століття, наука хай-тек і сучасна освіта» (Сумы, 2012); «Соціально-гуманітарні аспекти розвитку сучасного суспільства» (Сумы, 2013); «Гуманізм. Трансгуманізм. Постгуманізм» (Сумы, 2013); «Інновації в науке» (Новосибирск, 2013); «Europejska nauka ХХІ rowieka» (Пшемьсьль, 2014); «Особистість у кризових умовах та критичних ситуаціях життя» (Сумы, 2015).

Публикации. Основные результаты исследования полностью изложены в двадцати четырех публикациях: десяти статьях, из них одна размещена в иностранном научном периодическом издании, девять – в профессиональных

изданиях, утвержденных ВАК Украины по философским наукам, а также тринадцать – в сборниках материалов международных и всеукраинских научных конференций. Материалы диссертации нашли отражение в авторском учебном пособии для студентов ВУЗов Украины.

Публикации в иностранных научных периодических изданиях:

1. Vertel A. The concepts of consciousness in psychoanalytic tradition: philosophical analysis / Anton Vertel // French Journal of Scientific and Educational Research, 2014, No. 2 (12), (July-December). Volume II. – Paris: Paris University Press, 2014. – P. 541– 547.

Статьи в профессиональных изданиях по философским наукам:

1. Вертель А. В. Концепция сознания в психоаналитической философии З. Фрейда / А. В. Вертель // Філософія науки: традиції та інновації. Наук. журнал. – № 1 (3). – Суми: СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2011. – С. 234–240.

2. Вертель А. В. Философия и психоанализ: междисциплинарный диалог или тупик дуализма? / А. В. Вертель // Філософія науки: традиції та інновації. Наук. журнал. – № 2 (4). – Суми: СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2011. – С. 200–206.

3. Вертель А. В. Концепт «сознание» в философии К. Г. Юнга / А. В. Вертель // Філософія науки: традиції та інновації. Наук. журнал. – № 1 (5). – Суми: СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2012. – С. 66–73.

4. Вертель А. В. Самость как условие понимания сознания (историко-философский аспект) / А. В. Вертель // Интелект. Особистість. Цивілізація [Текст]: темат. зб. наук. пр. із соц.-філос. пробл. [голов. ред. О. О. Шубін]. – Вип. 10. – Донецьк: ДонНУЕТ, 2012. – С. 203–209.

5. Вертель А. В. Философия сознания К. Г. Юнга и буддизм / А. В. Вертель // Філософія науки: традиції та інновації. Наук. журнал. – № 2 (6). – Суми: СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2012. – С. 146–152.

6. Вертель А. В. Casus psychoanalysis: позитивизм и традиционализм против Фрейда / А.В. Вертель, Е.А. Лебедь // Практична філософія. – №1 (47), 2013. – С. 186–193. (Автору належить 50% текста).

7. Вертель А. В. Архетип самости: холизм в философии К. Г. Юнга и квантовой физике / А. В. Вертель // Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наук. праць. Філософія. – Випуск 646–647. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2013. – С. 45–51.

8. Вертель А. В. Жак Лакан: от фантазмів воображаемого к поиску сознания / А. В. Вертель // Філософія науки: традиції та інновації. Наук. журнал. – № 2 (8). – Суми: СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2013. – С. 85–93.

9. Вертель А. В. «Языковое сознание» в психоанализе Ж. Лакана и дебиологизация фрейдизма / А. В. Вертель // Філософія науки: традиції та інновації. Наук. журнал. – № 2 (10). – Суми: СумДПУ імені А. С. Макаренка. – 2014. – С. 82–89.

Учебное пособие:

1. Вертель А. В. Філософія психоаналізу / А. В. Вертель: навч. посіб. [для студ. вищ. навч. закл.] / А. В. Вертель. – Суми: Вид-во СумДПУ імені А. С. Макаренка, 2015. – 208 с.

Публикации в других изданиях:

1. Вертель А. В. Концепция сознания у З. Фрейда / А. В. Вертель // Освіта в інформаційному суспільстві: філософські, психологічні та педагогічні аспекти: Матеріали всеукраїнської науково-практичної конференції, м. Суми, 27–28 жовтня 2010 р. – Суми: Університетська книга, 2010. – С. 4–5.

2. Вертель А. В. Філософія і психоаналіз: спроба діалогу / А. В. Вертель // Соціалізація особистості: культура, освітня політика, технології формування: матеріали міжнародної науково-практичної конференції молодих учених і студентів (Суми, 20-21 квітня 2011 р.). – Суми: Видавництво СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2011. – С. 194–195.

3. Вертель А. В. Архетип самости в концепции К. Г. Юнга / А. В. Вертель // Релігія, релігійність, філософія та гуманітарні знання у сучасному інформаційному просторі: національний та інтернаціональний аспекти: зб. наукових праць (за матеріалами III Міжнародної науково-практичної конференції від 27–29 грудня 2011 року); [за заг. ред. к. філос. н.

Журби М. А.]. – Частина 1. – Луганськ: Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2011. – С. 51–52.

4. Вертель А. В. Психолоанализ в зеркале критики позитивизма / А.В. Вертель // Матеріали І всеукраїнської науково-практичної конференції з міжнародною участю: «Історико-філософські читання молодих учених» (12 квітня 2012 року). – Суми: Вид-во СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2012. – С. 263–265.

5. Вертель А. В. Статус психоанализа: терапия, наука, философия / А. В. Вертель // Філософія та соціологія трансформаційного суспільства. Матеріали міжнародної науково-практичної конференції 24–26 травня 2012 р. – Сімферополь: Кримський інститут бізнесу, 2012. – С. 32–35.

6. Вертель А. В. Сознание в психоанализе Ж. Лакана / А. В. Вертель // Матеріали доповідей та виступів Всеукраїнської науково-теоретичної конференції «Філософія в умовах сучасних соціокультурних викликів (11–12 жовтня 2012 року). – Черкаси: «Інтроліга ТОР», 2012. – С. 126–129.

7. Вертель А. В. Религия в объективе психоанализа / А. В. Вертель // Матеріали наукової конференції за підсумками науково-дослідної і науково-методичної роботи кафедр Сумського державного педагогічного університету імені А.С. Макаренка у 2011 р. – Суми: Вид-во СумДПУ імені А. С. Макаренка, 2012. – С. 64–65.

8. Вертель А. В. К этимологии Эго, Я и Самости в психоанализе / А. В. Вертель // Тези виступів учасників Всеукраїнської наукової конференції «Наука ХХІ століття, індустрія хай-тек і сучасна освіта (Суми 18–19 жовтня 2012 року). – Суми: Видавництво СумДПУ ім. А. С. Макаренка. – 2012. – С. 124–125.

9. Вертель А. В. Холистичность и преодоление дуализма в философии К. Г. Юнга и квантовой физике / А. В. Вертель // Матеріали Всеукраїнської наукової конференції викладачів, аспірантів, співробітників та студентів факультету іноземної філології та соціальних комунікацій «Соціально-

гуманітарні аспекти розвитку сучасного суспільства» (19–20 квітня 2013 року). – Суми: Вид-во СумДУ, 2013. – С. 44–45.

10. Вертель А. В. Образ Бога в философии К. Г. Юнга: Христос как символ Самости / А. В. Вертель // «Гуманізм. Трансгуманізм. Постгуманізм»: Матеріали доповідей та виступів Міжнародної науково-теоретичної конференції, м. Суми, 19–20 квітня 2013 року; [редкол. проф. Є. О. Лебідь, доц. А. Є. Лебідь]. – Суми: Сумський державний університет, 2013. – С. 22–24.

11. Вертель А. В. Универсальный техноинтеллект: возможность или утопия? / А. В. Вертель, В. Е. Карпенко // Инновации в науке: сборник статей по материалам XXVIII международной научно-практической конференции. – Новосибирск: СибАК, 2013. – С. 150–159. (Автору принадлежит 50% текста).

12. Вертель А. В. Тяжба о сознании: З. Фрейд, К. Г. Юнг, Ж. Лакан / А. В. Вертель // Materialy X Międzynarodowej naukowo-praktycznej konferencji «Europejska nauka XXI wieku» (07–15 maja 2014 roku). Volume 13. Filozofia. – Przemysl: Nauka i studia, 2014. – P. 53–59.

13. Вертель А. В. Криза ідентичності в психоаналітичній антропології Ж. Лакана / А. В. Вертель // Особистість у кризових умовах та критичних ситуаціях життя: матеріали I Міжнародної науково-практичної конференції (Суми, 19–20 лютого); [за ред.: Кузькової С. Б., Щербакової І. М. та ін.]. – Суми: Вид-во СумДПУ імені А. С. Макаренка, 2015. – С. 15–17.

Личный вклад соискателя. Диссертация является самостоятельной научной работой автора. Выводы, положения научной новизны и ключевые результаты, которые вошли в диссертацию и составляют предмет защиты, были получены соискателем самостоятельно.

Структура диссертации определяется целью, задачами и логикой исследования. Диссертация состоит из введения, четырех разделов, которые включают в себя девять подразделов, выводов и списка использованных источников. Полный объем диссертации – 211 страниц, из них 190 основного текста. Список использованных источников составляет 21 страницу и начитывает 213 позиций, из них 10 на иностранных языках.

РАЗДЕЛ 1

ИСТОЧНИКИ И ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ КОНЦЕПЦИИ СОЗНАНИЯ В ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

1.1. Особенности генезиса и развития психоанализа

Фрейдский психоанализ оказался поистине неким – пробным, точильным, преткновенным – камнем, которым испытывались на прочность другие, далекие от основной его проблематики, концепции, оттачивались копыя досужих и достаточно серьезных полемистов, на котором воздвигались новые научные теории с неременной вывеской «нео» или «пост». Сейчас уже очевидно, что З. Фрейд был одной из тех масштабных фигур, которыми создавался контекст XX века. Важность этой фигуры в истории психологии и в истории культуры переоценить невозможно, даже если мы перечислим все его невероятные заслуги. По мнению А. Сосланда, «значение работ Дедушки (Grossvaeterchen – Дедушка – обиходное прозвище З. Фрейда в психоаналитическом сообществе), невозможно адекватно оценить, если рассматривать их только изнутри психоанализа и психоаналитического сообщества. Полностью разобраться в его наследии можно только, если исходить из большого культурного контекста – вот соответствующая рамка для масштаба его личности» [136, 170].

Многочисленные суждения различных авторов о психоанализе свидетельствуют о наличии разноплановых, иногда полярных точек зрения на сущность фрейдовского учения. Учитывая возросший интерес к психоанализу в современном обществе, представляется возможным обратиться к наследию З. Фрейда и его последователей и сосредоточить внимание на соотношении между психоанализом и философией.

Для рассмотрения основных вопросов необходимо провести разграничение базовых понятий, используемых в ходе работы. Психоанализ (от

греч. ψυχή – душа и ἀνάλυσις – разложение, расчленение) – часть психотерапии, врачебный метод исследования, разработанный З. Фрейдом для диагностики и лечения истерии. Затем он был переосмыслен основателем как психологическая доктрина, направленная на изучение скрытых связей и основ душевной жизни человека. Эта доктрина строится на предположении, что известный комплекс патологических представлений, в особенности сексуальных, «вытесняется» из сферы сознания и действует уже из сферы бессознательного (которое мыслится как область господства сексуальных стремлений) и под разнообразными масками и облачениями проникает в сознание и угрожает духовному единству Я, включенного в окружающий его мир. В действии таких вытесненных «комплексов» видели причину забывания, оговорок, грез, ложных поступков и т. д. Их лечение пытались проводить таким образом, чтобы при беседе (анализе) можно было свободно вызывать эти комплексы из глубины бессознательного и устранять их (путем беседы или соответствующих действий), предоставляя пациенту возможность отреагировать. Сторонники психоанализа приписывают сексуальному «либидо» центральную роль, рассматривая душевную жизнь в целом как сферу господства бессознательных сексуальных стремлений к удовольствию или неудовольствию. Исходя из вышеизложенного, сущность психоанализа можно рассмотреть на следующих уровнях: как миф; как метод лечения психических заболеваний (психоаналитическая теория); как систему знаний о поведении человека; как мировоззренческую систему и философию [132, 66].

Психоанализ З. Фрейда прошел эволюцию от элементарного психотерапевтического приема до всеобщего философско-социологического учения. Внутренняя логика, смена доминант и точки роста психоанализа дают возможность выделить три основных этапа развития классического психоанализа: 1) клинический; 2) психологический; 3) метафизический.

На клиническом этапе (1896–1905) психоанализ был по преимуществу новой психотерапией, дополненной специальными гипотезами и теориями. Был сформулирован комплекс новых представлений об основах психотерапии.

Изложены идеи, методика, техника и результаты психоанализа, развита психоаналитическая концепция неврозов, исследована связь сексуальности с психической деятельности, выработаны представления о бессознательном, установлены основные элементы структуры и механизмы функционирования психики, разработаны основы психоанализа.

На психологическом этапе (1905–1913) психоанализ трансформировался главным образом в общее учение о человеке. На этом этапе развивались представления о психоанализе и его возможностях, формулировались и Деи об основных принципах, тенденциях, мотивах и установках психической жизни, развивались представления о природе и роли комплексов, механизмах творческой деятельности, психологические теории человека, культуры и религии.

На метафизическом этапе (1913–1939) психоанализ обретает статус философско-социологического учения о человеке, культуре и обществе. На этом этапе завершалась разработка представлений о психоанализе как целостной системе и его возможностях, развивались концепции о структуре личности, механизмах ее защиты и деятельности, исследовались проблемы морали, конфликта личности и культуры, человека и общества, намечается ориентиры развития психоаналитического учения.

Выступая против метафизического понимания бытия человека в мире, психоаналитическая философия З. Фрейда противостоит двум крайним философским позициям: предельному рационализму, выводящему эмпирической существование индивида из абсолютной идеи или мирового духа, с одной стороны. И мистическому рационализму, растворяющему человеческое существо в слепой воле или бессознательном начале, стоящем вне, помимо и за человеческим бытием как таковым, с другой. З. Фрейд не приемлет ни объективно-идеалистического понимания, ни субъективно-идеалистического толкования мира в их крайне выраженных формах. Первое отмечается им по причине того, что он признает материальность мира,

существующего объективно, независимо от какого-либо духа, парящего над реальностью и творящей из Я.

З. Фрейд исходит из реальности внешнего мира, считая, что будучи независимым от познающего его субъекта, этот мир может раскрыться перед человеком в процессе научного познания. Он не вступает в открытую полемику с теми философами, которые интерпретируют мир с объективно или субъективно-идеалистических позиций. Исключение составляет религиозное мировоззрение, которое критически осмысливается им с точки зрения развенчания религиозных верований, чему З. Фрейд посвятил свои работы «Будущее одной иллюзии» (1927), «Моисей и монотеизм» (1939). Но З. Фрейд как бы ставит себя над философской полемикой, касающейся понимания внешнего мира. Для него важно понять основание человеческого бытия, структурные элементы человеческой психики, принципы развертывания жизнедеятельности индивида и мотива поведения человека в окружающем его мире. З. Фрейд не отворачивается от онтологической проблематики, а переносит ее в глубины человеческого существа.

Онтологизация человеческого бытия вовсе не означает, что, вынося внешний мир за скобки психоаналитического исследования, З. Фрейд тем самым никак не соотносит его с жизнедеятельностью человека. Он признает, например, что «внутренние задержки в древние периоды человеческого развития произошли от реальных внешних препятствий». Однако, он не склонен абсолютизировать воздействия внешних условий на человека, рассматривать их в качестве единственных детерминант, обуславливающих направленность развития индивида и формы его поведения в жизни. Соглашаясь с теми, кто признает жизненно необходимость как важный фактор развития человека, З. Фрейд в то же время считает, что это не должно побудить нас отрицать значение внутренних тенденций развития, если можно доказать их влияние.

Поэтому он исходит из того, что, во-первых, понимание внешнего мира является неполным и недостаточным, если не будет предварительно раскрыта

природа внутренней организации. Во-вторых, в своих глубинных измерениях человеческое бытие столь же реально, как и внешний мир, и, следовательно, изучение человеческой психики должно основываться на учебных методах, подобно тому, как объективная реальность исследуется средствами науки.

Большое значение З. Фрейд придает выявлению тех движущих сил, которые изнутри задают направленность человеческого развития. Такими движущими силами в психоаналитическом учении З. Фрейда признаются влечения человека. Влечение оказывается объектом, как психоанализа, так и биологии, психического и соматического (телесного). Это заключается в том, что оно никогда не становится объектом осознания. «Говоря о влечении, мы всегда имеем дело с репрезентирующим его представлением. Парадокс пограничного понятия состоит в том, что оно остается наименее известным, наиболее мифологичным и в то же время наиболее важным» [160, 239].

Специфика психоаналитической философии состоит в том, что во внимание принимается только психологическое значение внешнего мира. Все другие составляющие не являются предметом осмысления, не входят в остов психоаналитического учения. Другая его особенность заключается в том, что основным объектом исследования у З. Фрейда становится специфическая форма реальности. Изучается не просто внутренний мир человека, а та сфера психического, в рамках которой происходят существенные и значимые для человеческой жизнедеятельности процессы и изменения, оказывающие воздействие на организацию всего человеческого бытия.

Обращаясь к осмыслению психической реальности, З. Фрейд пытается переосмыслить картезианские представления о тождестве человеческой психики с сознанием. Он принимает гипотезу о существовании бессознательного пласта человеческой психики, в недрах которого происходит особая жизнь, еще недостаточно изученная и осмысленная, но тем не менее, реально значимая и заметно отличающаяся от сферы сознания. Причем, если в философических системах прошлого признание самостоятельного статуса бессознательно ограничивалось в лучшем случае попытками рассмотрения

взаимоотношений между сознательными и бессознательными процессами, то З. Фрейд идет дальше. Он не только рассматривает взаимоотношения между двумя сферами человеческой психики, т.е. сознанием и бессознательным, но и стремится раскрыть содержательные характеристики самого бессознательного психического, выявить те глубинные процессы, которые протекают по ту сторону сознания. По мнению М. Фуко: «Психоанализ – это вовсе не ответвление психологии; это возврат к тому самому опыту неразумия, в сокрытии которого, собственно, и состоит смысл психологии в современном мире [170, 400].

З. Фрейд исходит из того, что психически реальное существует в различных точно так же, как бессознательное психическое может проявляться в разнообразных выражениях. С его точки зрения, одно из основных свойств бессознательных процессов заключается в том, что для них критерий реальности не имеет никакого значения. Так З. Фрейд говорит: «Я же стараюсь описать реальность, а в реальности психические явления, как правило, обусловлены совокупностью мотивов, сложным сочетанием душевных побуждений, словом, сверхдетерминированы» [165, 200].

Независимо от того, с чем имеет дело человек, с внешней ли действительностью или с какими-либо мысленными продуктами деятельности, будь то фантазия, грезы или иллюзии, все это может восприниматься им в качестве психической реальности. Поэтому он высказывает мысль о том, чтобы не делать различия между фантазией и действительностью. Более того, для З. Фрейда фантазия оказывается такой формой человеческого существования, в которой индивид освобождается от каких либо притязаний со стороны внешней реальности не обретает былую свободу, ранее утраченную им в силу необходимости считаться с окружающим его реальным миром.

Таким образом, З. Фрейд вторгается в традиционную область философских споров, которая касалась соотношения свободы и необходимости, случайности и закономерности. З. Фрейд занимает в этом вопросе своеобразную позицию. С одной стороны его взгляды совпадают с философией

И. Г. Фихте, бессознательное руководствуется «принципом удовольствия», т. е. не имеет каких-либо ограничений, в то время как в сфере сознания действует «принцип реальности» с присущими ему социокультурными запретами. С другой стороны, фрейдовские размышления о бессознательном лежат в русле философии Ф. Шеллинга, поскольку З. Фрейд не рассматривает психические процессы как нечто произвольное, ничем не детерминированное.

З. Фрейд не отвергает случайности как таковую, полагая, что бытие человека в мире не редко зависит от случая, хотя в самом мире действуют довольно строгие и устойчивые закономерности. Но он не абсолютизирует роль случайности в развитии мира. В отличие от тех философов, для которых только случай является причиной возникновения того или иного явления. З. Фрейд признает закономерности, действующие в реальном мире и стоящие за каждой случайностью. Другое дело сфера психической реальности, внутренний мир человека. Здесь по убеждению З. Фрейда, нет места для случайности, связанной с желаниями отдельного человека.

В психоаналитической философии, следовательно, отстаивается точка зрения, согласно которой человеческая деятельность подчиняется определенным закономерностям, а психические процессы имеют свою детерминацию, выявление и понимание сути которой должно стать объектом пристального внимания исследователей.

Таким образом, в психоаналитической философии происходит осмысление онтологической проблематики, рассмотренной под углом зрения человека в мире.

Важным моментом создания психоанализа был отказ З. Фрейда от гипноза. Около пяти лет (1887–1892) З. Фрейд регулярно применял гипноз в своей врачебной практике. Затем он ограничил сферу его использования, а с 1896 года и вовсе перестал обращаться к гипнозу как лечебному средству, и лишь от случая к случаю прибегал к нему в целях эксперимента [180, 159]. Именно этот отказ оказался доминантным признаком перехода от донаучности психотерапии к научности и объективности. Важнейшим выражением

научности психоанализа для З. Фрейда была возможность устанавливать причинные связи в сфере человеческого сознания и поведения. Свои представления о научности психоанализа З. Фрейд связывает как с возможностями описания «топики» (места), «динамики» (способа функционирования) и «энергетики» (движущих сил) бессознательного, так и с практикой клинической работы [1, 288]. Следует помнить, что ко всей академической философии З. Фрейд испытывал «крайнее отвращение» [182, 169]. Он категорически отрицал связь психоанализа с философией и при каждом удобном случае стремился от нее отречься, предпочитая выдвигать на первый план своих работ клинический материал или результаты самоанализа. «Забывчивость» З. Фрейда по отношению к своим философским истокам объясняется тем, что он хотел выглядеть в глазах окружающих истинным ученым, не строящим свои теории на сомнительных абстрактных спекуляциях. Есть серьезные основания для утверждения, что в период выдвижения основных психоаналитических гипотез З. Фрейд отталкивался не столько от клинического опыта, сколько от философских представлений о природе и механизмах функционирования человеческой психики. Он хорошо был знаком с идеями древнегреческих авторов, а также с работами Ф. Ницше и А. Шопенгауэра [99, 113].

Но, З. Фрейд получает своё интеллектуальное образование в то время, когда доминирующим являлся позитивизм. Отпечатки его медицинского и неврологического образования свидетельствуют об этом. Но позитивизм был чем-то большим, чем просто научным подходом, это была мыслительная позиция, которую интеллектуалы XIX века характеризующейся большим развитием промышленности и естественных наук.

З. Фрейд скептически относился ко всей метафизике, заставляющим его обдумать проект новой науки, который превосходил бы её, науки, названной метапсихологией, в которой он даёт психологические и рациональные объяснения того, где раньше было место оккультизму, религиозной, паранормальной и сверхъестественной трактовке явлений.

В то же время З. Фрейд неоднократно повторял, что «фабрикацию мирозерцания» он отдает на откуп философам, тогда как сам остается ученым и врачом. Он считал, что «психоанализ не способен создать свое собственное мировоззрение, хотя в этом и не нуждается, потому что он – часть науки и может примкнуть к научному мировоззрению. Но вряд ли его стоит называть именно так, потому ему не все открыто, он далек от совершенства и не является завершенным и систематичным» [157, 389].

Проблема соотношения разума и страстей постоянно поднималась в истории философии и в дальнейшем, постепенно перемещаясь в плоскость рассмотрения взаимоотношений между сознательными и бессознательными.

Уже Б. Спиноза отказывает сознанию в автономном существовании. Сознание всегда слагается из идей, представляющих воздействие на нас внешних тел, но эти идеи – лишь ограниченная актуализацией часть всех идей, организовывающих душу, всеобъемлющей полнотой которых владеет лишь Бог. Таким образом, человек, согласно Б. Спинозе, изначально лишен возможности осознания большинства идей, формирующих его душу. Сознание всегда обусловлено бессознательной стихией.

З. Фрейд редко обращался к работам Б. Спинозы, но в одном из его междометий, он утверждает, что он всегда жил «в среде Спинозы». Некоторые из его последователей (Л. Андреас-Саломе, В. Тауск), были хорошо знакомы с философией Б. Спинозы. Кроме того, определенное число фрейдистских мотивов напоминают большие темы «Этики» Б. Спинозы: прежде всего, идея, что психологическое не сводится к сознательному, и то, что события, происходящие в психологической сфере, влияют на тело. Часто, призрак Б. Спинозы давал о себе знать на протяжении всей истории развития психоанализа. Так Ж. Лакан, свое исключение из Международной психоаналитической ассоциации в (1953) сравнивал с исключением Б. Спинозы из Амстердамской синагоги (1660) [206, 428–429]. Спиноза останется с Ж. Лаканом на всю жизнь. Б. Спиноза будет значим для него не только как нетрадиционный мыслитель, но и как знак сопротивления буржуазным

надеждам отца и деда, как признак оппозиции официальным доктринам и общепринятым мнениям [208].

Концепция бессознательного впервые была четко сформулирована Г. В. Лейбницем в «Монадологии» (1720). В данной концепции бессознательное, выступает как низшая форма душевной деятельности, лежащую за порогом осознанных представлений, возвышающихся, подобно островкам, над океаном тёмных перцепций (восприятий). В философии Г. В. Лейбница проблема взаимоотношения сознания и бессознательного ставилась в связи с рассмотрением так называемых «малых» «незаметных восприятий», которые человек не осознает. Он исходил из того, что без разумного постижения этих «незаметных восприятий» или «бессознательных страданий» представление о личности, о внутреннем мире *Я* оказывается не полным. Он и предпринял попытку проникновения во внутренний мир человека, различая в личности сферу явлений *Я* и сферу сознания *Я* [149, 488]. Впоследствии представление Г. В. Лейбница о бессознательных психических актах нашло отражение в ряде философских систем, в которых проблематика бессознательного психического стала объектом самого пристального внимания. Отголоски этого представления содержатся в работах И. Канта, Г. Гегеля, Г. Л. Ф. Гельмгольца, И. Ф. Гербарта, а также в философских рассуждениях А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Э. фон Гартмана.

Для И. Канта проблема бессознательного представляла интерес в связи с допущением им возможности существования в душе человека «смутных» представлений, доставляющих беспокойство рассудку, пытающемуся подчинить их своему влиянию, но не всегда способному избавиться от тех нелепостей, к которым его приводит влияние этих представлений. Если допустить возможность существования данных представлений, возникает вопрос: как человек может знать о них, если он их не осознает? Такой вопрос был поставлен в свое время Дж. Локком, и именно на основании этого, как полагает И. Кант, он отрицает наличие в душе человека «смутных» представлений. Согласно же И. Канту, хотя непосредственно человек и не

осознает подобных представлений, тем не менее, опосредствованное опознание их возможно.

Философские рассуждения о бессознательном имели место и у Г. Гегеля в «Философии духа». Например, рассмотрение бессознательных актов духа соотносилось с освещением темного «бессознательного тайника», в котором сохраняется мир бесконечно многих образов и представлений без наличия их в сознании. При этом Г. Гегель подробно прослеживает, как именно образы и представления, дремлющие в глубинах человеческого существа, поднимаются на поверхность сознания, включаясь в житейский опыт человека [211]. Нечто внешне похожее имеет место и в психоаналитическом учении З. Фрейда.

Некоторое сходство с гегелевским пониманием «бессознательного тайника» человеческой души обнаруживается и в философских рассуждениях К. Г. Юнга, который уделял особое внимание процессу восхождения образов, представлений, «древних осадков души» на поверхность сознательного Я.

Описание блужданий «бессознательного духа» носило у Г. Гегеля рациональный характер. Оно органически вписывалось в рациональные конструкции гегелевской философии. Но была и другая линия в философии, где проблема бессознательного рассматривалась в иррациональном плане. А. Шопенгауэр, выступивший с критикой гегелевского рационализма, в своем главном философском труде «Мир как воля и представление» (1818) выдвинул тезис, согласно которому началом всего сущего является бессознательная воля, а первым фактом сознания – представление. В понимании А. Шопенгауэра, именно бессознательная воля создает реальные объекты, которые посредством представления становятся доступными человеческому сознанию.

У А. Шопенгауэра воля также выступает, как нечто бессознательное и слепое. Это необузданная и неуправляемая сила дает толчок к созданию всех реалий в жизни. В философии А. Шопенгауэра интеллектуальная деятельность человека составляет нечто побочное, не имеющее никакого принципиального значения для познания. Разум способен познать только явления, но не суть происходящего. Воля, она же бессознательное представляет в человеке

реальное и сущностное, интеллект является, производным и обусловленным. Бессознательное выступает изначальным и естественным состоянием вещей, являясь основой, из которой в отдельных видах произрастает сознание, но и на этом этапе преобладает бессознательное.

Это означает, что в шопенгауэровских рассуждениях бессознательное относилось не только к сфере человеческого духа, но и к онтологическому бытию как таковому. Психическое бессознательное являлось только незначительной частью онтологического бессознательного, из недр которого в процессе эволюционного развития возникало собственно бессознательное человека и его сознание. Отсюда вывод А. Шопенгауэра о примате бессознательного над сознанием: «Бессознательность – это изначальное и естественное состояние всех вещей; следовательно, она является той основой, из которой, в отдельных видах существ, как высший ее цвет, вырастает сознание: поэтому бессознательное даже и на этой высокой ступени все еще преобладает» [181, 117].

Проблемы бессознательного рассматриваются и в работах Э. фон Гартмана. Немецкий философ не ограничился анализом психического бессознательного, а попытался, подобно А. Шопенгауэру, хотя и в другой форме, перевести это понятие в онтологическую плоскость. Э. фон Гартман назвал свою теорию – «Метафизика бессознательного», где бессознательное выступает как неотъемлемый элемент человеческой психики, источник жизни и ее движущая сила. Примечательно, что в философии Э. фон Гартмана содержатся все элементы, которые позже вошли в психоаналитическое учение З. Фрейда. А именно: это признание важности бессознательного в жизнедеятельности каждого человека, выступление против сведения психики только к сознательным актам, подчеркивание роли бессознательного в творческом процессе личности, попытка осмысления тех сложных взаимосвязей между сознанием и бессознательным, которые существуют во внутреннем мире человека, но далеко не всегда осознаются им. Более того, в философии Э. фон Гартмана поднимается вопрос о возможности осознания

бессознательного, что стало предметом специального рассмотрения в психоаналитическом учении З. Фрейда. В этом плане для обоих мыслителей сознание человека представляется более важным, чем бессознательное. По крайней мере, гартмановская философия внешне ориентирована на необходимость расширения сферы сознательного.

Э. фон Гартман выступил против отождествления «психического» и «сознательного». «Бессознательное психическое» равноправно с «сознательным психическим». Позиция Э. фон Гартмана состоит в том, что комплексы представлений, ощущений и чувств – это феномены, представляющие психическую деятельность, протекающую за пределами сознания. По его утверждению бессознательное делится на «относительное бессознательное» и «абсолютное бессознательное». Относительно бессознательными являются психические феномены, присутствующие в душе индивидуума, которые не попадают в его высшее, центральное сознание. Эти феномены действуют на уровне подчиненного сознания. В работе «Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного: Бессознательное в явлениях телесной и духовной жизни» находим: «бессознательное в инстинкте дает всякому существу то, что ему нужно для самосохранения и для чего недостаточно его сознательного мышления» [25, 283]. Абсолютно бессознательное – это психическая деятельность, не проникающая в сознание и не являющаяся ее предметом. Поэтому оно никогда и никак не улавливается. Но продукт бессознательного в той мере, в какой не является психическим явлением, все же предстает сознанию. Все пассивное, по мнению Э. фон Гартмана, в той или иной степени осознается. Любая активность носит бессознательный характер. Поэтому только бессознательное продуктивно, а сознание сугубо рецептивно и не способно к действию. Так Э. фон Гартман в работе «Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного: Метафизика бессознательного» пишет: «сознание само для себя, конечно, не может быть целью. Со страданиями оно произошло, со страданиями влачит свое существование, страданиями покупает оно свое повышение» [26, 365].

О. Кюльпе, один из основателей критического рационализма и создатель Вюрцбургской школы высоко оценил работы Э. фон Гартмана, он стремится показать, что будущее философии принадлежит научной метафизике, учитывающей и дополняющей достижения специальных дисциплин и возходящей к прогрессивному познанию объективной реальности. В работе «Очерки современной германской философии» он пишет: «... гартмановский метафизике принадлежит заслуга уяснения того, что действительность сознания, с одной стороны, и реальность, которую мы признаем и стараемся определить в реальных науках, с другой, – две совершенно разные вещи» [69, 106]. Влияние Э. фон Гартмана на З. Фрейда, очевидно, это относится и в отношении к проблеме сознания. Нежелание З. Фрейда цитировать Э. фон Гартмана, скорее всего, следует объяснить не его антисемитскими взглядами, а желанием З. Фрейда выглядеть первооткрывателем бессознательного.

Э. фон Гартман опирался на взгляды А. Шопенгауэра и Ф. Шеллинга. Ф. Шеллинг полагал, что бессознательное в качестве первоисточника всего сущего, принадлежит к сфере мирового духа. Оно пронизывает как жизнедеятельность человека, так и все потусторонние сферы мира. Ф. Шеллинг постоянно подчеркивал, что природа начинается в бессознательном и постепенно доходит до появления сознательной и разумной жизни, в противоположность эстетической деятельности, где все начинается с сознания и заканчивается бессознательным. Примирение всех противоречий возможно лишь в Абсолюте, которым, по сути, выступает Бог. В нем кроется общая основа для предоставленной гармонии между сознанием и бессознательным. В таком случае Абсолют отождествляется с бессознательной волей.

По аналогии с А. Шопенгауэром Ф. Ницше также признает бессознательное необходимым условием всякого совершенства. Но, в отличие от А. Шопенгауэра бессознательное у Ф. Ницше не имеет глобальных характеристик, потому что для него не существует понятия онтологического бессознательного. Ф. Ницше апеллирует непосредственно к человеку,

постулируя тезис о изначально присущей человеческому существу бессознательной «воли к власти». Она является движущей, силой как любой человеческой деятельности, так и исторического процесса в целом. Вопрос же о соотношении сознательного и бессознательного решается у Ф. Ницше в шопенгауэровском духе: сознание человека индифферентно, оно осуждено, может вообще исчезнуть, уступить место полнейшему автоматизму, поскольку по отношению к бессознательному сознание играет вторичную роль. Эти воззрения Ф. Ницше были использованы фрейдистами при конструировании своих теорий. Отголоски его идей находят отражение в психоанализе самого З. Фрейда, а такое основное понятие его философии, как «воля к власти», стало одним из центральных пунктов индивидуальной психологии А. Адлера.

Интересным является анализ подхода к сознанию Ф. Ницше американским философом-аналитиком А. Данто. Анализируя его работы он говорит, что, для Ф. Ницше сознание, представляет и всегда представляло опасность для человеческого организма. Для Ф. Ницше сознание это всего лишь неразвившийся «орган» нашего притворства. Сознание поздно заявило о себе в процессе человеческой эволюции, область его применения и функции неясны, а способности далеки от оптимальных. И пока сознание не разовьется, человек будет нуждаться в защите от инстинктов со стороны бессознательного, чтобы мы могли обращать внимание на другие вещи. Ф. Ницше настаивает на том, что сознание не нужно индивиду он вполне мог бы существовать с помощью инстинктивных и автоматических действий. Необходимость сознания связана с отношениями между индивидами. Ф. Ницше выдвигает тезис, который он называет «весьма рискованным предположением». Он считает, что глубоким заблуждением было бы рассматривать сознание как отдельный атрибут и высшую форму индивидуального существования, а скорее как «орудие нашей коллективной жизни» [37, 144–145].

В работе «Воля к власти» Ф. Ницше пишет: «Обыкновенно принимают само сознание за общий сенсориум и высшую инстанцию, тогда как оно есть лишь средство взаимного общения, – оно развилось из сообщения и в интересах

сообщения. «Сообщение» понимается здесь как обнимающее также воздействия внешнего мира на нас и наши необходимые при этом реакции, в равной мере как и наши воздействия на внешний мир. Сознание не есть руководство, но лишь орган руководства» [100, 257]. По мнению Ж. Делёза, З. Фрейд, по аналогии с Ф. Ницше полагал, что сознание это область Я, подвергающаяся воздействию внешнего мира. Но сознание определяется не столько в отношении экстерииорности в терминах реального, сколько в отношении превосходства в терминах ценностей. Это различие является существенным для общей концепции сознательного и бессознательного. Для Ф. Ницше, сознание всегда есть сознание чего-то низшего по отношению к высшему, которому это низшее подчиняется или с которым оно «сливается». Сознание никогда не бывает сознанием себя, но – сознанием Я в его отношении к себе, а «себя» сознательным не является. Это не сознание господина, а сознание раба по отношению к господину, не обязанному что-либо осознавать. Сознание обычно проявляется тогда, когда некое целое хочет подчиниться высшему целому [40, 103].

Решаемая на философском уровне, проблема содержания психической реальности совершенно четко выявила полярные позиции, занимаемые различными философскими школами. Традиционная точка зрения, согласно которой в содержании психики нет ничего, чего не было бы в сознании, и точку зрения, признающую, что в психике человека наряду с сознанием имеется сфера бессознательного, которая по своим масштабам значительно превосходит область сознательного. Во второй половине XIX века эта последняя широко проводилась не только философами, но и в работах естествоиспытателей. Тем самым к началу XX века была подготовлена почва для возникновения такого учения, как психоанализ, который поставил проблему бессознательного в центр своих теоретических и практических изысканий.

В европейских философских системах анализ духовной деятельности человека и постижение его субъективно-личностных характеристик осуществлялись с помощью отвлеченного мышления, абстрактного

рассуждения о человеческой душе. Наиболее доступным и, пожалуй, единственным методом познания внутриспсихических явлений на протяжении многих столетий оставался метод интроспективного видения человека, основанный на способности и умении субъекта проникнуть в существо своих внутренних переживаний. Предполагалось, что только при помощи сознания, благодаря способности человека направлять сознание на самого себя, пристально всматриваться в глубины своей души можно выявить в чистом виде и описать внутриспсихические процессы.

Этот взгляд на возможность познания человека обуславливался состоянием естественнонаучного знания, которое не позволяло при исследовании психических процессов использовать методы точных наук. Именно поэтому интроспективный метод исследования человека, его внутренней духовной жизни оставался преобладающим вплоть до XIX века.

Успехи развития естествознания в XIX столетии заставили усомниться в эффективности и надежности интроспективного изучения внутреннего мира человека и поверить в плодотворность использования естественнонаучных методов при анализе психической деятельности.

В основе классического психоанализа лежали идеи не только «описательной», но и «объяснительной психологии». Классический психоанализ З. Фрейда был попыткой синтеза двух плоскостей исследования человеческой природы: рассмотрения природных элементов человеческого существа, раскрытия психических влечений человека, его внутреннего мира, смысла человеческого поведения и значения культурных и социальных образований для формирования психической жизни человека и его психологических реакций. Методы «описательной» и «объяснительной психологии» органически переплетаются между собой в учении З. Фрейда, образуя своеобразный метод психоаналитического исследования человеческой природы, особый подход к анализу человека. Таким образом, для возникновения психоанализа была подготовлена соответствующая теоретическая и эмпирическая почва.

Основными направлениями, в которых отразились идеи З. Фрейда, являются индивидуальная психология А. Адлера [2], эго-психология А. Фрейд, неофрейдизм К. Хорни, фрейд-марксизм В. Райха [119], интерперсональный психоанализ Г. Салливана, детский психоанализ М. Кляйн [63], но они ограничивались сферами социологии и психотерапии, а потому в развитии концепции сознания их построения не получили концептуального содержания.

Дальнейшее развитие идеи З. Фрейда получили в учении Э. Фромма и представителей франкфуртской школы: Т. Адорно [174], Г. Маркузе [92], М. Хоркхаймер [174]. Э. Фромм пытался совместить взгляды раннего К. Маркса с экзистенциализмом и философской антропологией.

Существенную роль в переосмыслении классического психоанализа сыграл Ж. Лакан и его последователи С. Жижек [57], Ю. Кристева [67]. Центральным тезисом лакановского подхода является утверждение: «бессознательное структурировано как язык» и «бессознательное – это язык Другого». Он также отмечал, что аналогичных взглядов придерживался и З. Фрейд, а структурный психоанализ является возвращением в лоно классической первоосновы. Структурный психоанализ Ж. Лакана повлиял на представителей постмодернизма и философской герменевтики, в частности на Ф. Гваттари, Ж. Делеза [41], Ж. Деррида [44], П. Рикера [121], М. Фуко [170].

Другим мощным направлением психоанализа является учение К. Г. Юнга, который отмежевался от З. Фрейда во взглядах на пансексуализм как главную движущую силу поведения человека.

1.2. Критика психоаналитической теории и научный статус психоанализа

Размышления З. Фрейда о научности психоанализа нашли свое отражение в работе «Соппротивление психоанализу». Непринятие его теории научным и философским сообществом вызывало определенное беспокойство и тревогу за ее будущее. В указанной работе находим: «... психоанализ только страдает от того, что оказался между медициной и философией. Медики считают его пустым измышлением и не желают верить в то, что он, подобно любой другой естественной науке, основан на тщательном и трудоемком анализе эмпирических фактов; философы, соразмеряющие его со своими мудренными умственными построениями, считают неверными его исходные тезисы и придираются к тому, что основным психоаналитическим понятиям, – которые еще только складываются, – недостает ясности и четкости» [159, 199–200].

Л. Выготский основоположник новой школы в психологии в 1932 г. назвал психоанализ «глубинной психологией». Данное название до сих пор объединяет все направления психоанализа на постсоветском пространстве. Для Л. Выготского ключевой стала идея сознания. В процессе ее переосмысления он создал проект так называемой «вершинной психологии» [64, 114], что стало отправной точкой в критике психоанализа на территории постсоветского пространства.

Критически отнесся к психоанализу и его философскому базису один из наиболее авторитетных философов постмодерна Ж. Деррида. Он считает, «что теория психоанализа как таковая А. Шопенгауэру, а тем более, Ф. Ницше, не обязана ничем. Она унаследовала у них не более чем видимость концепций, попросту говоря, фальшивые ценности, ассигнации, пущенные в оборот без соответствующего содержания. Слова и понятия А. Шопенгауэра и Ф. Ницше имеют разительную схожесть с оборотами, употребляемыми в психоанализе. Но в них не хватает наполнения содержания, свойственного психоанализу, который является единственным гарантом их значения и употребления» [43, 413]. Анализируя работу Ж. Деррида «Страсти по Фрейду», можно сделать

вывод, что З. Фрейд был прав, считая значение оказанных на него философских влияний ничтожным по сравнению со значением собственного психологического опыта, который был по сути социальным.

Попытка решения проблемы научного статуса психоанализа нашла свое отражение в работах П. Рикёра и Ж. Лакана. В их трактовке психоанализ выступает не наукой, а скорее средством интерпретации. Ж. Лакан не считал психоанализ наукой, а, скорее, прикладной деятельностью. Вместе с тем это такая практика, которая выступает моментом теории и неразрывно с ней связана, поскольку аналитический опыт представляет собой, по Ж. Лакану, «не что иное, как структуру дискурса». Психоанализ у Ж. Лакана постоянно оборачивается то одной стороной, то другой. Наукой он не является в том отношении, что не может быть передан во всей полноте средствами теоретического дискурса, нуждаясь в *переносе*. Однако сам *перенос* становится возможным лишь благодаря теоретической состоятельности психоанализа [51, 333]. Согласно герменевтической версии психоанализа занятия психоанализом напоминают скорее работу литературного критика, чем науку. Литературный критик внимательно читает текст, чтобы распознать его смысл, который может быть скрыт даже от самого автора. По аналогии, психоаналитик, работающий с пациентом, внимательно читает текст его жизни, пытаясь воссоздать то скрытое значение, которое он в себе несет. Исходя из такой трактовки психоанализа, цель психоаналитической терапии – это получить истолкование, с которым пациент мог бы согласиться. И которое можно было бы стать основой для более полноценной жизни. Возможность применения герменевтического психоанализа спорна. Основное возражение против данной версии психоанализа заключается в том, что сам З. Фрейд настаивал на научности психоанализа, даже принимая во внимание, то, что в настоящее время его концепция науки устарела. Но, несмотря на жесткую позицию основателя психоанализа, именно герменевтическая версия оказала наиболее существенное влияние на общество.

В отличие от структурного психоанализа Ж. Лакана, современный представитель гуманистического направления в психоанализе Дж. Франкл считает психоанализ социальной наукой. Он отмечает что: «З. Фрейд хотел не просто обновить психиатрию, но и дать новую интерпретацию всем проникающим в культуру психическим явлениям – от снов, искусства и морали до религии и идеологии. Психоанализ занимается не просто интерпретацией неврозов, но и интерпретацией культуры» [152, 13].

Среди исследований, посвящённых психоанализу, можно выделить несколько основных направлений, в той или иной мере освещающих отношение психоаналитического учения к философии.

Психоанализ подвергся критике со стороны классиков философской антропологии М. Шелера, Г. Плеснера, А. Гелена [27]. М. Шелер в своей программной работе «Положение человека в космосе» (1927) пишет: «Я назову несколько очень различных, конечно, между собой примеров отрицательной теории человека: учение Будды о спасении, учение Шопенгауэра о самоотрицании воли к жизни» и наконец позднее учение З. Фрейда, особенно в книге «По ту сторону принципа удовольствия» [178, 166]. Критикуя психоанализ, М. Шелер избегает анализа проблемы человеческого Я, говоря о человеке в третьем лице. М. Шелер впервые упоминает об этой проблеме в контексте противопоставления человеческого и животного. Человеческое сознание – это самосознание. Если о способности отделения внутреннего от внешнего можно говорить как о сознании применительно к животным, то особенность человека в способности к рефлексии, т. е. в обращении сознания на себя.

Противопоставляя «негативистским» теориям свою новую концепцию природы человека, он заимствует у З. Фрейда понятие «вытеснение влечений». Он считал, что З. Фрейд усматривает в человеке «вытеснителя влечений». Согласно М. Шелеру, именно благодаря вытеснению влечения у человека появляется возможность надстроить над сферой своего восприятия идеальное царство мыслей, питающихся энергией вытесненных влечений.

По мнению другого выдающегося представителя философской антропологии Г. Плеснера, М. Шелер использовал понятийный инструментарий естествознания и психологии, оставаясь в русле панпсихизма, да еще поддавшись чарам фрейдизма, любил блеснуть знанием понятийного аппарата З. Фрейда. По мнению Г. Плеснера, философия категорически не должна соглашаться со злоупотреблением метафизически интерпретированными идеями психоанализа [110, 306].

Л. Витгенштейн раннего периода, предложив концепцию философии как аналитической деятельности по прояснению логической структуры языка, не просто предвосхитил антиметафизический пафос неопозитивистов. Одно время он был своего рода гуру для венских ниспровергателей метафизики, которая суть мнима и бессмысленна (Р. Карнап). Достоверно известно, что Л. Витгенштейн был хорошо знаком с работами З. Фрейда «Психопатология обыденной жизни» и «Исследования истерии», критически относился к психоаналитическим идеям, называя их «абсурдными» и «неудовлетворительными». В заметке «Культура и ценность» Л. Витгенштейн сравнивал психоаналитическую процедуру с вкушением плодов от древа познания: знания, которые при этом приобретаются, ставят перед нами новые этические проблемы, ничего не давая для их решения [21, 444]. Весьма любопытно и неожиданно сравнение собственной оригинальности с оригинальностью З. Фрейда. Как оказалось, она одного сорта – оригинальность не семени, а почвы, при отсутствии каких-либо собственных семян [21, 445–446].

Л. Витгенштейн критиковал психологов по тем же причинам, что и математиков. Он утверждал, что психология бесплодна из-за своей концептуальной путаницы. Но Л. Витгенштейн говорил об экспериментальных психологах, которые отталкиваются от мифологического видения природы психических процессов, взятого из обыденного языка, от видения, которое они принимают за экспериментальную основу своего исследования. Так в «Голубой и коричневой книге» пишет: «Психоаналитики, [...], введены в заблуждение

своим собственным способом выражения, поскольку считают, что они сделали гораздо большее, нежели открытие новых психологических реакций» [22, 95].

С другой стороны, Л. Витгенштейн подверг суровой критике за мифологизм понимания математики своих учителей, Г. Фреге и Б. Рассела. Он критикует их платонизм, идею, согласно которой математика является объективной наукой. Для «платоников», числа и их взаимоотношения – реальные объекты, несмотря на то, что объекты эти не чувственные, а умопостигаемые. Л. Витгенштейн, разработал конструктивистскую концепцию математики. Согласно которой, числа являются конструкциями, своего рода результатами применения правил и процедур, придуманных и установленных людьми. Математик не открывает законы математики, но и не изобретает их в угоду своему капризу. Он «играет» согласно определенным правилам, которые конструирует. Законы математики – это принятые последствия человеческой свободы конструирования. Для Л. Витгенштейна применение вычислений означает, что «исчисление применяется так, чтобы образовывать грамматику языка», подобно тому, как устанавливаются правила в игре. Следовательно, математика – это всегда исчисление. А исчисление ничего не описывает. Вычисление – это игра, которая следует определенным правилам; его контуры – это позиции в игре. Значит, нет необходимости в логическом или математическом обосновании вычисления. Правила математической игры должны быть оправданы лишь применением: «поступать именно так». Л. Витгенштейн описал теорию З. Фрейда в терминах близких тем, в которых он описывал математику. Психоаналитик, интерпретируя сновидения, фактически конструирует особую игру. Эта деятельность не нуждается в «обосновании» научным методом. Она выражает свои собственные правила. Обнаруживается четкая параллель между двумя понятиями психоанализа – «объяснительным» и «конструктивным», и «исчислением» и «вычислением» в математике. Некоторые реформы в психоанализе развиваются параллельно преобразованиям, разработанным Л. Витгенштейном для математики:

«конструктивная» программа против «реалистской» и «платоновской» программ бессознательного [9, 127–130].

С точки зрения логического позитивизма психоаналитическая теория не отвечает принципу верификации – процессу установления истинности научных утверждений посредством их эмпирической проверки в ходе наблюдения, измерения или эксперимента. С точки зрения этого принципа нет оснований считать, что психоанализ удовлетворяет требованиям верификации. Но многие представители логического позитивизма – О. Нейрат, Р. Карнап и некоторые другие положительно относились к психоанализу, рассматривая теоретические положения З. Фрейда не в качестве «бессмысленной метафизики», а как естественную науку [60, 64]. Так Ф. Франк (преемник А. Эйнштейна на кафедре теоретической физики Немецкого университета в Праге) настаивал на том, что с точки зрения логического позитивизма нет оснований опровергать психоаналитические теории. В фундаментальной работе «Философия науки. Связь между наукой и философией» Ф. Франк рассуждает о философии науки как «потерянном связующем звене» между философией и наукой. Он стремится дать философскую интерпретацию научным дисциплинам и установить их связи с различными направлениями в философии: «как пример [...] научной психологии мы можем взять «глубинную психологию» [...], основанную на теории Зигмунда Фрейда и известную под именем «психоанализа» [150, 391].

Впечатления молодого К. Поппера от психоанализа сыграли огромную, если не сказать решающую, роль в становлении собственной концепции критического рационализма. Как известно, К. Поппер, изучая математику, физику, историю музыки в Венском университете (1919–1924) увлекся психоаналитическими теориями и даже принимал участие в клинической работе А. Адлера. Показателен значительно более поздний пассаж К. Поппера, крайне иронично назвавшего К. Маркса, З. Фрейда и А. Адлера тремя великими создателями философии современного человека. Эти слова вложены в уста некоего «среднестатистического вульгарного марксиста». Если для К. Поппера К. Маркс был лжепророком, то два психоаналитика в компании с ним если и не

дотягивают до статуса пророка, то уж явно – лжецы. Ирония К. Поппера неожиданно скликнулась с иронией истории: сегодня без него трудно представить философию современного человека, даже если знания последнего ограничены знанием первого из этой троицы. Находясь под воздействием неопозитивистских идей, К. Поппер разочаровывается в психоаналитическом учении, что оказалось одной из причин поиска критерия для определения научного статуса различных теорий. Обращение к психоанализу для К. Поппера послужило отправной точкой для обоснования своих личных представлений о критериях науки и псевдонауки [77, 342–343].

По мнению К. Поппера, З. Фрейдом были выдвинуты гипотезы, которые не отвечают требованиям фальсифицируемости как критерия научности эмпирической теории. Теория, по мысли К. Поппера, будет фальсифицируемой и соответственно научной, если существует методологическая возможность ее опровержения с помощью постановки эксперимента, даже если такой эксперимент еще не был поставлен. Согласно этому критерию, высказывания или системы высказываний содержат информацию об эмпирическом мире только в том случае, если их можно систематически подвергать процедуре проверки, результатом которой и будет их опровержение. Таким образом, любая научная теория не может быть принципиально непроверяемой. Тем самым решается проблема демаркации, т. е. отделения научного знания от псевдонаучного – метафизического.

К. Поппер считал, что факты, которые находились в очевидном противоречии с фундаментальными положениями психоаналитической теории, вынуждали З. Фрейда к выдвижению дополнительных гипотез для сохранения первоначальных положений теории. Он ставил под сомнение научный статус таких дополнительных гипотез. Эти гипотезы, по мнению К. Поппера, заведомо не могут быть фальсифицированы эмпирически, что, в свою очередь, создает проблемы для эмпирической теории. Следовательно, исключается ситуация, при которой могла бы быть фальсифицирована первоначальная гипотеза. Таким образом, тактика выдвижения дополнительных гипотез для защиты

фундаментальных положений психоанализа находится в противоречии с требованиями возможной фальсификации. Этот вывод является основным аргументом в рассмотрении психоанализа как псевдонаучной теории.

З. Фрейд подчеркивает, что психоанализ основан на «клинических наблюдениях», а это, стоит на своем К. Поппер, не отвечает действительности, ибо «*клинические наблюдения*, которые, как наивно полагают психоаналитики подтверждают их теорию, делают это не в большей степени, чем ежедневные подтверждения, обнаруживаемые астрологами в своей практике» [114, 247]. Для К. Поппера клинические наблюдения могут выступать лишь интерпретациями в свете теорий или гипотез. В работе «Знание и психофизическая проблема. В защиту взаимодействия» К. Поппер снова обращается к психоанализу: «невозможно проверить его (З. Фрейда – А. В.) теорию путем наблюдений, поскольку она объясняет поведение человека в терминах бессознательных вытесненных желаний, – а это можно совместить с чем угодно, что можно наблюдать» [115, 120]. Это является еще одним важным моментом критики психоанализа К. Поппером.

К. Поппер настаивает: З. Фрейд выстроил теорию таким образом, что она, в конечном счете, оказалась нефальсифицируемой. Давая психоанализу шанс в будущем, он предполагает: «... я не сомневаюсь в том, что многое из того, что они (психоаналитики – А. В) говорили, имеет серьезное значение и вполне может со временем сыграть свою роль в психологической науке, которая будет проверяемой» [114, 247]. Иными словами, психоанализ содержит интересные положения, заслуживающие внимания, но в форме, которая не является проверяемой – в форме ненаучного, «метафизического учения». Психоанализ перестанет быть псевдонаукой только в том случае, когда его теория станет проверяемой.

Вряд ли К. Поппера можно обвинить в каком-то преднамеренном лукавстве при систематическом отстаивании им собственных идей в контексте проблемы демаркации науки и метафизики. Но в примечаниях ко второму тому «Открытого общества» он безо всякого намека на иронию вынужден

признаться, что в «борьбе с метафизикой» мало толку, а многие метафизические системы привели к важным научным результатам. В этой связи он называет системы Демокрита, Платона, Н. Мальбранша и А. Шопенгауэра (весьма напоминающую *систему З. Фрейда*) и представляющие собой *прекрасные структуры мышления* [113, 348]. На наш взгляд в устах поборника чистоты науки и защитника рационализма это достойная похвала психоанализу.

Точку зрения К. Поппера в отношении интеллектуальной нечестности психоанализа поддерживал и другой представитель постпозитивизма И. Лакатос. Так, в работе «История науки и ее рациональные реконструкции» он, в частности, пишет: «что касается психоанализа Поппер был, безусловно прав [...] С точки зрения фундаментального попперовского требования строгости фрейдисты оказались в тупике, так как отказались уточнить те экспериментальные условия, при которых они отвергли бы свои базисные допущения» [74, 247–248]. Теорию психоанализа И. Лакатос называл исследовательской программой с «защитным поясом» и выработанным алгоритмом решения проблем. Он также подчеркивал, что психоанализ на любой стадии своего развития имеет нерешенные проблемы и невоскрываемые аномалии.

Особый интерес представляют материалы II ежегодного конгресса (28–29 марта 1958) Института философии при Нью-Йоркском университете. В рамках конгресса обсуждались вопросы научного статуса психоанализа, его связи философией и влияние на общество. Свою позицию представили такие корифеи американской философии XX века, как С. Хук, Э. Нагель, М. Лазеровиц, А. Грюнбаум, П. Бриджмен, А. Пап и А. Данто [212].

Так, например философ науки А. Грюнбаум не соглашается с выводами, сделанными К. Поппером. Он считал, что З. Фрейд сделал предположения, которые могут быть фальсифицированы, самым важным из которых А. Грюнбауму представляется «аргумент совпадения». З. Фрейд предложил считать доказательством в пользу психоанализа терапевтический успех, утверждая, что лишь психоанализ, может принести реальное излечение

неврозов, поскольку только психоанализ находит глубинные желания и мысли, которые «совпадают» с симптомами. По мере того как терапия вскрывает и уничтожает бессознательные желания, симптомы исчезают до тех пор, пока не пропадает сам невроз. З. Фрейд утверждал, что остальные терапевты могут добиться лишь частичного и временного успеха, поскольку не доходят до причины неврозов, принося незначительное облегчение посредством внушения.

А. Грюнбаум считает, что «аргумент соответствия» опровергает заявление К. Поппера о том, что психоанализ не является наукой, поскольку «аргумент соответствия» фальсифицируем. Следовательно, психоанализ можно считать наукой, и остается лишь вопрос о ложности или истинности его заявлений. Для того чтобы получить признание истинности согласно своим же собственным критериям, психоанализ должен продемонстрировать уникальный терапевтический эффект. Уникальный успех жизненно важен для аргумента соответствия, поскольку, если остальные психотерапевтические системы работают, по крайней мере, так же хорошо, как психоанализ, нет никаких оснований предпочесть сложный психоанализ более простым теориям. Окончательные выводы в решении проблемы научного статуса психоанализа сформулированы А. Грюнбаумом в статье «Теория Фрейда и философия науки». Он подчеркивает: «... подтверждение главных гипотез Фрейда возможно [...] преимущественно в ходе хорошо организованных внеклинических исследований» [33, 106].

Поскольку психоанализ невозможно эмпирически проверить с помощью научно-теоретического критерия, поэтому его следует отнести, скорее, к искусству интерпретации или герменевтическим методам. Можно указать три критерия проверки психоаналитических интерпретаций:

1. Критерий соответствия: содержание сознания и его вербальное описание должны соответствовать друг другу;
2. Критерий когерентности (связности): интерпретация должна быть когерентной сама по себе;

3. Критерий практики: интерпретация должна подтверждаться жизненной практикой [68, 62].

Впрочем, сам постпозитивизм, претендовавший на создание общепризнанной теории, описывающей строение и развитие (изменение) научного знания, оказался в подобном положении: кто сегодня может с полной ответственностью заявить, что проблемы, поставленные в рамках постпозитивизма, окончательно решены? Того постпозитивизма, который от «научной чистоты» прародителя-неопозитивизма пришел к плюралистическому, мозаичному видению мира, науки и человека, к всегда спасительной междисциплинарности – последнему прибежищу разочарованных и уставших. К собственному концу.

Психоанализ, несмотря на критику, вышел сухим из воды. Это случилось, как ни парадоксально, благодаря фальсификационизму того же К. Поппера, поскольку рациональное обсуждение теорий состоит в критике, а не в доказательствах или попытках делать их вероятными: «развивайте ваши идеи так, чтобы их можно было критиковать». И вопреки К. Попперу, но теперь уже через П. Фейерабенда, отбросившего идею демаркации и догматический фальсификационизм попперианцев, уверенных в том, что «законы природы лежат на поверхности, а не скрыты под толщей разнообразных помех» [147, 296]. Анархист П. Фейерабенд убежден (и нам кажется обоснованным это его убеждение) в том, что ненаучные методы и результаты всегда обогащали науку, в то время как процедуры, считавшиеся существенными элементами науки, незаметно отмирали или отбрасывались. Он приводит примеры с новаторским опытом Парацельса и критикой китайской медицины некоторыми «рыцарями попперианства», предсказывавшими ей скорую гибель [147, 307]. В подобном, незавидном положении оказался и классический психоанализ, воспринимаемый позитивизмом в качестве не обладающего научной методологией, что можно квалифицировать как триумф именно сциентистского духа, правообладателями которого считали себя позитивисты.

Интересной является и отношение М. Полани к новым концепциям в философии и науке. М. Полани вполне обосновано, можно считать, основателем эпистемологической концепции «неявного знания», которое основано на осмыслении обыденно-практического знания, которое включает в себя: опыт зрительного восприятия и опыт инструментальной деятельности, а также опыт социогуманитарного и художественного познания. В частности в работе «Личностное знание» он пишет: «враждебная аудитория фактически может даже сознательно отказаться рассматривать новые концепции (такие, например, как те, которые были введены Фрейдом, Эддингтоном или Райлом) именно потому, что ее представители опасаются, что, она доведет их до выводов, которые для них неприемлемы» [111, 218].

Психоанализ вышел сухим из воды, но вышел он оттуда совершенно другим, преобразившимся и уставшим, а потому неузнаваемым – постфрейдистским. Постэротические инъекции постсовременности привели к делокализации и стерилизации пола, конвенционализации желания, к трансформации уже ставшего архаичным «тела с органами» в постмодернистское «тело без органов», в некую ризоматическую телесность, к выхолащиванию сознания и утрате бессознательным былой бытийной энергии

Следует заметить, что выводы, сделанные позитивистами не являются общепринятыми в полемике относительно психоанализа (и науки в целом). Многие теоретики считают требование фальсификации слишком строгим и таким, которое уничтожает любую новую теорию, прежде чем она реализует возможность своего развития.

Подобного мнения придерживается А. Уемов. Он пишет «с тем, что критикуемые системы (А. Адлера, З. Фрейда. – А. В.) не фальсифицируемы в момент критики, можно согласиться. Но как доказать, исходя только из логической формы, если это не тавтология, что они не *фальсифицируемы в принципе, т.е. в любой будущей момент времени?* Поппер должен был бы в этом плане анализировать различные логические формы, но он этого не делает» [145, 92]. А. Уёмов считает, что провести четкую демаркационную

линию между наукой и псевдонаукой не представляется возможным, поскольку наука возникает путем постепенного (плавного) перехода от псевдонауки. Критерий демаркации предложенный К. Поппером практически не применим, поскольку отсекает от науки ее важные составные части [145, 96].

Р. Генона порой сравнивают с К. Марксом (Р. Алле), акцентируя внимание на революционности обоих, их нонконформизме, радикализме с бескомпромиссным срыванием масок. Но К. Маркс имманентен языку современности; Р. Генон же трансцендентен этому языку, утверждая вечность как форму осуществления бытия.

Р. Генон же развел «язык современности» как один из возможных языков, радикально при этом дистанцируясь от него, поскольку этот язык отрицает традицию, и язык Традиции, как высшей и последней инстанции, противостоящей модерну.

Анализ отношения позитивистских учений и традиционализма Р. Генона к психоанализу следует предварить замечанием о самоидентификации З. Фрейда. Важно, что он испытывал «крайнее отвращение» к академической философии (Г. Шпигельберг), категорически отрицал связь психоанализа с философией, считая себя продолжателем ряда революций в точных науках, т.е. исповедовал сугубо рационалистический и позитивистский подход, на основании чего можно утверждать, что парадигматически он вполне вписывается в позитивистский контекст и, тем самым, является выразителем антитрадиционного духа, что станет понятно из дальнейшего изложения.

Прежде, чем повести разговор об отношении основателя интегрального традиционализма к классическому психоанализу, следует обратиться к базовым воззрениям Р. Генона, относящимся к его концепции «конца мира».

Оценивая миссию Р. Генона в XX веке, неожиданно сильное заявление сделал А. Дугин в программной книге «Философия традиционализма»: «Рене Генон является самым правильным, самым умным и самым главным человеком XX в. Умней, глубже, яснее, абсолютнее Генона не было и, наверное, не могло быть» [49, 21].

Р. Генон вряд ли может быть назван философом в том смысле, какой мы придаем этому привычному для нас понятию. Он всегда особо подчеркивал собственное отрицательное понимание философии как, во-первых, явления сугубо европейского и, во-вторых, как выражения антитрадиционного духа Европы, в чем выразилась все углубляющаяся деградация западного человечества. Р. Генон пишет: «То, что мы называем традиционной цивилизацией, есть цивилизация, покоящаяся на принципах в истинном смысле слова, т.е. в ней интеллектуальный порядок доминирует над всеми остальными, все из него следует прямо или опосредованно, а когда речь идет о науках или социальных институтах, то это, в конечном счете, лишь вторичные, случайные и подчиненные приложения чисто интеллектуальных истин» [30, 160].

Р. Генон рассматривал философию как предварительную стадию в движении к мудрости. Эта подготовительная ступень в ходе извращения сверхрациональной традиционной мудрости была принята за цель в себе. Выпячивание и сохранение только лишь экзотерической стороны философского знания привело к профанизации философии и формированию современного мировоззрения с негацией всего того, что относится к сверхрациональному уровню [28, 20–21]. Пожалуй, только античной мысли Р. Генон оставлял некоторую степень преемственности по отношению к истинной традиции (через мистерии с их несомненным инициатическим характером), подчеркивая, впрочем, одновременное проявление тенденций, приведших в скором будущем к тому состоянию вырождения, которым характеризуется современная философия и западный мир в целом. «Институт древних инициаций канул в Лету и ограниченный экзотеризм вытеснил живой дух прежних мистерий», – писал таинственный адепт XX в. Фулканелли в «Философских обителях» [171, 262].

Уже в античности символы деградируют до аллегорий и под действием антропоморфизма выхолащиваются до формализма с утратой религией своего подлинного значения и превращением ее в исключительно социальный институт. Последней подлинно духовной организацией Запада был, как считал

Р. Генон, орден тамплиеров, разгромленный контрритуальными силами в 1312 году (недаром Р. Генона порой называют «тамплиером XX века»). Именно это время разрыва с истинной Традицией Р. Генон называет поворотным моментом в истории западной цивилизации и подлинным началом «современной эпохи». События же последующих столетий были последовательным развертыванием состояния упадка.

Одной из безусловных сторон доктрины Р. Генона является принцип примордиального единства. Оно манифестируется иерархией различных форм проявления существования, которое по мере удаления от единства становится все более количественным и все менее качественным, приближается к чистому количеству с «бесконечным *атомным* множеством [...], исключая всякие иные различия между элементами, кроме нумерических» [29, 51] (ср. выражение Фомы Аквинского: «количество стоит на стороне материи»). С другой стороны, интеграция всех традиционных форм приводит к синтетическому видению реальности, что и помещает адепта в центр мироздания. При этом, естественно, следует всемерно избегать соблазна синкретизма, который способен инициировать дисгармоничные духовные и физические влияния особенно в их экзотерических формах, приводящие к хаосу и дисбалансу [31, 386–391]. Безусловно, правы те традиционалисты, которые определяют современный мир в категориях постмодерна, осуществляющегося по модели ризомы (Ж. Делез, Ф. Гваттари), когда Единое раздваивается, дробится дальше по бинарной логике согласно «духовному порядку», понимаемому как принципиально внеструктурный и нелинейный способ организации целостности.

Изначальная Традиция, по Р. Генону, имеет сверхчеловеческое происхождение, она чисто метафизична (сущностно неизменна, действующая по принципу единства Истины) по своему существу, что проявляется на всех уровнях как космического, так и человеческого существования. Религиозному элементу западной цивилизации Р. Генон отводил лишь самую незначительную роль в сохранении связи с традицией. Традиционализм Р. Генона основан на платонической (неоплатонической), а, следовательно, манифестационистской

(от лат. *manifestatio* – обнаружение, проявление) топике; его мир строится по вертикальной иерархической модели: от мира идей к феноменальному миру, между которыми нет принципиального зазора или преграды, а реальность, многомерна, континуальна и процессуальна.

В 1945 году вышла в свет книга Р. Генона «Царство количества и знаки времени», в которой автор с позиций интегральной Традиции подвергает бескомпромиссной критике современный мир в его основных аспектах: философии, рационализма, прогресса, науки, демократии, гуманизма, прав человека, промышленности, денег и прочих антитрадиционных и пародийных проявлений. В этой фундаментальной работе психоанализу посвящена специальная глава, носящая увесисто-красноречивое название «Зло психоанализа».

Интерпретация Р. Геноном науки модерна вообще и психологии в частности основана на противопоставлении науки сакральной (традиционной) и науки профанической (современной), связанной исключительно с миром чувственного восприятия, с миром материи, а потому предрасположенной к чисто практическому применению и ограниченной нижайшими уровнями реальности. Отсюда геноновские квалификации науки модерна как «невежественного знания», «псевдо-знания», «вульгарного суеверия» – извращения и вырождения подлинной науки, подчиняющейся принципам универсального порядка. Принципиальное отличие современной науки от науки традиционной в емкой формулировке Фулканелли: «Химия – это наука фактов (следствий – А. В), алхимия – наука причин, духовная химия» [171, 88]. А. Дугин резюмирует: «современная наука фиксирует некую страшную, постсакральную картину мира. И тем фактом, что она это делает самодовольно, а не трагически, она эту ситуацию усугубляет» [49, 80]. Науке недостает понимания того, что с ней в действительности происходит.

Психологи (и психоаналитики здесь не исключение) отягощены сугубо материалистической установкой и неведением относительно истинной природы элементов, приводимых ими в движение, и пагубных влияний тонкого мира,

обладающих инфернальными свойствами. Но материалистические концепции, считал Р. Генон, менее опасны, нежели те, которые обращаются к низшим аспектам психики.

Р. Генон отмечает странную иллюзию, присущую психологии, благодаря которой состояния считаются тем более глубокими, чем они оказываются более низкими. Отношение «сознание – под(бес)сознательное» подчиняется этой иллюзии, поскольку психоанализ опирается на темные элементы человеческой психики. При этом знавом «противлении духовности» техники психоанализа и психологии в целом игнорируют любые «сверхсознательные» регионы: «подсознание – обезьяна сверхсознания». Психоанализ ограничен областью, не выходящей за пределы нашего индивидуального состояния, «человеческого, слишком человеческого», при этом спроецированного на инфернальные области. Буквально по Вергилию: «Если небесных богов не склоню – Ахеронт я подвигну» – эпитафия к «Толкованию сновидений» З. Фрейда (Энеида VII 312). К этому вспомним еще Дантов «Ад». Здесь можно привести аналогию с малыми таинствами, которые, в противоположность Великим Таинствам, не поднимаются к сверхчеловеческому уровню, а потому доступны для контринициации, питающей иллюзию противостояния Духу, которому, в действительности, противостоять ничто не может. Показательно в этом отношении признание Павсания о полученном во сне запрете описывать внутренность святилища: «для непосвященных не подобает слышать о том, на что им смотреть запрещено» [105]. Фулканелли пишет по этому поводу следующее: «Разглашать эзотерическую сторону Больших Элевсинских мистерий нам категорически запрещено. Греческие мисты перед получением высшего посвящения клялись жизнью в присутствии иерофанта, что никогда никому не откроют доверенных им истин» [171, 262]. Воистину, молчание – золото, недоступное профанам; мистерия невыразима и несообщаема, тайна невербализируема.

Р. Генон специально останавливается на аналогии техник психоанализа и посвящения. По его убеждению эта аналогия – лишь видимость, поскольку

духовное развитие в истинном посвящении подменяется развитием низших проявлений психики, поэтому трансмиссия, практикуемая в психоанализе, может быть сравнима не с инициацией («трансмиссией духовного влияния»), а, скорее, с магией и колдовством, обнаруживая при этом зловещее сходство с некоторыми «тайнствами дьявола».

Ситуацию противостояния Духу Р. Генон называет «глупостью дьявола», чьи адепты осознают лишь негативный и извращенный аспект своей собственной роли в борьбе с истинными духовными центрами [29, 274]. Радикальная критика Р. Геноном современного мира как некоей аномалии не оставляет никаких иллюзий: конец мира не может быть чем-либо другим, кроме как концом иллюзии, потому что, как уже в наше время выразился Ж. Бодрийяр, «у иллюзии нет истории».

Несмотря на известную стилистическую сдержанность Р. Генона, его критика современного мира всегда была радикальной и бескомпромиссной. При этом она выдержана в спокойных тонах, никакой раздражительности и яда, часто присущих полемической риторике и принимающих вызывающе концептуальный вид, мы в ней не обнаружим. Р. Генон прямо задавал вопросы, которые в наше время либо замалчиваются, либо воспринимаются в штыки как не политкорректные. Во всяком случае, всегда находился повод для игнорирования некоторых очевидных фактов и дискредитации всех тех, кто высказывает их вслух. Так, Р. Генон замечал, что главные представители новых тенденций, рационалистических и позитивистических по своему существу, – А. Эйнштейн в физике, А. Бергсон в философии, З. Фрейд в психологии, – по своему происхождению были евреи, что объясняется разлагающим воздействием сошедшего со своего пути кочевничества, доминирующего у евреев, оторвавшихся от собственной традиции [29, 234]. В этих словах Р. Генона – не декларация антисемитизма или очередной расовой теории в духе Х. С. Чемберлена, а видение ситуации с точки зрения интегральной традиции. С другой стороны симптоматична следующая немаловажная деталь: для самого З. Фрейда было важно, что у него появились сторонники в Цюрихе

(Э. Блейлер, К. Г. Юнг) – он не хотел, чтобы психоанализ замкнулся в еврейской среде, считая, что именно «появление Юнга на сцене» спасло это новое направление от опасности стать «чисто еврейским делом» [10, 31].

Любопытно «прочтение» психоанализа современными традиционалистами. Они уже не называют фрейдизм злом и не сравнивают его с таинствами дьявола; более того – уподобляют традиционализм в геноновской, наиболее аутентичной и последовательной его версии, психоанализу, которому подвергаются «не отдельные личности, но целые науки, религии, целые материи сознания», «вскрываются глубиннейшие парадигмы» [49, 38–39]. Но все же традиционализм – это психоанализ *sui generis*, совпадение здесь чисто терминологическое, а не сущностное.

Результат геноновского разоблачения психоанализа как зла, сатанизма, «таинства дьявола» имеет парадоксальный характер. Несмотря на то, что Р. Генон остается «одним из самых влиятельных интеллектуалов XX века» (Ксавье Аккар), неотъемлемым элементом духовной истории, его идеи, как правило, отвергались или замалчивались философским бомондом, не вписывались в официальные идеологии, воспринимались с известной долей скепсиса, хотя и частично интегрировались, поэтому его беспощадная критика почти не повлияла на шествие психоанализа, которое нельзя не назвать триумфальным. Неудивительно, что К. Поппер, разоблачающий врагов открытого общества, ни разу не упоминает традиционалиста Р. Генона, которого с полным правом можно назвать «врагом номер один» открытого общества в версии либерала К. Поппера.

Наиболее распространённой является та точка зрения, согласно которой психоанализ является исключительно научной теорией, возникшей вследствие изучения конкретных опытных данных на стыке нескольких естественных наук. По мнению А. Белкина, психоанализ – это вполне зрелая наука, и уж во всяком случае «наука не в меньшей степени, чем физика» [7, 6]. Слово философия по отношению к психоанализу этими авторами вообще не употребляется.

Следующий подход, объединяет сугубо научную детерминанту и «метафизичную» и «псевдо-философскую». Эти обобщения, не могут объединиться в единую, последовательную систему, а существуют лишь в виде разрозненных замечаний. Как считает А. Руткевич, «стратегии приспособления психоанализа – к естественным или к социальным наукам – приводят к разрушению всего воздвигнутого Фрейдом строения. Поэтому большинство аналитиков избирает «страусову политику» и просто игнорируют все то, что пишут нейрофизиологи, этнографы или социологи. Но тем самым они неизбежно загоняют себя в своего рода «гетто» даже в рамках медицинской корпорации, не говоря уж о более широком научном сообществе [123, 13].

Следует заметить: то, что психоанализ не является ни естественной, ни социальной наукой, еще не означает, что он лишен всякого содержания и может быть просто отброшен как некая мифология. Психоанализ напоминает те древние учения, которые соединяли философскую спекуляцию с той или иной практикой психической саморегуляции [123, 13].

В противовес первым двум направлениям в исследовании психоанализа представители третьего подхода исходят из той предпосылки, что любая научная теория невозможна без изначально подведённого под неё философского базиса. Руководствуясь подобными рассуждениями, они выявляют некую основополагающую философскую идею, на которую опирается психоанализ. Однако здесь также сохраняется доминанта научности, и проблема заключается уже не в том, являются, или не являются философами З. Фрейд и его последователи. Философами они являются уже потому, что при подобном рассмотрении наука оказывается неразрывно связанной с философией, – а не в потому, «приемлемый» или же «неприемлемый» мировоззренческий базис они подводят под свои научные теории. Целью авторов подобных изысканий чаще всего является не беспристрастное описание психоаналитической философии, а полемика с положениями психоанализа, ведущаяся с мировоззренческих позиций, противоположных тем, которые предполагаются психоаналитическим учением. В силу этого в большинстве

случаев психоанализ опять же обвиняется либо в неполноте, либо же в непоследовательности. Следующее направление представлено гораздо меньшим количеством работ по сравнению с теми, которые приведены выше. К этому направлению мы относим тех авторов, которые изначально рассматривают психоанализ вне декларируемой сциентистской определённости (В. Краус, М. Мамардашвили). Эти исследователи не оспаривают научности психоаналитической теории, но в то же время дают понять, что психоанализ ценен и вне поля приложения научных теорий. По мнению М. Мамардашвили, «психоанализ был действительно революцией в интеллектуальном инструментарии, которым мы располагали к началу XX века. Есть ряд особенностей этой революции, которые роднят психоанализ в плане онтологических или философских проблем с аналогичными сдвигами и смещениями вообще в науке и способе мышления в XX веке» [88, 124].

Анализируя эти работы, можно сделать вывод, что психоанализ – мировоззренческая позиция, которая является одной из сугубо научных концепций, которая подтверждает философскую идею. Психоанализ в данном случае не рассматривается ни как чистая наука, ни как наука на службе у философии – он сам становится философией. Ещё одно направление в исследовании психоаналитической традиции можно полностью отнести к десциентизации психоаналитического учения. Авторы, работающие в этом направлении – Р. Дадун и В. Лейбин – не просто рассматривают психоанализ в качестве ставшей философско-мировоззренческой концепции, но и делают попытки более полного описания всех элементов данного учения. Они производят реконструкцию проблемного поля психоаналитической философии, вписывая её, таким образом, в историко-философский процесс, как одну из неотъемлемых его частей. Другое дело, что количество подобных работ ещё слишком мало, чтобы выражаемое в них мнение могло быть услышано всеми без исключения, потеснив, тем самым, господствующее на данный момент времени, навязанное исследованиями сциентистского толка представление о психоанализе, который не имеет никакого отношения к философии.

На основании вышесказанного можно сделать вывод, что взаимоотношения между психоанализом и философией весьма устойчивы и многогранны. Во-первых, философские идеи мыслителей прошлого оказали существенное влияние на становление и формирование психоаналитического учения З. Фрейда о человеке и культуре. Во-вторых, в своем органическом единстве фрейдовские представления о психической реальности и бытии человека в мире образуют психоаналитическую философию, оказывающую влияние на общественное сознание не меньшее, нежели другие философские течения. В-третьих, психоаналитические идеи все активнее вторгаются в различные направления современной философии. Можно с полным основанием говорить о том, что в ближайшем будущем психоаналитическое учение З. Фрейда о человеке и культуре не только не утратит своего влияния на развитие западной философской мысли, а и сохранит свою значимость в условиях сближения между собой различных философских школ. Главное состоит в том, что психоаналитические концепции оказываются центром притяжения философов различных мировоззренческих ориентаций, независимо от того, насколько остро и принципиально они критикуют отдельные психоаналитические положения или, наоборот, некритически заимствуют основополагающие идеи З. Фрейда. Психоанализ будет продолжать обеспечивать самое исчерпывающее и ясное проникновение в душу человека, стимулировать исследования и понимание во многих областях человеческой деятельности. В связи с этим, одной из важнейших задач является дальнейшее осмысление богатейшего корпуса психоаналитических идей.

Выводы к Разделу 1

Обращаясь к осмыслению психической реальности, З. Фрейд пытается переосмыслить картезианские представления о тождестве человеческой психики с сознанием. Он принимает гипотезу о существовании бессознательного пласта человеческой психики, в недрах которого происходит особая жизнь, еще недостаточно изученная и осмысленная, но тем не менее, реально значимая и заметно отличающаяся от сферы сознания. Причем, если в философических системах прошлого признание самостоятельного статуса бессознательно ограничивалось в лучшем случае попытками рассмотрения взаимоотношений между сознательными и бессознательными процессами, то З. Фрейд идет дальше. Он не только рассматривает взаимоотношения между двумя сферами человеческой психики, т. е. сознанием и бессознательным, но и стремится раскрыть содержательные характеристики самого бессознательного психического, выявить те глубинные процессы, которые протекают по ту сторону сознания. Взаимоотношения между психоанализом и философией весьма устойчивы и многогранны. Во-первых, философские идеи мыслителей прошлого оказали существенное влияние на становление и формирование психоаналитического учения З. Фрейда о человеке его сознании и культуре. Во-вторых, в своем органическом единстве фрейдовские представления о психической реальности и бытии человека в мире образуют психоаналитическую антропологию.

РАЗДЕЛ 2

ОТ КЛАССИЧЕСКОГО ПСИХОАНАЛИЗА З. ФРЕЙДА К СТРУКТУРНОМУ ПСИХОАНАЛИЗУ Ж. ЛАКАНА

2.1. Представления о сознании в метапсихологии З. Фрейда

В философской литературе интенсивно обсуждается теоретическая значимость психоанализа, его эпистемологические функции, место в системе наук, статус психоанализа как коммуникации, а также психоаналитический подход к решению фундаментальных философских проблем.

К сожалению, проблематика, связанная с феноменом сознания в психоаналитической философии остается не достаточно разработанной в силу увлеченности исследователей проблемой бессознательного в ущерб иным аспектам предмета.

З. Фрейд часто говорил о психоанализе как о науке, которая изучает доисторический период человека, как об археологии сознания. Под этим основатель психоанализа понимал изучение наиболее раннего периода психического развития человека, его предысторию, поскольку первые стадии его развития находятся по ту сторону сознания, по ту сторону его осведомленности о своей собственной истории. В то же время он также связывал предысторию индивидуального развития человека с предысторией биологических видов и считал связь между этой историей и историей отдельных людей одним из наиболее важных биологических оснований психоанализа [151, 54].

Как и Ч. Дарвин, З. Фрейд рассматривал человека как организм, который, несмотря на его интеллектуальную и эмоциональную утонченность, в конечном счете, мотивирован на поиск удовольствий и регуляцию телесных потребностей. Как и любой другой живой организм, он отвечает на требования окружающей его среды. Отличительные особенности человека – культура, сознание, и язык – все поздние вторичные дополнения, создающие впечатление

культурного разумного существа. Основу утонченного разнообразия человеческой психической жизни З. Фрейд усматривал в культуре, рассматривая людей, как животных. Ментальная система может быть бесконечно более сложной в организме человека, но его фундаментальные особенности и мотивы такие же, как и у других организмов [204, 44].

З. Фрейд пришел к выводу, что в первобытном обществе вместо еще отсутствующих религиозных и социальных законов существовала система тотемизма. Племена представляли собой небольшие семьи или кланы, из которых каждая носила имя своего тотема. Принадлежность к тотему лежит в основе всех социальных обязательств племени. С одной стороны, оно выходит за границы принадлежности к одному племени а, с другой стороны, отодвигает на задний план кровное родство. Почти повсюду, где имеется тотем, существует закон, что члены одного и того же тотема не должны вступать друг с другом в половые отношения, следовательно, не могут также вступать между собой в брак. Это и составляет связанную с тотемом экзогамию [163, 370–371].

З. Фрейд принял предположение Ч. Дарвина, о том, что первобытной формой человеческого общества была орда, в которой неограниченно господствовал сильный самец. Процессы, происходящие в орде, повлияли на эволюцию человека. Развитие тотемизма, который включал в себя зачатки религии, нравственности и социального устройства связано с насильственным умерщвлением главы клана и превращением отцовской орды в прообраз «братской общины» или протообщества [162, 818–819].

Поскольку у протолюдей не было рефлексии, их мышление можно назвать бессознательным. Это может противоречить обыденному пониманию бессознательного, поскольку бессознательное не может заполнять все – что-то должно оставаться на долю сознания. Таким образом, сознательным содержанием следует считать то, что находится в поле непосредственного восприятия, или то, что вызывает сильные эмоции. Но ни одно, ни другое нельзя назвать мышлением. Сознательного мышления у протолюдей скорее всего не могло быть [66, 18].

Таким образом, в концепции З. Фрейда есть попытка найти предпосылки появления сознания как части психики. Сознание рождается не из потребности людей что-то сказать друг другу, а из мучительного процесса воскрешения навязчивой картины, которая пробуждает совесть. Раскаяние породило и феномен культуры как средство – преодоления навязчивых вожделений. По убеждению З. Фрейда, одержимость изначальным чувством вины имело своим источником Эдипов комплекс универсальное бессознательное эротическое влечение к родителю противоположного пола. Врожденное бессознательное влечение вызвало грех, который оказался поворотным пунктом в происхождении человека, перводвигателем человеческой истории. Таким образом, совесть является наследственной душевной силой, приобретенной человечеством в связи с Эдиповым комплексом. Совершив коллективное преступление, пралюди организовались в род, то есть научились жить социальной жизнью, что и содействовало превращению стадного животного в человека и рождению культуры. Так З. Фрейд делает попытку преодолеть эволюционно-орудийную концепцию происхождения культуры. Он пытался подойти к проблеме через истолкование психической деятельности человека как существа, поначалу не обладающего феноменом совести. Эволюция, таким образом, выглядит как процесс, в ходе которого выявляется нечто радикально иное, хотя и заложенное в поступательном движении материи. З. Фрейд считал, что ему удалось найти источник социальной организации, моральных норм и, наконец, религии в акте отцеубийства [53, 60–61].

Название «Эдипов комплекс» связано с комментарием З. Фрейдом древнегреческого мифа о царе Эдипе. В одноименной трагедии Софокла, царь Фив Эдип, против своей воли и, не зная того, убивает своего отца, женится на матери и становится отцом детей, которые в то же время являются его братьями по материнской линии. По утверждению З. Фрейда, основа структурирования личности и сама личность человека формируется в зависимости от переживания Эдипова комплекса. Им же, согласно З. Фрейду, в значительной мере определяется формирование желаний и позднее поведение взрослого

человека. В частности, например, в зрелом возрасте человека он оказывает значительное влияние на выбор сексуальных партнеров, который осуществляется по образу и подобию одного из родителей. Важным моментом в теории психоанализа является то, что З. Фрейд решительно настаивал на том, что признание или непризнание Эдипова комплекса является паролем, по которому можно отличить сторонников психоанализа от его противников [101, 758–759].

Если поверить в то, что, совершив отцеубийство, сыновья испытывают угрызения совести, и это выражается в установлении сексуального табу. Это значит, что сыновья обладали сознанием. Но сознание – наиболее неестественная психическая особенность человека и явный продукт культуры. Это также значит, что они могли устанавливать законы, вводить нравственные ценности, религиозные церемонии и социальные связи. Таким образом, все это невозможно допустить и представить потому, что события происходят в то время, когда культуры не существовало, а культура не может возникнуть внезапно в результате какого-либо одного действия. Переход из естественного состояния в культурное не произошел внезапно, это не был быстрый процесс или резкий переход. По мнению Б. Малиновского, в действительности мотив для отцеубийства отсутствует, так как в природных условиях инстинкты всегда соответствуют ситуации. Функционирование инстинктов может приводить к конфликтам, но не к вытесненным психическим состояниям. И у сыновей нет причин ненавидеть отца после того, как они покидают орду. В природных условиях отсутствуют культурные институты, необходимые для закрепления эффекта тотемного преступления и культурная среда для развития ритуала, закона и морали [86, 134–135].

Ю. Бородай разделяет мнение З. Фрейда, что именно нравственность лежит в основании человеческой психики и ее первичных социальных продуктов. Указывая на ошибки З. Фрейда, он пишет: «... он (З. Фрейд – А. В) поддался обаянию широко распространенных мифологем и обрядов, ритуализировавших реальную антропогенетическую ситуацию в виде космически-

гипертрофированного *единого* акта первородного грехопадения (убийство богатоца), якобы ставшего началом человеческой истории» [15, 167]. Таким образом, миф был воспринят З. Фрейдом буквально. Ю. Бородай подчеркивает, что в основе антропогенетического «переворота» находился не единичный реальный акт «греха» (такие акты в прото-человеческих группах, по всей видимости, были обычными явлениями). А в наиболее остро амбивалентной и постоянно, ежедневно воспроизводившейся ситуации, которая сделалась невыносимо напряженной «личной» проблемой для каждого члена группы, для каждого члена всех групп пралюдей вообще. Это была до крайности напряженная проблема любого и каждого индивида, для каждого она была сугубо индивидуальной и одновременно у всех одинаковой, всеобщей и поэтому допускающей возможность появления устойчивых и одинаковых – общезначимых способов ее идеальной символизации [15, 167].

Схожей, биологически окрашенной, позиции придерживается и Э. Фромм. Научное мировоззрение Э. Фромма формировалось под влиянием классического психоанализа З. Фрейда, марксизма (в особенности раннего К. Маркса, экзистенциализма и дзен-буддизма). Философскую позицию Э. Фромма очень часто обозначают как «неофрейдизм», вопреки позиции самого Э. Фромма, который выступал против построения искусственных границ философских школ. Показательным является тот факт, что Э. Фромм называл свою концепцию «гуманистической диалектикой». Он является единственным из выдающихся психоаналитиков, не имеющих специального медицинского образования.

Э. Фромм считает, что человек как особый биологический вид появляется на пересечении фундаментальных эволюционных процессов – процесса постоянного уменьшения роли инстинктивной детерминации поведения и процесса увеличения объема мозга, особенно коры головного мозга. В работе «Анатомия человеческой деструктивности» Э. Фромм пишет: «... гоминидный предок человека был хищником, который был наделен агрессивным рефлексом

в отношении всех живых существ, включая человека [...] Человеческая деструктивность имеет генетическое (врожденное) происхождение» [168, 176].

Э. Фромм утверждает, что при всем многообразии взглядов на инстинкты, большинство исследователей разделяют мнение о том, что чем выше уровень развития живого существа, тем меньшую роль в его жизни играют жесткие, филогенетически запрограммированные модели поведения. Следующим важным моментом эволюционного развития является рост объема головного мозга, особенно неокортекса (коры головного мозга). Увеличившаяся кора головного мозга – основа сознания, и как следствие воображения, речи и символов, которые отличают человеческое существование. Эти две тенденции эволюционного развития обусловили появление человека, которого Э. Фромм определяет как примата, который начинает свое развитие в тот момент эволюции, когда инстинктивная детерминация становится минимальной, а развитие мозга достигает максимального уровня. С биологической точки зрения это совершенно новый феномен. Таким образом, с самого начала своего развития человек в незначительной мере определялся инстинктивными программами, представляя собой самое беспомощное с биологической точки зрения существо [45, 50].

К. Маркс создал теорию исторического материализма, отправным пунктом которой стало постулирование исходной «точки» развития всех человеческих проявлений. Этой «точкой» является материальное производство, т. е. труд как порождающая основа и движущая сила исторического образования всех конкретных форм социальности и сознания. Анализ этой «точки», по мнению К. Маркса, позволяет вскрыть всю сложнейшую структуру и материальных, и идеологических взаимоотношений человечества, подобно тому, как анализ товара (т. е. особой исторической формы, в которой выступает труд) позволяет раскрыть структуру капиталистического способа производства, на основе которого функционирует специфическая система надстроечных элементов. Таким образом, труд является ключевой категорией исторического материализма. Но, приняв это на веру, следует обратить внимание на другой

момент: история начинается с того момента, когда налицо, сам реальный субъект этой истории, т. е. человекразумное общественное существо, производящее орудия труда. Абсолютизация и вынесение труда, так же как и категорий «общество», «сознание» за пределы человеческой истории ни к чему, кроме недоразумений, не приводит. Марксизм утверждает, что «труд породил сознание». Но К. Маркс отдавал себе отчет в том, что бессознательно-рефлекторная «деятельность» животных трудом не является. По К. Марксу, труд – это «целесообразная деятельность». А под целесообразной деятельностью следует понимать, то, что в конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса присутствовал в представлении человека, т. е. идеально. Следовательно, труд с самого начала предполагает сознание в качестве необходимого момента своей целостности, а сознание в свою очередь предполагает в качестве предпосылки социальную связь. Сознание немислимо без языка, а язык – изначально социальное явление. Таким образом, выявляется односторонность марксизма – на антропогенезе круг замыкается; все три стороны целостной человеческой реальности (сознание, социум, труд) оказываются здесь одновременно и предпосылками, и следствиями друг друга [14, 17–18].

А. Н. Леонтьев указывает на то, что при изучении сознания необходимо различать философский аспект данной проблемы от конкретно-научного, а именно от общественно-исторического и конкретно психологического. Философское решение вопроса о сознании в рамках диалектического материализма выглядит так:

1. Главным вопросом философии является отношение сознания и объективной реальности. И соответственно главным тезисом о сознании является положение, о том, что сознание отражает объективную реальность.

2. Только в этом смысле сознание и объективная материальная действительность, которая им отражается суть противоположности. За пределами этого гносеологического вопроса их противопоставление невозможно. Сознание не является вне или надприродным образованием. Дух и

материя, различные формы единой и неделимой природы, их противоположность не абсолютна.

3. Сознание, действительность и бытие образуют единство. Будучи противоположностями они переходят друг в друга или бывают тождественными. Первичным является объективная действительность, бытие выступает производным, а сознание вторичным.

4. Сознание нельзя мыслить как замкнутый в себе мир, как мертвую вещь отражающие другие вещи. Сознание и несознание не мыслятся как не вступающие во взаимодействие друг с другом. Отражение мира в сознании мыслится в движении в процессе возникновения и разрешения противоречий. Сознание и отражаемая им реальность взаимосвязаны реальными и содержательными процессами. Результатом которых является перевод материального в идеальное, объективной реальности в факт сознания и обратный переход. Так решается классическое представление о «замкнутом в себе круге сознания».

5. Сознание – это продукт развития материи и развития жизни. Это высшая форма отражения, форма специфически человеческая, возникшая в ходе исторического развития. В результате перехода к специфическому образу жизни, к жизни в обществе и к общественным отношениям. Отсюда тезис о том, что сознание – это сознание реального, материального субъекта, осуществляющего материальный процесс своей жизни в обществе, к общественным отношениям. По этому, сознание не единственно существующая, единственно возможная, единственно мыслимая форма психического отражения.

6. Сознание – это всегда сознание реального, материального субъекта, осуществляющего материальный процесс своей жизни. Не может существовать «ничьего» сознания, «ничьей» идеи [80, 26–27]. Таким образом, предметом философского рассмотрения сознания в марксизме является вопрос о природе сознания (онтологический аспект) и вопрос об отношении сознания и объективной действительности (гносеологический аспект). Оба эти вопроса в

рамках диалектического материализма рассматриваются как единый вопрос – «основной вопрос философии».

Показательным является сравнение подходов к сознанию К. Маркса и З. Фрейда. В концепции К. Маркса сознание человека определяется его бытием, бытие в свою очередь – его практикой жизни, а практика жизни – способом производства средств к существованию, социальной структурой и вытекающим отсюда способом распределения и потребления. Концепции К. Маркса и З. Фрейда не являются взаимоисключающими именно потому, что К. Маркс исходил из реальной деятельности человека и базиса его жизнедеятельности, включающего как биологические, так и психологические условия. Согласно К. Марксу, бытие и сознание человека детерминированы структурой того общества, к которому он принадлежит; по З. Фрейду, общество влияет на бытие и сознание человека, только в большей или меньшей степени подавляя врожденные физиологические и биологические потребности. З. Фрейд убежден, что человек может преодолеть подавление без социальных перемен. К. Маркс утверждал, что появление полностью осознающего реальность человека может произойти только вместе с социальными переменами, которые приведут к новой, социально-экономической организации человечества [167].

Г. Маркузе в своих работах развивает одну из основных тем фрейдизма – подавление цивилизацией человеческих инстинктов. Для него, как и для З. Фрейда счастье является не культурной ценностью. Именно дисциплина моногамной репродукции, методическое подавление либидо и направление его в русло социально полезной деятельности (труд) вместе образуют культуру. Культура и цивилизация подавляют человека. По сути, цивилизация берет свое начало от отказа от первичной цели – полного удовлетворения потребностей [92]. Магистральные направления данного поворота Г Маркузе обозначил так:

- от немедленного удовлетворения к отложенному удовлетворению;
- от удовольствия к подавлению удовольствия;
- от радости (игры) к труду (работе);

- от восприимчивости к продуктивности;
- от отсутствия подавления к гарантированной безопасности.

З. Фрейд описал это изменение как трансформацию принципа удовольствия в принцип реальности, что в свою очередь сделало инстинкты заложниками психического аппарата цивилизации. Так человек становится «организованным Я». Согласно З. Фрейду репрессивная модификация инстинктов привела человечество к вечной борьбе за существование, которая никогда не прекратится. Одним из основных тезисов классического психоанализа есть принцип антагонизма между принципом реальности и принципом удовольствия. Г. Маркузе выступил против абсолютизации этого антагонизма. Он предположил, что данный контраст продукт не метафизической природы, а специфической социально-исторической организации.

Для обозначения роли и места сознания, Г. Маркузе использует термин «несчастное сознание». Этот термин предложил Г. Гегель в работе «Феноменология духа». Образ несчастного сознания полнее всего развернут в четвертом разделе данной работы. Несчастное сознание – в философии Г. Гегеля – это этап развития Абсолютного Духа, а вместе с ним и индивидуального сознания, который характеризуется утратой идеалов и опустошенностью (смерть Бога). Ж. Валь в работе «Несчастное сознание в философии Гегеля» пишет: «Несчастье возникает тогда, когда разум осознает сам себя как трансцендентальный разум, как сознание без содержания, как постоянное изменение от одной идеи к другой, как Я, которое противопоставляется «не-Я», как переход от бытия к небытию и от небытия к бытию» [19, 234]. Г. Гегель говорит о разрыве сознания, который коренится в его ограниченности. Сознание не находит своего единства, а постоянно достигает противоположного тому, к чему оно стремилось. На определенном этапе диалектического саморазвертывания, Дух вдруг осознает свою отчужденность, обособленность от материи которая, будучи его порождением, является инертным, искаженным воплощением стройных законов мирового

Духа. Несчастное сознание возникает в результате постижения Духом «со стороны» этой своей собственной искаженности в материи.

Г. Маркузе использует термин «несчастное сознание» несколько в другом, контексте, чем у Г. Гегеля, а именно в социальном. По Г. Маркузе носителем «несчастливого сознания» является конкретный член общества, столкнувшийся с неразрешимым противоречием между собственными желаниями и целями, и реальными возможностями для их удовлетворения, предоставляемыми обществом. По мнению Г. Маркузе «несчастное сознание» обладает огромным созидательным потенциалом. Столкнувшись с невозможностью реализовать свои цели в социуме, «несчастное сознание» подталкивает человека к замещающему удовлетворению своих желаний в творческой активности (художественной, научной, технической). Собственно, вся классическая мировая культура возникла благодаря «несчастному сознанию».

В отличие от Э. Фромма и Г. Маркузе, которые в своих работах детально не описывают структуру и функции сознания З. Фрейд в своей первой фундаментальной работе раннего периода «Толкование сновидений» вводит понятие «психического аппарата», который базируется на идее бессознательного. «Психический аппарат» З. Фрейд рассматривает в двух аспектах – топографическом и динамическом. При топографическом подходе он выделяет три сферы или системы этого аппарата: сознание, предсознательное и бессознательное.

А. Макинтайр выделил шесть пунктов, которые определяют место, занимаемое бессознательным в теории З. Фрейда и его функции.

1. Бессознательное отличается от сознательного и предсознательного. Предсознательное – это то, что, находясь в сознании, может быть осознано обычными интроспективными методами. Бессознательное – это область, которая не может быть осознана данными методами.

2. Бессознательное – это область первичного процесса. Некоторые вторичные процессы тоже являются бессознательными, они представляют

собой перенаправленные первичные процессы. Первичный процесс – это «ядро понятия бессознательного», без понятия первичного процесса не было бы понятия бессознательного.

3. Для понимания бессознательного необходимо уяснить различие между Эго и вытесненным материалом. Все вытесненное становится бессознательными. Бессознательное желание, как основная и исходная фрейдовская концепция бессознательной психической деятельности, является в своей основе вытесненным желанием. От рассмотрения определенных типов поведения, как следствий вытеснения, З. Фрейд переходит к их пониманию как продуктов бессознательного.

4. Бессознательное является фоном, связывающим раннее детство со взрослой жизнью. Благодаря ему становятся понятными такие явления как детская сексуальность, формирование психической энергии (либидо) через детскую сексуальность и вытеснение, последующая форма бессознательных желаний. Прямое казуальное влияние детства на взрослую жизнь обусловлено бессознательным.

5. Бессознательное – это вездесущий фон для сознательной и открытой психической жизни и поведения. Оно оказывает непрерывное казуальное воздействие на осознаваемые мысли и поведение. Сама форма бессознательного предложенная З. Фрейдом восходит к провозглашению им тотального детерминизма. Если мы не можем найти для сделанного выбора достаточных, определяющих его оснований, то это значит, что факторы, определяющие этот выбор, являются бессознательными.

6. Бессознательное – это определенная «область», «место». Он не просто строит модель, на основе которой можно объяснить осознанное мышление и поведение. Основатель психоанализа выдвигает гипотезу, утверждающую существование в мире ранее неизвестной сущности. З. Фрейд и его комментаторы используют «пространственные метафоры». З. Фрейд, объясняя, что он имеет в виду, говорит только о процессах, явлениях и сущностях. Если

рассматривать его пространственный язык как метафорический, это не поможет избавиться от определенной реальности.

Термин «бессознательное» определяется на основе всей теории З. Фрейда. Для его понимания, по мнению З. Фрейда, не обязательно отвечать на сложные вопросы, связанные с пониманием термина «сознание». З. Фрейд считал, что, бессознательное – это подлинная психическая реальность, оно дано нам опосредованно через данные сознания, подобно внешнему миру, о котором мы знаем благодаря нашим органам чувств; создается впечатление, что бессознательное в интерпретации З. Фрейда выступает, как кантовская *ding-an-sich* (вещь в себе). Исходя из этого, бессознательное должно выступать негативной категорией, непостижимой и неправдоподобной сущностью. У З. Фрейда бессознательное получает позитивное определение по тем же причинам, которые привели его к выдвиганию этого понятия. Эти причины сводятся к его общей теории. Если вся теория обоснована, это означает, что и обоснованно понятие бессознательного [85, 200–203].

В обыденной английской речи слово «подсознание» используется чаще, чем «бессознательное», в данном случае имеет место недооценкой радикальной инаковости бессознательного, а именно представлением его просто в виде области, лежащей под сознанием. Не учитывается чуждость бессознательного – оно есть, и в то же время его нет, оно полностью безразлично к реальности, оно не признаёт никакой логики, не знает слова «нет», причинной обусловленности или противоречий, и человек целиком подчинен этой инстинктивной игре влечений, занимающейся лишь поиском удовольствия [58, 192].

Для большего понимания проблемы *Я* в классическом психоанализе, необходимо рассмотреть историю этого вопроса. Самость (*Я*) является сложным и неоднозначным понятием, которое даже в рамках одной традиции может иметь несколько интерпретаций. В настоящее время термин самость очень часто является предметом манипуляций психологических и социологических школ. Как замечает А. Шафоростов «следует помнить, что «философское» прежде всего, означает «обращенное к бытию»... поэтому

представляется необходимым понимать самость как онтологическую единицу, которая содержит в себе «чувство бытия». Самость выступает неким «онтологическим ядром», из которого «произрастает» самостоятельность человеческого бытия и тем самым создается основа личности» [177, 108–109].

Что же выступает началом внутреннего мира? На наш взгляд, это самость. Данное понятие как нельзя лучше схватывает главное условие становления человеческого бытия – самостоятельность исходного включения человека в бытие мира, объединяющее и переживание природы, и опыт мышления, и восприятие культуры. Термин «самость» является производным от термина «Я» в предметных языках, – как в русском, так и в ряде европейских (англ. – the self, selfness, нем. – das selbst). В научном дискурсе распространение получило английское the self, которое переводится местоимением «Я», что, как нам представляется, не совсем точно. В русском же и в немецком языках существительное «самость» широкого распространения не получило. Немецкое существительное das Selbst – «сам, сама, само» сформировалось по английскому образцу в XVII в., но общеупотребительным не стало. В немецкой литературе чаще употребляется слово das Ich – «Я», «моя личность» или его производное Ichheit – «яйность», встречающееся у И. Фихте, Г. Гегеля. Во французском языке однозначного эквивалента «самости» нет вовсе; это значение передается местоимениями moi – «я, мне, меня» или soi – «сам, себя, себе», в зависимости от грамматической конструкции предложения.

Для лучшего понимания самости, обратимся к дальневосточной религиозно-философской традиции. В индийской философии самость является причиной, которая порождает сознание и является осознанием единства с собственным Я. У представителя школы санкхья-йоги Патанджали находим: «Сознание, растворенное в идее самости, перестает волноваться и становится подобным великому океану, умиротворенным, беспредельным, только-самостью» [107, 104]. Самость, или индивид в его существе, как правило, не отождествляется с разумом, который обычно рассматривается сам по себе как материал, существующий в природе, потому что манас (разум) – другой

чувственный орган, но с неограниченным духовным бытием. Самость отождествляется с самой реальностью, как бы последняя ни понималась.

Буддизм отрицает личность как некую самость, неизменную во времени, но его религиозная практика построена на самодостаточности личности. Центром вселенной в буддийском мировоззрении является эмпирическая личность, обладающая неповторимым внутренним миром с ее глубинной неудовлетворенностью кармическим существованием. Личности и адресована буддийская проповедь, направленная на пробуждение сознания, что в свою очередь является средством перехода эмпирической личности в абсолютную.

В китайских философских традициях проблема самости определяется в большей мере этическими соображениями. Вопросы об «уникальной природе» человека ставятся не для метафизического понимания самого себя, а для оценки нравственного сознания человека. В конфуцианстве самость выступает как абсолютно социальное. Самость органически формируется в результате взаимоотношений с другими. Поэтому возникает проблема определения качества врожденных склонностей и допущения свободы в должной мере реализовать саморазвитие [46, 22].

Идея самости присутствовала в святоотеческой традиции в наследии Григория Нисского, Василия Великого, Григория Паламы, Дионисия Ареопагита, Григория Богослова, но не была представлена в академической философии. Таким образом, в святоотеческой традиции самость определяется, в согласии с Новым Заветом, как зло тварной человеческой природы. В трудах этих авторов понятие самость можно охарактеризовать как философски непостижимое, предельно ограниченное и обособленное от всего начало. Самость благодаря активности способна выйти из собственных пределов, совершить акт трансцензуса, отчуждаясь и отрекаясь от собственного бытия. Формирование христианской патристики совпало со становлением и расцветом неоплатонизма. Христианское вероучение, нуждающееся в рационально-догматическом самоопределении, зачастую было вынужденно заимствовать культуру умозрения у неоплатоников. «Плотин говорит о самости как об

образующей, возвышающей силе, позволяющей человеку, погруженному в исторический процесс, превзойти временную и пространственную ограниченность этого процесса. Именно самость есть наиболее истинное и подлинное в нас, отвечающее «независимой добродетели», вложенной в нас богом. Помимо этой высшей добродетели в человеке все сковано детерминизмом судьбы, природно обусловлено» [81, 464].

Категория самости разрабатывалась в трудах русских религиозных философов: С. Булгакова, Сергея и Николая Трубецких, И. Левина, П. Флоренского, С. Франка, Б. Вышеславцева. Выше представленные авторы, исследуя понятие атмана ввели в русскую философскую традицию категорию самость. П. Флоренский говорит о самости как основе человеческой личности, природа которого зла, а Б. Вышеславцев утверждает, что самость не является основой и не есть свойство какой либо субстанции, она внеэтична и представляет собой процесс трансцендирования. По выражению С. Франка «Личность есть самость, как она стоит перед лицом высших, духовных объективно-значимых сил и вместе с тем проникнута ими и их представляет, – начало сверхприродного, сверхъестественного бытия, как оно обнаруживается в самом непосредственном самобытии» [16, 126]. Таким образом, самость мыслится как то, что определяет единство душевных и духовных сил и интенций в человеке.

Следует заметить, что понятие самости обычно связывают с европейской (в особенности, германской) традицией, активное обсуждение термина получило свое отражение в работах представителей немецкой классической философии, благодаря которым термин самость и обрел свою философскую традицию употребления. Так Ф. Шеллинг в работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» дает следующее определение самости: «Поднятое из основы природы начало, которое отделяет человека от Бога, есть в нем самость; однако в единении с идеальным началом она становится духом. Самость как таковая есть дух, т. е. человек есть дух в качестве обладающего самостью, особенного т. е.

отделенного от Бога существа – это объединение и составляет сущность личности. Но благодаря тому что самость есть дух, она вместе с тем поднята из тварности в надтварность, она есть воля, которая зрит себя в полной свободе» [179, 112–113].

Самость – одно из понятий, которое использовал М. Хайдеггер, он понимал самость как обозначающее бытие *Я* (само-бытие), другими словами такое сущее, которое может произнести: *Я*. М. Хайдеггер использует понятия личной самости и безличной самости. Личная самость (*Ich-selbst*) полагает своеобразие бытия существования в качестве «заботы». Заботу М. Хайдеггер понимал как бытие сущего, являющееся человеческим существованием. В отношении к окружающему миру существование предстает как «озабоченность», а в отношении к другому человеку как «общая забота». М. Хайдеггер, в частности, пишет: «Самость повседневного присутствия есть человеко-самость, которую мы отличаем от собственной, т.е. собственно взятой на себя самости. Как человеко-самость присутствие всегда рассеяно в людях и должно себя сперва найти» [172, 129]. Таким образом, безличная самость (*Man-selbst*), будучи повседневным высказыванием *Я* (*Ich-sagen*), подчиняется *Man*, отодвигая на второй план собственные возможности и горизонты бытия.

Как утверждает Е. Труфанова, понятие *Я* в современной философии имеет три основных плана: а) эпистемологический (*Я* как центр познания), б) психологический (*Я* как самость), в) социальный (*Я* как саморепрезентация). Эпистемологическое *Я* существенных затруднений в плане идентификации не вызывает. В психологическом и социальном планах проблема идентификации и идентичности, является одной из важнейших, особенно в условиях современного общества, можно говорить о множественном *Я*, состоящем из различных *Я*-образов. Чем больше *Я*-образов, тем сложнее сохранить их связанность и последовательность, т.е. саму идентичность, осознание принадлежности каждого из своих *Я*-образов к единому комплексу *Я*. Нормальная идентичность – это сбалансированная система *Я*, где все *Я*-образы правильно связаны друг с другом и индивид осознает их все, как

принадлежащие ему и отражающие часть его сознания. Кризисная идентичность выражается в нарушении связей между различными *Я*-образами. Некоторые *Я*-образы не вписываются в существующую систему, и требуется переструктурирование *Я*. *Я* состоит из множества *Я*-образов, каждый из которых соответствует определенному аспекту внешней реальности и внутренней индивидуальности человека, но только вместе, складывая свои картины мира в единую картину, создают полноценную человеческую личность. Познание окружающего мира тоже осуществляется с разных *Я*-позиций, что позволяет субъекту каждый раз осваивать любой конкретный аспект реальности с разных точек зрения, получая в совокупности этих точек зрения наиболее полную картину. По мнению Е. Труфановой, имеет смысл говорить о множестве *Я*-позиций, которые объединяются познающим субъектом в общий индивидуальный опыт, который соответствует единому *Я*. Организация *Я* как единой структуры является активной деятельностью, производимой познающим субъектом, как на сознательном так и на бессознательном уровне [144, 95; 105].

В настоящее время представление о самости ограничено тем, что она, в большинстве случаев рассматривается в плоскости отношений Бог-человек, а это в ситуации отрицания метафизических оснований ведет к уничтожению самости как имеющей смысл в пределах этого отношения. Работы представителей современной философии содержат в себе отказ от любого понимания человеческой сущности как унифицированной и уникальной основы личности. При этом бытие человека постулируется только как чисто процессуальное, не детерминированное никакой трансценденцией. Так Д. Деннет считает, что самость лучше всего толковать как «центр нарративной гравитации». Для обозначения притягательности индивидуального сознания к дискурсу Д. Деннет, перефразируя У. Джеймса, придумал эту метафору, которая хорошо передает присутствие и в тоже время виртуальность самости [186, 91].

Согласно Д. Деннету, следует переформулировать понятие самости, отказавшись от представления о ее неотчуждаемости и самоидентичности. Поэтому самость представляет собой нечто постоянно изменяющееся во времени и сконструированное нашим языком и культурой. В современной философии нашла распространение убежденность в необходимости полного отказа от идеи самости. Понимание самости как иллюзии находит неожиданные параллели в некоторых восточных философско-религиозных традициях, в частности, в буддизме.

Таким образом, самость выступает своеобразным механизмом индивидуального жизнеустройства, который функционирует в особом «биографическом» или «экзистенциальном» времени в результате многообразных отношений человека с миром и с самим собой. Это ядро внутреннего мира, которое определяет развертывание или свертывание нашего «поля» сознания. Поэтому самость можно определить как нечто самостоятельное, объединяющее воедино все сферы и уровни сознания. Самость представляется очень устойчивым сверхвременным и сверхсознательным образованием. Во-первых, она гармонично объединяет различные сферы сознания и бессознательного, при этом, оставаясь автономным образованием, и не сводится ни к одной из них. Во-вторых, самость остается чем-то относительно неизменным от рождения до смерти, обуславливая единство нашего «онтогенетического времени».

З. Фрейд в своей первой крупной научной публикации совместно с Й. Брейером «Исследования истерии» (1893), делает попытку обозначить методы описания сознания. Данную работу можно назвать первым психоаналитическим трудом. В тексте уже появляются, но еще не обретают терминологической устойчивости фундаментальные понятия будущей психоаналитической теории. До этого З. Фрейд писал работы по физиологии, невропатологии, гистологии. Авторы подчеркивают: «... нужно постоянно помнить о том, что сознательные и бессознательные представления возникают в одном месте: в мозгу, а скорее всего, в коре головного мозга. Мы не знаем,

как это происходит. Впрочем, мы и без того знаем так мало о психической деятельности, разворачивающейся в коре головного мозга, что еще одна загадка едва ли преумножит наше беспредельное неведение» [156, 276]. З. Фрейд и Й. Брейер указывают на то, что представление сознания, вещью, предполагает, что за существительным всегда скрывается сущность, из-за привычки к употреблению топографических метафор, сама метафора со временем может быть забыта, и останется голая идея, которую можно использовать как угодно, поверив в ее подлинность. Пространственные категории, вторгаются в мышление, поэтому описание мыслей происходит с помощью пространственных метафор. Далее находим: «... если мы отдаем себе отчет в том, что все эти пространственные образы по сути своей метафоричны, сколь бы соблазнительной не казалась возможность приложить эти мерки к мозгу, то мы вольны вести речь о сознании и подсознании, не выходя за очерченные рамки» [156, 276].

В «Исследованиях истерии» З. Фрейд в большей степени наследует своих учителей и говорит не о расщеплении по линии сознание/бессознательное, а о расщеплении сознания, о двойном сознании.

Учитель З. Фрейда Ж. М. Шарко говорит о двойном сознании, о раздвоении, о сознании «официальном» и «неофициальном». З. Фрейд стремится наладить связь между вытесненным («неофициальным») и «официальным» сознанием. Для З. Фрейда речь уже не может идти о двух сознаниях, поскольку одна из инстанций как раз и отличается тем, что не осознается. Более того, это раздвоение не патологично, но конститутивно.

З. Фрейд говорит то о расщепленном сознании, то о сознании расширенном и суженном, то о сознании и бессознательном. Бессознательное еще не стало той областью, которую ему хотелось бы обнаружить и исследовать. Его задача – проникнуть в «более глубокие слои сознания», «раздвинуть пределы сознания». Сознание в этом случае тождественно психике. В дальнейшем такого тождества в работах З. Фрейда уже не будет.

Задача сознания З. Фрейда – познание, осознание тех областей психического, которые сознанию непосредственно недоступны.

Но уже в «Толковании сновидений», сознание рассматривается З. Фрейдом как чувственный орган для восприятия психических качеств [161, 506]. Он исходит из того, что в бодрствующем состоянии сознание доступно раздражению в двух пунктах: из периферии «психического аппарата», т. е. из системы восприятия и из раздражений приятного и неприятного чувства, являющихся психическими качествами при изменениях энергии внутри этого аппарата. Отсюда вытекает предположение З. Фрейда о том, что «приятные и неприятные ощущения автоматически регулируют ход процессов заполнения сознания» [161, 506]. Впоследствии у З. Фрейда возникла необходимость сделать представления более независимыми от ощущений неудовольствия, в результате чего система предсознательного оказалась наделенной качествами воспоминаний о словах. Благодаря качествам этой системы сознание, бывшее до сих пор лишь чувственным органом для восприятий, становится таковым и для части наших мыслительных процессов. Таким образом, сформировались две чувственные плоскости: одна, обращенная к восприятиям, другая – к предсознательным мыслительным процессам.

З. Фрейд, говоря о сознании, указывает на его децентрированный, поверхностный в пространственном отношении, характер. Он связывает активность сознания с другой системой, лежащей на поверхности – системой восприятия. Несамостоятельность сознания подчеркивается объединением двух систем в одну – в сознание-восприятие. Сознание оказывается поверхностным в связи со своим происхождением: оно дифференцируется от бессознательного под влиянием поступающих, главным образом извне, раздражений. Сознание, таким образом, изначально вовлечено в проблематику отношений внутреннего и внешнего.

В. Мазин подчеркивает, что помимо системы восприятия, сознание связано с системой памяти. Процесс осознания, для З. Фрейда, это процесс оживления мнемических следов воспоминаний. В духе Платона З. Фрейд в

известной мере отождествляет осознание и воспоминание. Именно связь с памятью отличает сознание от галлюцинации, при которой в действие приводится аппарат восприятия, а не воспоминания. Память обеспечивает нормальное функционирование сознания. Сознание непосредственно связано с нагрузкой мнемических следов, с оживлением следов психической записи, с приведением в движение предсознательных, т. е. всегда уже предшествующих сознанию словесных представлений, чем и отличается от бессознательного.

З. Фрейд не только ставит сознание в зависимость от памяти, но и противопоставляет его памяти. Оно возникает на месте следа воспоминания и, занимая место памяти, замещает ее, исключая ее в момент «собственного» включения. Система сознания как бы сообщает психическому аппарату об изменениях, происходящих вне нее и в ней, но при этом не изменяется сама [83, 152–153].

Для З. Фрейда эффект сознания являлся лишь отдаленным психическим результатом бессознательного процесса. Не случайно он подчеркивал, что отказ от чрезмерной оценки сознания становится необходимой предпосылкой всякого правильного понимания происхождения психического. Это означало, что сознание рассматривалось им с точки зрения наличия предварительной бессознательной стадии, а привилегия сознательной деятельности – как скрывающая от человека его глубинные психические проявления. Вместе с тем З. Фрейд считал, что все возможные случаи отклонения от сознания и неполного проникновения в него являются психоневротическими феноменами.

З. Фрейд критически отнесся к тем новым психоаналитическим концепциям, в соответствии с которыми не проводились различия между сознанием и бессознательным, а вместо этого предлагал рассматривать сознание с точки зрения различных степеней осознанности (ясное сознание, темное сознание, бессознательное сознание). Он пытался удержать контроль над психоаналитическим движением путем изгнания из его рядов тех членов, которые не соглашались с его мнением, требуя от остальных необычайной преданности его собственной позиции. К. Г. Юнг, А. Адлер и О. Ранк покинули

З. Фрейда после повторяющихся разногласий по теоретическим вопросам сознания и бессознательного. В частности, в статье «Несколько замечаний по поводу понятия «бессознательное» он выступил против представлений о делимости сознания и о том, что отдельные мысли могут образовывать особую область сознательного, выделившуюся из сознательной психической деятельности и ставшей чуждой для нее [155, 91]. Подобные представления рассматривались им как основанные на неправильном употреблении понятия «сознательное». В связи с этим основатель психоанализа подчеркивал, что «мы не имеем никакого права настолько расширить смысл этого понятия, чтобы обозначать им «такое сознание, о котором обладатель его ничего не знает, а существование бессознательного сознания кажется мне еще менее приемлемым» [155, 91–92].

Дальнейшее развитие представлений о сознании нашло свое отражение в работе З. Фрейда «Я и Оно». В ней З. Фрейд продолжает размышления, начатые в «По ту сторону принципа удовольствия», подводя итог серьезным изменениям, произошедшим в его мышлении после 1920 г. В то же время в «Я и Оно» З. Фрейд окончательно оставляет биологический подход и придерживается строго психоаналитического подхода. З. Фрейд напоминает о том, что в основе психоанализа лежит фундаментальное различие между сознанием и бессознательным. Понятие «бессознательное» можно рассматривать с двух позиций: описательной и динамической. Описательная точка зрения означает, что существуют репрезентации, которые еще не представлены в сознании, но могут туда проникнуть т. е, что они бессознательны до тех пор, пока остаются в латентном состоянии. С динамической точки зрения, напротив, существуют репрезентации, которые бессознательны, потому что были вытеснены: они не могут стать сознательными, потому что существуют силы, которые этому противятся, называемые сопротивлениями, а психоаналитическая техника – это средство сделать их сознательными. Таким образом, можно различать два вида бессознательного: латентное бессознательное, которое бессознательно с

описательной точки зрения и соответствует предсознательному, и собственно бессознательное, называемое также динамическим бессознательным, именно им занимается психоанализ.

В данной работе З. Фрейд подходит к проблеме Я. Вначале, З. Фрейд полагал, что понятие Я охватывает только то, что сознательно. Но вскоре предположил, что Я проявляет также свойственные ему сопротивления осознанию вытесненного. Так он приходит к выводу, что часть Я является бессознательной в динамическом смысле и что требуется психоаналитическая работа, чтобы это вытесненное могло быть осознано. Следовательно, хотя отношение между сознанием и бессознательным остается основным звеном в аналитической работе, одного понятия бессознательного больше не достаточно для описания психики в целом [62, 303–304].

Для З. Фрейда, «быть сознательным – это, прежде всего, чисто описательный термин, который опирается на самое непосредственное и надежное восприятие» [158, 378]. Психический элемент, скажем представление, обычно не бывает длительно сознательным. Наоборот, состояние сознательности быстро проходит; представление в данный момент сознательное, в следующее мгновение перестает быть таковым, однако может вновь стать сознательным при известных, легко достижимых условиях. Каким оно было в промежуточный период, мы не знаем; можно сказать, что оно было латентным и в любой момент способно стать сознательным. Если мы скажем, что оно было бессознательным, мы также дадим правильное описание. Это бессознательное в таком случае совпадает со скрыто или потенциально сознательным.

Понятие бессознательного было сформулировано З. Фрейдом в ходе разработки им учения о вытеснении [154, 108]. Под вытеснением в психоаналитической традиции подразумевается активный процесс устранения из сознания тех импульсов, идей и представлений, которые несовместимы с установками личности. Вытеснению могут быть подвергнуты инстинктивные проявления и аффекты. Когда вытесняется та или иная идея, сопутствующий ей

аффект «переносится» на другую идею, присутствующую в сознании, хотя связь этих идей может быть отдаленной. Если вытеснению подвергается аффект, идея сохраняет свое место в сознании и связывается с другим противоположным аффектом [161, 348].

Вытесненное рассматривается как типичный пример бессознательного, которое может быть двояким: скрытым, но способным стать сознательным, и вытесненным, которое само по себе и без дальнейшего развития не может стать сознательным. «Скрытое бессознательное, являющееся таковым только в описательном, но не в реально-динамическом смысле, называется нами предсознательным; термин бессознательное мы применяем только к вытесненному динамическому бессознательному; таким образом, мы имеем теперь три термина: сознательное *Bewusst* – (Bw), предсознательное *Vorbewusst* – (Vbw) и бессознательное *Unbewusst* – (Ubw)» [164, 843]. З. Фрейд исходит из того, что всякий душевный процесс существует сначала в бессознательном и только затем может оказаться в сфере сознания. Он указывает, что не все психические акты становятся сознательными. Причем переход в сознание – это не всегда обязательный процесс.

Во многих своих ранних работах З. Фрейд выступал против попыток описать в психофизиологических или, более точно, неврологических терминах механизмы взаимодействия сознания и бессознательного. Кроме того, невозможность дать четкое определение этим понятиям приводит основателя психоанализа к применению пространственных метафор.

В девятнадцатой лекции «Сопротивление и вытеснение» З. Фрейд обращается к пространственным метафорам при описании взаимодействия сознательного, предсознательного и бессознательного. З. Фрейд сравнивает систему бессознательного с большой передней, в которой находятся все душевные движения. К передней примыкает другая, более узкая комната, в которой также пребывает и сознание, в которой находятся все душевные движения. А сознание – с примыкающей к ней узкой комнатой, салоном. На пороге между передней и салоном стоит страж, который не только пристально

разглядывает каждое душевное движение, но и решает вопрос о том, пропускать его из одной комнаты в другую или нет. Если какое-либо душевное движение допускается стражем в салон, то это вовсе не означает, что оно тем самым становится непременно сознательным. Бессознательное превращается в сознательное только тогда, когда привлекает к себе внимание сознания, находящегося в конце салона. Следовательно, если передняя комната – это обитель бессознательного, то салон, по сути дела – вместилище предсознательного, и только за ним расположена келья собственно сознательного, где, находясь в конце салона, сознание выступает в роли наблюдателя.

З. Фрейд пишет «... я знаю, вы скажете, что эти представления столь же грубы, сколь фантастичны и совершенно недопустимы в научном изложении. [...] Могу вас уверить, что эти грубые предположения о двух комнатах, о страже на пороге между ними и о сознании как наблюдателе в конце второго зала все-таки очень близки к действительному положению вещей» [153, 188].

Новую структуру психики З. Фрейд изложил в работах «По ту сторону принципа удовольствия», «Массовая психология и анализ человеческого Я», «Я и Оно». Предложенная им модель представляет собой взаимодействия трех уровней, находящихся между собой во взаимозависящих соотношениях. *Оно* (*Id*), – глубинный уровень бессознательных влечений, своеобразный резервуар бессознательных иррациональных психических реакций и импульсов. Это основа деятельности личности, та психическая инстанция, которая руководствуется своими собственными законами. *Оно* является единственным источником «психической энергии» и руководствуется только принципом удовольствия.

Стремление к удовлетворению потребностей, не учитывающее реальных жизненных условий, привела бы человека к гибели. Поэтому в процессе развития у него появляется *Я* (*Ego*) как сознательное начало, действующее с учетом принципа реальности и выполняющее функции посредника между

иррациональными стремлениями и желаниями *Оно* и требованиями социума. *Я*, как сфера сознательного, соизмеряет требования бессознательного *Оно* с конкретной реальностью, целесообразностью и необходимостью. Наконец, *Сверх-Я* (*Super-Ego*) – это внутриличностная совесть, т.е. инстанция, олицетворяющая собой ценности и установки общества. *Сверх-Я* выступает своего рода моральной цензурой, которая призвана обуздать эгоцентрические бессознательные порывы, стремления и желания человека и подчинить их требованиям культурной и социальной реальности конкретного общества. В процессе эволюции *Сверх-Я* стала неотъемлемой частью, внутренним элементом личности.

Представления о *Сверх-Я* З. Фрейд заимствует из мифа Платона, который изобрел миф о колеснице, нуждающейся в возничем (Разуме) для управления лошадьми (Желаниями). Аналогичный сюжет присутствует в древнегреческих трагедиях, в которых неудача управления лошадьми желаний приводит к катастрофе. Версия мифа о возничем Платона основывается на деятельности двух инстанций – возничего (Разума, *Я*) и двух крылатых коней, впряженных в колесницу. З. Фрейд видоизменил эту конфигурацию своим понятием *Сверх-Я*. Одним из мотивов социального порядка в «Государстве» Платона было стремление хорошо выполнять свою работу, какой бы она ни была, что позволяло философу-правителю применить свою мудрость и разум в управлении. Для З. Фрейда мир казался более сложным образованием, и упование на разум (сколь бы требовательным он ни был) представлялось удручающе неэффективным в качестве гаранта социального порядка. Однако, добавив к *Я Оно* и *Сверх-Я*, З. Фрейд столкнулся с дилеммой: как возможно сохранить достаточную веру в разум при наличии репрессивной инстанции для обеспечения социального порядка. З. Фрейд пытался решить эту дилемму на протяжении всей своей жизни [61, 145].

Для образного описания взаимоотношений между *Я* и *Оно* З. Фрейд также прибегает к аналогии отношений между всадником и лошастью. Всадник движется только благодаря энергии лошади, но формально управляет ею

именно он. Всадник должен сдерживать и направлять лошадь, иначе появляется вероятность погибнуть. И все же есть отдельные моменты, когда лошадь не только дает энергию передвижения, но и сама определяет путь и направление (всадник заснул или тяжело болен). Положение *Я* существенно сложнее, чем положение лошади (*Оно*). Во-первых, *Я* должно учитывать требования и условия реального окружающего мира, т.е. следовать принципу реальности. Во-вторых, *Я* испытывает постоянное давление со стороны мощного *Оно*, и этот конфликт между требованиями внешнего мира (*Сверх-Я*) и потребностями глубинных уровней личности (*Оно*) порождает у *Я* постоянную внутреннюю тревогу и беспокойство. В-третьих, *Я* подвергается отдельному нажиму *Сверх-Я*, как моральному прессу совести, что в свою очередь, вызывает у человека глубинное чувство вины [154, 110–111]. Эти конфликтные взаимоотношения уровней личности, по мнению З. Фрейда, являются по сути неразрешимыми. По своему положению и функциям в психике человека *Сверх-Я* призвано осуществлять переключение антикультурных порывов *Оно* в социально приемлемые виды деятельности *Я*. Данное представление содержит в себе суть проблемы соотношения сознательного и бессознательного в психике, которое заключается в том, что З. Фрейд в попытках объяснить поведение и деятельность индивида как нечто целостное, пришел к выводу о трехуровневом строении психики. Отсюда следовало, что деятельность и психика не могут быть представлены линейно, в одной плоскости. В соответствии с идеей суперпозиционного строения психики в психоанализе происходит отказ от универсальной единицы исследования, поэтому предлагается строить определенную таксономию специальных единиц, адекватных каждому из уровней.

Как указывает Т. Иглтон, *Я* – это несчастная, шаткая сущность, страдающая от окружающего мира, наказываемая жестокими укорами *Сверх-Я*, мучимая алчными, ненасытными требованиями *Оно*. Жалость З. Фрейда к *Эго* является на самом деле сочувствием к человечеству, трудящемуся под

нестерпимым гнётом цивилизации, выстроенной на подавлении желаний и отсрочке удовольствия [58, 196].

3. Фрейда часто упрекали в «объективировании и деперсонализации» субъективных переживаний в терминах *Ego*, *Super-Ego* и *Id*. Как замечает Дж. Франкл, З. Фрейд никогда не употреблял эти слова, предпочитая говорить «das Ich», и «selbst» что дословно переводится как *Я*. «Uber-Ich» – над *Я* (*Я* находящееся сверху) и «das Es» – *Оно* (данное выражение было заимствовано у Г. Гроддека, основателя психосоматической медицины) [152, 83].

Термин З. Фрейда «das Ich», который был переведен Дж. Стрэчи – английским психоаналитиком и редактором «Стандартного издания» трудов З. Фрейда на английском языке – как «Эго». В немецком языке термин «das Ich» обладает двумя значениями.

1. «Воспринимаемое *Я*» – то есть воспринимаемое чувство себя самого как отдельной личности;

2. «Гипотетическая психическая структура». В топографической модели психики З. Фрейда термин «das Ich» относился ко всему человеку в целом в смысле переживания субъективного чувства собственного *Я*.

После введения структурной модели работы психического аппарата основатель психоанализа отказался от того эмпирического значения, которое он ранее вкладывал в данный термин, и стал описывать «das Ich» как некую гипотетическую структуру, обеспечивающую личность защитной организацией. В переводе Дж. Стрэчи первое значение фрейдовского термина «das Ich» было утрачено, что привело англоязычных психоаналитиков к представлению об *Эго* как о некой гипотетической психической структуре [139, 22–23].

3. Фрейд подчеркивает, что психоанализ не может считать сознание сутью психики, а должен смотреть на сознание как на качество психики, которое может присоединиться к другим качествам или может отсутствовать. Сознание является поверхностью «психического аппарата» и представляет

собой систему, пространственно наиболее близкую к внешнему миру. Сознание – это восприятия, приходящие извне или ощущения.

С точки зрения психоаналитической философии, все знание человека связано с сознанием. Бессознательное можно узнать только путем перевода его в сознательное. Но сознательным может стать только то, что когда-то уже было «сознательным восприятием» и что, помимо чувства изнутри, хочет стать сознательным. Следовательно, сознательным может стать нечто при помощи следов воспоминания. В то же время сознание связано как с внешними, так и внутренними восприятиями. Ощущения и чувства становятся сознательными только тогда, когда оказываются в системе восприятия. Говоря о сознании, З. Фрейд соотносил его с восприятиями внешнего и внутреннего мира и, тем самым, вводил в структуру «психического аппарата» систему «восприятие-сознание». Именно эта система рассматривалась им в качестве ядра *Я*, где *Я* представлялось связанной организацией психических процессов личности.

В «Очерке о психоанализе», опубликованном посмертно, З. Фрейд отмечал, что сознательные процессы находятся на периферии *Я*, однако внутренние процессы в *Я* также могут приобретать свойство сознательного, чему способствует работа функций речи, обеспечивающая устойчивую связь материала *Я* с отпечатками в памяти зрительных и слуховых восприятий. Идеи и мыслительные процессы могут стать сознательными, но для этого требуется специальная методика – «проверка на реальность». Таким образом, по мнению З. Фрейда, уравнение «восприятие = реальность» уже не подходит. Ошибки, которые могут при этом возникнуть, он трактовал как галлюцинации. Они характерны для сновидений и для некоторых психических заболеваний.

Классический психоанализ З. Фрейда поражает разнообразием понятия сознания, его толкований и оценок. По словам Э. Фромма, «Фрейд никогда ничего не упрощал – он, скорее усложнял и переусложнял все настолько, что где-то к середине его интерпретации создается впечатление, как будто попал в лабиринт» [166, 45]. А это как раз и свидетельствует о сложной проблематике

сознания не только в рамках классического психоанализа, а в философии в целом.

А. Пятигорский оспаривает гипотезу классического психоанализа в отношении сознания и его противопоставление бессознательному. Лежащая в основании теории человеческой психики, в классическом психоанализе оппозиция «бессознательное/сознательное» является по определению интерсубъективной, т. е. предполагающей одновременное существование, по крайней мере, двух психик и соответственно двух субъектов сознания, одному из которых сознание приписывается как действительное, актуальное в своей манифестированности, а другому – лишь как латентное и потенциальное. Первый устанавливает какое-то «действительное положение вещей» относительно психики второго, которое он называет, подсознательным (бессознательным, пред-сознательным). Это типичный случай позитивистского естественно-научного мышления XIX века, неотрефлексировавшего себя как один из случаев мышления и поэтому абсолютизирующего привилегированность своей эпистемологической позиции. Таким образом, подсознательное в психоанализе конструируется только из содержания (т. е. из понятий, идей, пропозиций и наконец сознательного). А. Пятигорский подчеркивает: «Я думаю, что безнадежная тривиальность такой позиции стала очевидной в 20-х годах XX столетия самому Фрейду, превратившему подсознательное сначала в пред-сознательное, а потом в «энергию», уже по определению немислимую как конкретное содержание мышления (оттого-то Жак Лакан, которому в наследство от Фрейда достались лишь не уплаченные последним долги, попытался переосмыслить подсознательное как структуру и язык)» [116, 22].

М. Бахтин в работе «Фрейдизм. Критический очерк», в 1927 г. говорит о том, что развитию основной темы психоанализа все время сопутствует критика сознания. Он пишет: «... существенно в человеке совсем не то, чем определяется его место и роль в истории – тот класс, та нация, та историческая эпоха, к которой он принадлежит, – существенны его пол и его возраст; все

остальное – лишь надстройка над этим. Сознание человека определяется не его историческим бытием, а биологическим» [5, 99]. М. Бахтин подчеркивает, что современная ему философия, стала биологически и психологически окрашенной, наполняя мировоззрение соответствующими терминами. Он считает, что З. Фрейда и таких философов, как А. Бергсон, Г. Гомперц, Г. Дриш, Г. Зиммель, М. Шелер, О. Шпенглер объединяют следующие мотивы: 1. В центре философского построения находится биологически постоянная жизнь. 2. Недоверие к сознанию, попытка свести к минимуму его роль. Критика кантианства, как философии сознания. 3. Попытка свести объективные социально-экономические категории к субъективно-психологическим [5, 101].

Таким образом, сознание в концепции З. Фрейда выступает, как восприятие внешней и внутренней реальности, характеризующееся такой психической деятельностью человека, при которой мышлеобразование становится знанием этой реальности. В психоанализе сознание является не сущностью, а качеством психического и единственным источником, освещающим глубины человеческой психики.

Наш анализ феномена сознания в концепции З. Фрейда дает основания утверждать, что психоаналитическая философия сознания способна понять нормальную функцию психики не в большей степени, чем значение сновидений. В ее распоряжении находятся данные сознательного самовосприятия. Как оказалось, этого недостаточно для постижения сложности психических процессов, раскрытия их взаимосвязей и нарушений.

В отличие от психологии сознания, психоаналитическая философия основывается на гипотезе о «психическом аппарате», расположенном в пространстве, структурированном и развивающемся в соответствии с потребностями жизни, которые обуславливают сознание лишь в определенной точке и при определенных условиях. Основываясь на данной гипотезе, психоанализ предлагает технические приемы «заполнения пробелов в явлениях нашего сознания». Сознание не только поверхностно, оно децентрировано еще и потому, что не является хозяином в собственном доме, оно подчиняется тем

бессознательным силам, которые само игнорирует. С другой стороны, З. Фрейд подчеркивает предельную значимость сознания. Во-первых, сознание – единственный инструмент познания, в частности, познания бессознательного. Во-вторых, сознание обуславливает вербализацию и, тем самым, становится средством психоаналитической терапии. Если в ранних работах З. Фрейд называет сознание единственным лучом света в познании бессознательного, то в дальнейшем речь идет о неразрывности бессознательного и сознания, о их взаимодополнительном характере, а еще точнее о том, что первостепенное значение обретает не бессознательное, и не сознание (понятия как бы сами по себе ничего не значащие), а различие между ними.

2.2. Философское переосмысление психоанализа в структурализме

Если З. Фрейд относился к всякого рода академической философии с отвращением, то Ж. Лакан придал психоанализу более философское измерение, освободившись от биологизаторских приоритетов, пытаясь превратить психоанализ в строгую социальную и гуманитарную науку, опирающуюся на лингвистические и логико-математические понятия. Если проследить развитие его идей, становится ясно, что структурный психоанализ приобретает формы «философствующей дисциплины». На лакановское «перепрочтение» и фундаментальное переосмысление идей З. Фрейда повлияли структурная антропология (К. Леви-Стросс), семиология (Ф. де Соссюр), лингвистика (Э. Бенвенист, Р. Якобсон), элементы немецкого идеализма (Г. Гегель в оригинальном истолковании А. Кожева), феноменология (в версии М. Хайдеггера), сюрреализм (Ж. Батай, С. Дали, Ж. Жане). Помимо сравнений с З. Фрейдом и попыток обозначить XX-й век веком Ж. Лакана во Франции. Его называли «великолепным и жалким Арлекином» (Л. Альтюссер), «сознательным и забавным шарлатаном» (Н. Хомски), родоначальником новой религии (А. Сокал и Ж. Брикмон). О культуре личности Ж. Лакана и его работах как о «священном писании» говорили Д. Эванс, Р. Вебстер.

Ж. Лакана часто называют самым знаменитым психоаналитиком после З. Фрейда. Смело можно утверждать, что лишь ему удалось вызвать такую же любовь у преданных последователей и патологическую ненависть у противников, как это было в случае с З. Фрейдом. «Фрейдовская теория, к которой он (Ж. Лакан – А. В) пришел в своих поисках, была для него хотя и важнейшей, но все же одной среди многих. Его положение в психоанализе всегда было маргинальным [...] именно в силу того, что занимавшая его проблематика и сам способ проблематизации были философскими, а не психоаналитическими» [51, 10].

Философское переосмысление психоанализа Ж. Лаканом произошло под влиянием лекций А. Кожева по «Феноменологии духа» Г. Гегеля, которые были

прочитаны с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе в Париже. Эти лекции послужили толчком к разработке теории воображения и осознания, на основании сопоставления доктрин Г. Гегеля и З. Фрейда.

Философское учение А. Кожева можно обозначить как одну из разновидностей неогегельянства. Эта характеристика правомерна уже потому, что собственная доктрина А. Кожева скрыта за интерпретацией «Феноменологии духа», а диалектика Г. Гегеля рассматривается им как вершина и предел развития философской мысли. Система Г. Гегеля радикально пересматривается им под влиянием К. Маркса и М. Хайдеггера, а некоторые исходные его интуиции связаны с увлечением буддизмом Хинаяны. Ключом к интерпретации гегелевской философии для него является понятие времени, истолкованное в духе «Бытия и времени» М. Хайдеггера. А. Кожев отбрасывает не только философию природы Г. Гегеля, но и его учение об абсолютном духе. Диалектично лишь конечное человеческое существование, экзистенция наделена способностью самоотрицания и отрицания любой предзаданной сущности. Природные характеристики не отвергаются, но входят в человеческую реальность только как возможности отрицания и выбора. А. Кожев анализирует всю гегелевскую систему в терминах диалектики «Раба» и «Господина». В интерпретации А. Кожева Г. Гегель говорит: когда я хочу удостовериться в собственном существовании, я должен признать, что обязан им Другому. Чтобы жить, я нуждаюсь в признании Другого. Каждый индивид сначала враждебен Другому как препятствие на пути его овладения миром и требует от Другого признания и за это признание идет борьба [148, 139–140].

Для большинства академических философов Франции Г. Гегель был мало известен. Французские философы находились под влиянием неокантианства и относились с недоверием к тем мыслителям, которые разрабатывали свои системы после И. Канта, в особенности к Г. Гегелю из-за картезианского подозрения к универсальным философиям истории. Благодаря А. Кожеву во французской интеллектуальной среде начали говорить о хитрости разума, о желании желания и наконец о несчастном сознании [210, 76].

А. Кожев и Ж. Лакан собирались написать вместе статью «Гегель и Фрейд: опыт сравнительного анализа». Ж. Лакан свою часть так и не написал, в отличие от А. Кожева посвятившего введению в проблему развития самосознания свои пятнадцать страниц, где сравнил cogito Р. Декарта с самосознанием Г. Гегеля и показал, что философия – это по сути дела желание философствовать. «Мыслю» Р. Декарта трансформируется в «желаю» Г. Гегеля. А. Кожев формулирует три важнейших понятия, которые будут активно использоваться Ж. Лаканом, а именно – *Я* (je) как субъект желания; желание как доказательство объективности бытия; собственное *Я* (moi) как источник заблуждения и самообмана.

С. Жижек рассуждая о близости системы Г. Гегеля и теории Ж. Лакана утверждает, что Ж. Лакан был гегельянцем. С. Жижек пишет: «Лакан постоянно нападал на Гегеля. Но, давайте говорить правду, он никогда не читал Гегеля. Он читал очень модных тогда во Франции Александра Кожева и Жана Ипполита. И именно тогда, когда он думал, что критикует Гегеля, он оказался очень близок к Гегелю» [56, 11].

В современной философской литературе часто проводят сравнение гегельянства и психоанализа. Л. Драгунская говорит о том, что психоанализ – это ночь, подземелье, а диалектические преобразования происходят на свету. Психоанализ интересуется то, из чего некий феномен произрастает, а гегельянство, тем, что из этого феномена разовьется. Если психоаналитическая теория археологична (реконструктивна), то гегельянство проектно (конструктивно). Психоанализ – это дискурс тела, которое страдает от желаний и неудовлетворенных влечений, которые обретают форму переживаний т. е. уже духовную форму. Гегельянство – это история Духа, принимающего те или иные телесные, материальные формы, конфликтующие, отрицающие друг друга, но развивающие. Гегельянство берет начало с концепции Духа, некой самоматериализующей идеи, которая превращается во все и содержится во всем. Концепция З. Фрейда начинается с влечений. Начиная с таких мифологизированных концептов, как влечение и Дух, З. Фрейд и Г. Гегель

приходят к реальности человеческой, культурной и социальной жизни. Оба они приходят к не сциентической рациональности, они ее не только не отрицают, но даже считают необходимой. По мнению Л. Драгунской, важнейшее, что объединяет психоанализ и гегельянство – диалектическая триада: тезис, антитезис и синтез в системе Г. Гегеля; океаническое чувство, расщепление психических процессов и их интеграция в концепции З. Фрейда [48, 123–124].

При разработке феноменологической онтологии П. Рикёр опирается на психоаналитический метод истолкования, выделяя в нем следующие основные моменты. Во-первых, психоанализ идет к онтологии путем критики сознания. На этом основании П. Рикёр включает З. Фрейда в число «философов подозрения». В данном контексте показательной является мысль В. Декомба: «... у таких философов, как Маркс, Ницше и Фрейд, картезианское сомнение словно укреплено крепостными стенами, внутри которых философ чувствует себя уверенно» [39, 173]. Интерпретации снов, видений, фантазмов, мифов, символов, которые предлагает психоанализ – это своего рода оспаривание претензий сознания быть источником смысла; психоанализ «говорит об утраченных объектах, которые обретаются вновь лишь символически», что, по мнению П. Рикёра, является условием для создания герменевтики, освобожденной от предрассудков *Я*, где проблематика рефлексии преодолевается в проблематике существования. Во-вторых, только в интерпретации и с ее помощью возможно движение *Я* к онтологии. Расшифровывая тайные желания быть, мы раскрываем само желание, лежащее в основании смысла и рефлексии; *cogito* путем интерпретации открывает за самим собой то, что называют археологией субъекта. В этой археологии можно различить существование, но оно остается включенным в деятельность расшифровки. Но «археология субъекта» будет абстрактной, если не рассматривать ее в диалектическом единстве с телеологией.

При анализе движения сознания вперед, когда каждый образ находит свой смысл не в том, что ему предшествует, а в том, что последует за ним, П. Рикёр использует «прогрессивный» метод. Благодаря этому методу сознание

извлекается из самого себя и устремляется вперед, к смыслу, источник которого находится впереди субъекта. Такой способ интерпретации сознания был разработан Г. Гегелем, и на первый взгляд он прямо противоположен фрейдовскому методу: в гегелевской феноменологии истина каждого образа проясняется в образах, следующих за ним. Однако для П. Рикёра важно не их различие, а возможность синтеза. Г. Гегель, как и З. Фрейд в равной мере говорят о неправомочности «философии сознания». Фрейдовское описание бессознательного есть «онтогенез» сознания; гегелевский же анализ сознания приводит к понятию эпигенеза: он имеет иную направленность – за пределы сознания, в область духа. Только в единстве этих двух герменевтик – гегелевской и фрейдовской, П. Рикёр видит залог подлинной интерпретации того или иного явления [121, 20–22].

Таким образом, П. Рикер понимал психоанализ, как своего рода «археологию» субъекта. «Антифеноменологическая» установка психоанализа, направленная не на редукцию к сознанию, а на редукцию сознания, позволяет этой исследовательской стратегии проникнуть в скрытый мир влечений, недоступный рефлексии. «Археологии» субъекта П. Рикёр противопоставляет «телеологию» субъекта, т. е. возвращение бессознательного в русло осознания. Позиция П. Рикёра вызвала резкий отпор и критику со стороны Ж. Лакана и его последователей.

У Ж. Лакана как и у З. Фрейда, движение мысли не останавливается, нет однозначности и определенности того или иного понятия, той или иной теории. Каждое понятие определяется не чёткими дефинициями, а тонкими, порой замысловатыми отношениями с другими понятиями, историями концептуального пересмотра. Каждая теория меняется в зависимости от её отношений к другим теориям. Каждый термин зависит от точки зрения того, кто интерпретирует данный термин. Мысль Ж. Лакана подчиняется, как может показаться, логике бессознательного, которая не знает противоречий. Но при внимательном прочтении оказывается, что мысль Ж. Лакана предельно систематизирована.

П. Серио подчеркивает: если раньше французский язык считался «языком ясности», то после вторжения психоанализа в культурную жизнь Франции и его стремительной «ассимиляции», приучили людей к тому, что они должны уделять большое внимание словам, «играть» со словами, предполагать и находить в них какой-то скрытый смысл. Многие интеллектуалы были настолько зачарованы стилем Ж. Лакана, что имитировали его языковые особенности. Стиль Ж. Лакана практически непереволим на иностранный язык, поскольку все его размышления основаны именно на непрозрачности языка [129, 13].

Основатель новоевропейской философии сознания Р. Декарт считал, что сознание является отправной точкой как в философии, так и в науке. Р. Декарт пишет «Я есмь, я существую – это очевидно, [...] я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я – ум (*mens*), дух (*animus*), интеллект, разум (*ratio*) [...], я вещь истинная и поистине сущая» [38, 23]. Так классическое определение субъекта выражено в формуле: «*cogito, ergo sum*» – «мыслю, следовательно, существую». Сутью данного выражения является то, что мышление выступает как единственный атрибут души, она знает о своем психическом содержании, которое зримо изнутри. Аргумент указывает на самообнаружение субъекта в акте мышления (сознания), я мыслю и, созерцая свое же мышление, обнаруживаю себя мыслящего, стоящего за его актами и содержаниями. Ж. Лакан переосмысливает понятие картезианского субъекта; в его понимании субъект не является единством существования и мышления.

Д. Мэйси подчеркивает: «Во многом благодаря Лакану неприязнь к *cogito* стало одним из общих мест «структуралистских работ», неприязнь с почти карикатурным размахом, когда «картезианское» становится уничижительным термином, прилагаяемым к любой философии сознания» [210, 72].

Проблема лингвистического обоснования сознания имеет в XX в., довольно длительную историю. В пределах структурной лингвистики постулат о тождестве языкового оформления сознания с самим сознанием стал общим местом уже во второй половине XX в. Современная философия, говорит о том,

что человек как личность, скорее всего, не адекватен своему сознанию. Но на данном этапе разработки проблемы нет серьезных доказательств в опровержение тезиса, что наиболее доступным и информационно насыщенным способом постижения сознания другого человека является информация, которую носитель исследуемого сознания передал при помощи языка.

Следующим этапом в развитии концепции языкового сознания было его отождествление не с устной речью, а письменным текстом как единственным возможным средством его фиксации более или менее достоверным способом. Рассматривая мир исключительно через призму сознания, как феномен письменной культуры, как порождение Гутенберговой цивилизации, постструктурализм уподобляет самосознание личности некой сумме текстов. Если ничего не существует вне текста (Ж. Деррида), то и любой индивид в таком случае неизбежно находится «внутри текста», т. е. в рамках определенного исторического сознания, насколько оно нам доступно в имеющихся текстах [50, 226]

По Ж. Деррида, сознание никогда не может быть свободным от «следов» бессознательного опыта. *Я*, которое воспринимает и представляет себя в настоящем, на самом деле «пишется» бессознательными «следами» прошлого. А это, прошлое также «написано» следами своего собственного прошлого и т. д. Таким образом, чистого восприятия не существует. В «Полях философии» Ж. Деррида пишет: «Если чистое сознание и чистое я существуют как источник, то именно в том смысле, что они не могут вернуться к себе. В постоянной и мгновенной потере сознания они не могут ни стать темами, ни дать место собственным или несобственным определениям, как и так называемым истинным тропам» [44, 322.] Сознание, при помощи которого происходит интуитивное познание мира, находится вне пределов действия логики. Оно не может интуировать какого-либо «присутствия» абсолютной истины. Познать себя и мир человек может только при помощи сознания и «зеркала языка». Сознание и язык – это то, на чем зиждется знание и что его создает. Но в то же время этот процесс, протекающий вне сферы действия

разума и логики, оставаясь за рамками методов приобретения знаний – логики, рассуждения и т. д.

Весь мир, в конечном счете, воспринимается Ж. Деррида как бесконечный безграничный текст, как «космическая библиотека». Специфика, постмодернистской трактовки языкового сознания состоит уже не столько в его текстуализации, а в его нарративизации, т. е. в способности человека описать свой жизненный опыт в виде связного повествования, которое напоминает структуру художественного текста. Так выявляются две тесно связанные друг с другом проблемы, а именно языковой характер личности и повествовательный модус повседневной жизни как специфической для человеческого сознания модели оформления жизненного опыта. Философия Ж. Деррида существенно повлияла на переосмысление сознания и бессознательного в психоанализе Ж. Лакана [209].

А. Ямпольская выделяет три причины, которые составляют основную ценность структурного подхода в исследовании сознания [203, 159].

1. Структурализм представляет собой определенную оптику, в которой разрозненные факты предстают как различные стороны некоего целого феномена, который можно описывать и изучать как таковой. Структурализм характеризуется определенным методическим сдвигом: сознание, опосредованное языком становится одновременно и элементом значения в определенной символической структуре и средством верификации изучаемой реальности. Здесь отчетливо видно прорастание философской проблематики сквозь специально-научную.

2. Структурализм выработал новый подход к проблеме взаимодействия субъекта и объекта в познании. Классический подход состоял в противопоставлении объекта субъекту, то здесь субъективность исследователя (и субъект вообще) теряет свои индивидуальные черты. Он оказывается частью общей «структуры», т. е. того метаязыка, на котором единственно и возможно описание подобных феноменов. Это своего рода очищение объективности от

субъекта, через опору на «внеиндивидуальную природу языка», которая обеспечивает переход от одного Я к другому и от одной культуры к другой.

3. Структурализм, заменяет исследование отдельных предметов исследованием того структурного поля, в котором они существуют, что позволяет, выйти за пределы мышления в категориях. Язык, который в структуралистской парадигме описывает все и всех, это уже не классический язык, являющийся субъект в качестве того, что обладает предикатом. Язык как место анонимной игры означающих и означаемых, как сверхструктура становится лишь посредником в познании, он теряет свою прежнюю онтологическую значимость. Из места явления вещи сознанию язык превращается в метод доступа к *de facto* определяющим до-предикативным реальностям. В данном случае это бессознательное у Ж. Лакана

2.3. Языковое сознание в психоанализе Ж. Лакана и дебиологизация фрейдизма

Своеобразным манифестом психоанализа Ж. Лакана является доклад на Римском Конгрессе, прочитанный в Институте психологии Римского Университета 26 и 27 сентября 1953 года. В основе концепции Ж. Лакана находятся два тезиса.

1. Бессознательное структурировано как язык.
2. Бессознательное – это речь «Другого».

Опираясь на эти тезисы, он утверждал, что только лингвистический анализ языка и его механизмов может адекватно раскрыть структуру бессознательных и соответственно сознательных процессов [70]. С точки зрения Ж. Лакана, чистое доязыковое бессознательное нам не дано, о нем можно рассуждать только на основании рассказа другого человека. Таким образом, бессознательное – это речь «Другого». Данное понятие не однозначно, чаще всего оно связывается с отцом, законом и порядком.

В. Руднев поднимает вопрос о том действительно ли бессознательное структурировано как язык по Ф. Соссюру и в бессознательном имеются синтагматика и парадигматика, синтаксис и фонология, части речи и падежи. По мнению В. Руднева, в бессознательное можно проникнуть, понимая его как язык, как «дискурс Другого». Тезис Ж. Лакана о том, что «бессознательное субъекта есть дискурс Другого» следует переформулировать как «бессознательное есть отраженный дискурс Другого как индивидуальный язык, внутренняя речь Я». Бессознательное – это индивидуальный язык Я, переместивший чужую семиотическую речь (дискурс Другого) в свой индивидуальный язык – язык, который невозможно понять, не превратившись в этого Другого, язык, который, строго говоря, и не является языком [122, 243].

Ж. Лакан сыграл существенную роль в теоретическом обосновании текстуализации сознания, выдвинув идею текстуализации бессознательного, которое традиционно связывалось, прежде всего, со сновидениями. Таким

образом, это стало очень важным моментом в оформлении нового представления о сознании человека, поскольку к тому времени уже было ясно, что своим рационально аргументированным дискурсивным полем оно не исчерпывается. Тезис Ж. Лакана о том, что сновидение структурировано как текст и более того, что «сон уже есть текст» был использован и развит в работах постструктуралистов и постмодернистов [206].

В отличие от метапсихологии З. Фрейда, который выделяет *Оно (Id)*, *Я (Ego)* и *Сверх-Я (Super-Ego)*, деление структуры субъекта у Ж. Лакана представлено триадой *Реальное – Воображаемое – Символическое*. Если в классическом психоанализе З. Фрейда *Оно* отождествляется с бессознательным, то в структурном психоанализе Ж. Лакана эта область соответствует символическому уровню. Таким образом, *Я* и *Сверх-Я* «меняются местами», *Символическое* отождествляется с социальным и культурным контекстом. *Реальное* выступает как нечто чуждое и враждебное субъекту (*Оно* у З. Фрейда), но не обладающее символическими функциями. *Воображаемое* можно представить как фрейдовское *Я* [77, 336].

Реальное – это непосредственные жизненные функции и отправления человека. Термин *Реальное* Ж. Лакан выводит из гетерологии Ж. Батая, в которой идет речь о неассимилируемом, остатках, о том, что всегда оказывается за пределами человеческого знания [82, 154]. *Реальное* выступает как некоторое доязыковое бессознательное, опыт до всяких категорий. Это хаос впечатлений, состояний, влечений и чувств, в котором живет новорожденный младенец. *Реальное* ослабевает, когда под контролем взрослых, под влиянием культуры и при участии языка ребенок начнет выражать свои переживания с помощью знаковых средств, а именно с помощью жеста, осмысленных слогов, слов-наименований, слов-понятий и культурных (социально конвенциональных) образов поведения.

Воображаемое это не что иное, как психические представления, которые связаны с жизненными функциями и потребностями. Психические

представления, опосредованные речью и в корне преобразованные этим опосредованием, выступают как *Символическое*.

Символическое – это такие явления, которые становятся предметом психоанализа, лишь, будучи структурированы как язык. Этот термин выражает также мысль о том, что движущей силой терапии выступает слово, речь в ее фундаментальных характеристиках.

1. З. Фрейд в работе «Толковании сновидений», говорит о символике (*Die Symbolik*) как совокупности символов, обладающих устойчивым значением и обнаруживаемых в различных бессознательных образованиях. Между символикой у З. Фрейда и символическим у Ж. Лакана есть существенное различие. З. Фрейд подчеркивал момент связи (сколь угодно сложной) между символом и тем, что он представляет. Ж. Лакан выдвигал на первый план структуру символической системы, связь символа с символизируемым (и тем самым – момент сходства, подобия форм) здесь вторичен, насыщен воображаемым. В любом случае фрейдовское понятие символики предполагает взаимосвязь между этими двумя концепциями. З. Фрейд выявил во множестве образов и симптомов нечто вроде всеобщего и фундаментального языка, но его больше интересовало содержание сказанного, чем способ его структурирования.

2. Идея символического порядка, структурирующего область межчеловеческих отношений, была введена в социальные науки прежде К. Леви-Строссом, который, в свою очередь, основывался на структурной лингвистике Ф. де Соссюра. Основное положение соссюровского «Курса общей лингвистики» заключалось в том, что языковое означающее, взятое в отрыве от других, не имеет внутренней связи с означаемым, оно отсылает к значению, лишь, будучи включено в систему означающих, образуемую взаимно противоположными дифференциальными признаками [137]. К. Леви-Стросс распространил структуралистский подход на факты культуры, выходящие за пределы обмена знаков, называя рассматриваемые им структуры символическими системами.

3. Применив понятие «символического» в психоанализе, Ж. Лакан, преследовал две цели:

а) сблизить структуру бессознательного со структурой языка, применив в ней метод, уже доказавший свою плодотворность в лингвистике;

б) показать, каким образом субъект включается в предустановленный порядок, обладающий символической природой в ее леви-строссовском понимании. Попытки дать строгое определение символического противоречили бы самой мысли Ж. Лакана, отказывающегося признавать устойчивую связь означающего с означаемым. Используемое Ж. Лаканом понятие ведет в двух различных, но взаимодополняющих направлениях. Во-первых, оно обозначает структуру, чьи дискретные элементы функционируют в качестве означающих (лингвистическая модель), или, шире, порядок, в который включены подобные структуры (иначе – символический порядок). Во-вторых, оно обозначает закон, лежащий в основе этого порядка: так, говоря о символическом отце или об имени-отца, Ж. Лакан подразумевал некую инстанцию, не сводимую к реальному или воображаемому отцу – инстанцию, вводящую в действие закон. С терминологической точки зрения, у Ф. де Соссюра понятие «символ», предполагающее «естественное» или «рациональное» отношение с символизируемым, не может относиться к языковому знаку.

Термин *Воображаемое* происходит от латинского *imaginarium*, которое может быть и существительным и прилагательным. Как прилагательное оно обозначает идущее от образа, означая нечто обладающее качеством образа. Как существительное оно обозначает конкретного индивида, того, кто несет образ и обозначает, то, что существует в воображении. *Воображаемое* – это нечто относящееся к воображению, именно в контексте отношения воображение и воображаемое зависят друг от друга. Без воображения невозможно *Воображаемое*, поскольку воображению свойственно воображать что-то из воображаемого. По мнению Ф. Фейхе *Воображаемое* обозначает некий ноэматический коррелят. С позиций феноменологии Э. Гусерля структура интенционального сознания, включает сознание восприятия с ноэматическим

коррелятивом «реальное», сознание образа с ноэматическим коррелятивом «воображаемое» (= нереальное) и сознание памяти с ноэматическим коррелятивом «реальное, переставшее быть реальным», т. е. «то, что было реальным» [146, 36–37].

По Э. Гуссерлю, интенциональность – это то, что характеризует сознание в отчетливом смысле, то, что оправдывает характеристику всего потока переживания в целом как потока сознания и как единства одного сознания [36, 262]. После произведенной редукции в воспоминании обнаруживается вспоминаемое как таковое, в ожидании ожидаемое как таковое, в воображающей фантазии воображаемое как таковое. В каждом из этих переживаний находится ноэматический смысл. И, сколь бы близок ни был этот смысл различных переживаний, сколь бы существенно тождествен ни был он по своему основному составу, он, во всяком случае, различен в различных видах переживаний. Однако ноэматические корреляты восприятия, фантазии, образного вызывания в памяти, воспоминания, тем не менее, будут сущностно различны. В одном случае являющееся характеризуется как «живая действительность». В другом случае – как фикция, затем – как вызывание в памяти.

Это характеристики, которые обретаются как наличные в воспринимаемом, воображаемом, вспоминаемом. То есть, как таковые – как нечто, неотделимое от них, – в самом смысле восприятия, в самом смысле фантазии, в самом смысле воспоминания, как не обходимо принадлежащее в корреляции к соответствующим видам поэтических переживаний [36, 292–293].

Ж. П. Сартр в работе «Воображаемое. Феноменологическая психология восприятия» излагает свою концепцию воображения. Концепция Воображаемого Ж. П. Сартра как было отмечено роднит ее с позицией Э. Гуссерля. Как и Э. Гуссерль Ж. П. Сартр считает, что достоверные знания о сознании можно получить только интроспективно. Поэтому единственным возможным методом, который применяет Ж. П. Сартр это рефлексивное описание. В процессе рефлексивного исследования сознания он приходит к

мнению, что сознание имеет интенциональное строение. А поскольку воображение – это тоже сознание, то и структура воображения также интенциональна.

По мнению Ж. П. Сартра, воображение не является какой то эмпирической и дополнительной способностью сознания, оно и есть само сознание в целом, потому что в нем реализуется свобода сознания. Любая конкретная и реальная ситуация сознания в мире наполнена воображаемым в той мере, в какой она всегда представляет собой выход за пределы реального. Из этого не следует, что всякое восприятие реального должно превращаться в воображаемое. Но поскольку сознание всегда находится «в той или иной ситуации» и поскольку оно всегда свободно, постольку оно всегда и в каждый момент времени располагает конкретной возможностью для порождения ирреального. А будет ли сознание всего лишь реализующим или же оно начнет воображать, в каждый конкретный момент определяется особой мотивацией. Ирреальное порождается за пределами мира сознанием, которое остается в мире, и человек способен воображать именно потому, что он свободен в трансцендентальном смысле [128, 306].

Всякое воображаемое появляется «на фоне мира», и наоборот, всякое схватывание реального в качестве мира подразумевает скрытую возможность превзойти его в направлении к воображаемому. Всякое образное сознание удерживает мир как небытийный фон воображаемого, и наоборот, всякое сознание мира призывает и мотивирует образное сознание как схватывающее особый смысл той или иной ситуации. Схватывание небытия не может быть его непосредственным раскрытием, оно реализуется в свободном следовании сознаний друг за другом и посредством этого следования, небытие выступает в качестве материи превосходения мира в направлении воображаемого. Это происходит в той мере, в какой оно переживается, хотя и никогда не полагается само по себе. Реализующее сознание не могло бы существовать здесь без образного сознания, и наоборот. Ж. П. Сартр делает следующий вывод «... воображение, хотя оно вовсе не является какой бы то ни было характеристикой

факта сознания, раскрывается как существенное и трансцендентальное условие сознания. Представлять себе сознание лишенным способности воображения столь же абсурдно, как и считать его неспособным осуществить процедуру *cogito*» [128, 308].

На уровне *Воображаемого* создаются все иллюзорно-синтезирующие, центрирующие и идентифицирующие *Я* представления. Таким образом, этот уровень является не центром регуляции и неким воплощением принципа реальности, а выступает как «функция заблуждения». *Я* (*moi*) которое конструируется воображением, в отличие от *je* – субъекта лингвистического высказывания (желания), не «действительное», а «страдательное», вторичное по отношению к трансцендирующей его сфере символического. Исходя из этого, противостояние *Воображаемого* и *Символического*, по сути, есть противопоставление (сознания и бессознательного).

Тезис Ж. Лакана о том, что трехчлен *Реальное* – *Воображаемое* – *Символическое* является первоосновой бытия нашел свое отражение в стремлении исследовать соотношение его составляющих методами точных наук. Опираясь на законы геометрии, он пытается представить феноменологию психического графически при помощи изображения на плоскости двухгранного шестиплоскостного бриллианта. Средний план, разделяющий бриллиант пополам на две пирамиды Ж. Лакан представляет как непроницаемую поверхность реального. Данная поверхность пронизана (испещрена) дырами, пустотами бытия (речи) и ничто (реальности), в которые с верхнего уровня символического посредством языка попадают слова и символы. Таким образом, в результате таких взаимодействий и синтезов на стыках различных граней, которые являются воплощением *Реального*, *Воображаемого* и *Символического*, образуются основные человеческие страсти и состояния. На стыке *Воображаемого* и *Реального* возникает ненависть, при взаимодействии *Реального* и *Символического* появляется невежество, стык граней *Воображаемого* и *Символического* порождает любовь [90, 48–49].

Так же для обозначения взаимоотношений в триаде *Реальное – Воображаемое – Символическое* Ж. Лакан использует топологические объекты, типа узлов, ленты Мёбиуса, бутылки Клейна, колец Боррмео. В математике кольца Боррмео представляют собой три топологические окружности, которые объединены в соединение Брунниана так, что удаление одного кольца неминуемо приводит к разъединению двух других, но конструкция остается неизменной при деформации без разрыва. Настаивая на том, что кольца Боррмео – это больше чем метафора, Ж. Лакан «навлек на себя» критику. Так А. Сокал и Ж. Брикмон утверждают, что аналогии между топологией и психоанализом не оправдываются никаким обоснованием. Это относится и к применяемым Ж. Лаканом математическим выражениям («пространству», «ограниченному», «закрытому») [133, 33].

Одним из фундаментальных понятий, которые были введены Ж. Лаканом, является «стадия зеркала». В возрасте от полугода до полутора лет у ребенка возникает первая самоидентификация; именно в это время он начинает узнавать свое отражение в зеркале. Ж. Лакан пишет: «Важно [...] понять происходящее на стадии зеркала как идентификацию во всей полноте того смысла, который несет этот термин в психоанализе, т. е. как трансформацию, происходящую с субъектом при ассимиляции им своего образа» [72, 509]. Разработка и введение в психоаналитический язык этой стадии развития позволили Ж. Лакану пересмотреть и существенно дополнить представления классического психоанализа о сознании и бессознательном.

Воображаемое – это регистр психики, который образуется в «стадии зеркала». Впервые термин был озвучен Ж. Лаканом на XIV Международном психоаналитическом конгрессе в Мариенбаде который состоялся 3 августа 1936 г. Это был первый его первый аналитический доклад, текст которого к сожалению не сохранился.

Но в докладе, «Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я в том виде, в котором она предстает нам в психоаналитическом опыте» прочитанном на XVI Международном конгрессе по психоанализу в Цюрихе

17 июля 1949 г. Ж. Лакан формирует основные положения данной стадии. Он в частности пишет: «Стадия зеркала [...] представляет собой драму, чей внутренний импульс устремляет ее от несостоятельности к опережению – драму, которая фабрикует для субъекта, попавшегося на приманку пространственной идентификации, череду фантазмов, открывающуюся расчлененным образом тела, а завершающуюся формой его целостности, которую мы назовем ортопедической, и облачения, наконец, в ту броню отчуждающей идентичности, чья жесткая структура и предопределяет собой все дальнейшее его умственное развитие» [72, 512].

Источником представлений Ж. Лакана о «стадии зеркала» послужили классические эксперименты Г. Геллапа с шимпанзе. Суть эксперимента заключалась в том, что обезьяне под анестезией наносили краску на некоторые части тела, недоступные ее непосредственному наблюдению, а именно на уши и брови. После окончания наркоза шимпанзе предоставлялась возможность рассмотреть себя в зеркале. Если животное пыталось устранить отметки, считалось, что оно распознает зеркальный образ как свой собственный. Таким образом, это свидетельствовало о прохождении «теста отметки». При аналогичных экспериментах с детьми, без использования анестезии, когда отметки наносились в условиях отвлечения внимания, установлено, что дети (в пределах нормы) проходят тест обычно в возрасте от 12 до 22 месяцев, с небольшим успехом до 15 месяцев и с подавляющим с 18 месяцев. Из результатов исследования были сделаны выводы, что между прохождением теста отметки и узнаванием себя в зеркале имеется отношение тождества: если существо способно узнавать себя, то оно проходит тест отметки, а это значит, что у него наличествует способность к узнаванию себя. Таким образом, была предложена гипотеза о том, что распознавание себя в зеркале свидетельствует о сформированности *Я*-позиции и о наличии самосознания [12, 71–72].

Формирующееся *Я* оказывается ни чем иным, как воображаемой конструкцией, возникающей в психике ребенка. С одной стороны, это ведет к тому, что в отличие от животного, у человека становится действенной игра

воображения, позволяющая ему не только в своеобразной форме постигать реальный мир, но и творить нечто новое, включая собственное *Я*. С другой стороны, сотворенное собственное *Я* носит отчужденный характер зеркального отражения, так что зеркальный образ самого себя становится не просто воображаемым, но и иллюзорным.

В процессе последующего развития ребенка постижение окружающего мира и самого себя происходит благодаря наименованию того и другого, т.е. действительности символической функции речи, способствующей приданию, созданным воображением конструкциям, некоего единого целого. Путем символического уравнивания той или иной вещи деятельность и интересы ребенка становятся предметом его фантазий, а символизм как таковой – основой его отношения к внешнему миру, объективно существующей реальности.

При нормальном развитии человека, опосредованное символической функцией *Воображаемое*, способствует постижению *Реального*. Но возможен и такой исход, когда человек срастается с воображаемой конструкцией самого себя, в результате чего *Воображаемое* не стыкуется с *Символическим*, отчужденное *Я* принимается за единственную реальность, а психика заполняется иллюзорными представлениями как об окружающем мире, так и самой себе [79, 95]. Ж. Лакан показывает, что *Воображаемое* уже всегда структурировано *Символическим*, поэтому в некоторых случаях говорит он «воображаемой матрице» [82, 152].

Анализируя роль и влияния воображения на сознание, Д. Разеев пишет: «Воображение является не просто ”искусством, глубоко скрытым в нашей душе”, не просто ”слепой, хотя и необходимой, функцией души”, но выступает решающей способностью, которой обязано не только наше мышление, но и сам генезис сознания» [118, 98].

Впервые должное внимание к проблеме фантазии уделил «отец научной психологии» В. Вунд. Разрабатывая экспериментальные методы изучения сознания, он приходит к выводу, что фантазия не может служить внешним,

легко узнаваемым признаком. Она нечто живущее и действующим в глубинах сознания – это комплекс различных функций, который представляет трудности не только анализу, стремящемуся разложить его на отдельные факторы и определить их взаимодействие, но и непосредственному наблюдению. В. Вунд считает, что все душевные явления, в которых проявляется творческая деятельность, принадлежат к области фантазии. Независимо от того, состоит ли эта деятельность только из воспроизведений прежних состояний сознания, или из чего-то нового, то есть того, что было получено в прежних переживаниях только в своих элементах, или в отдельных данных своего целого [23, 3; 29].

Фантазия – это воображаемый сценарий, в котором в искаженном виде исполняется желание субъекта. Фантазии могут иметь различные формы и выступать в форме осознанных или же бессознательных фантазий. З. Фрейд, говоря о роли фантазирования в этиологии неврозов, считал реальными патогенные сцены детства (рассказы пациентов), но в последствии отказался от этого предположения. Детальный анализ фантазий привел З. Фрейда к мысли о существовании бессознательных схем, или «первофантазий», выходящих за рамки сознания и наследуемых генетически. В наиболее развернутом метапсихологическом определении фантазии З. Фрейд соединяет ее полярно противоположные аспекты. С одной стороны, фантазии внутренне упорядочены и лишены противоречий. Фантазии используют все преимущества системы сознания, поэтому их сложно отличить от сознательных образований. Но, с другой стороны, фантазии бессознательны и лишены доступа к сознанию, а поскольку их источником является бессознательное, то именно оно определяет их судьбу. По мнению З. Фрейда фантазирование – это та область, где очень удобно зафиксировать механизм перехода между психическими системами (вытеснение и возврат вытесненного).

Одна из работ С. Жижека, «Чума фантазий», посвящена проблеме фантазии. Он пишет: «... фантазия не просто реализует желание иллюзорным путем: скорее, ее функция в чем-то подобна ”трансцендентальному

схематизму” Канта: фантазия создает наше желание, дает нам ориентиры; буквально, ”она учит нас, как желать”. Роль фантазии, таким образом, подобна злополучной шишковидной железе в философии Декарта, этим посредником между вещью мыслящей (*res cogitans*) и вещью протяженной (*res extensa*)» [57, 40]. Таким образом, фантазия непосредственно связана с желанием, представляя собой сценарии, зрелища и последовательность сцен, в которых постоянно присутствует субъект и фактически играет свою роль не только как наблюдатель, но и как непосредственный участник. Фантазия как способ выражения желания выступает местом защиты, обеспечивая защитные действия: обращение на себя, обращение в свою противоположность, отрицание и т. д. Все эти элементы защиты связаны с желанием, в котором изначально присутствует запрет.

Соотношение и взаимодействие реальности и фантазии – одна из ключевых проблем развития человека. В сознании личности существуют существенные ментальные построения, которые находятся на границе реальности и во многом формируют эту реальность. В современном психоанализе они носят название фантазмов. Следует отметить, что слово «фантазм» – это неологизм, который активно используется во французской психоаналитической и постструктуралистской литературе. Как и многие психоаналитические понятия, этот термин определяется через весьма сложную и неоднозначную связь с другими понятиями такого же рода [47, 95].

В работе Ж. Делёза «Логика смысла» одна из глав носит название «Фантазм», в которой он выделяет основные характеристики фантазма.

1. Фантазм представляет собой результат действий и страданий, то есть чистое событие.

2. Это позиция фантазма по отношению к *Эго*, т. е. ситуация *Эго* в самом фантазме.

3. Фантазм выражается в игре грамматических трансформаций [41, 275–280]. Р. Барт в работе «Сад, Фурье, Лойола» описывает ситуацию фантазма на примере творчества И. Лойолы. У основателя ордена иезуитов *Я*

представляется то расширяющимся, то постепенно сужающимся, которое воображается фантазматическими способами. Таким образом, это *Я* нельзя представить личностью с нарративной точки зрения. По мнению Р. Барта, И. Лойола постулировал девиз расплывчатого присутствия субъекта в образе, чем одновременно характеризуется и фантазм, и игнатианское созерцание [4, 86–87].

Термин фантазм в психоанализе Ж. Лакана, а позже в работах постструктуралистов выступает как продукт воображения, благодаря которому *Я* избегает принудительного действия реальности, под которой понимается не только внешняя по отношению к сознанию предметно-вещественная реальность, но и внутренняя психическая реальность, представляемая в качестве устойчивого и независимого ядра сопротивления, которое действительно реально на фоне других психических феноменов.

На «стадии зеркала», по Ж. Лакану, ребенок устанавливает связи между своим организмом и реальностью через усвоение образа своего тела. Этот процесс становится началом отчуждения субъекта от себя самого, т. е. субъект познает себя не изнутри, а через внешний образ. Произнеся «Это Я» ребенок показывает не на себя, а обращается в сторону зеркального двойника. В данном случае этот двойник является другим (со строчной буквы).

Интересной является критика стадии зеркала П. Слотердайком. Он критикует стадию зеркала Ж. Лакана как некий универсальный механизм, через который формируется *Я*. В частности он пишет: «По своей интенции и тональности эпатирующая теорема Лакана о стадии зеркала есть не что иное, как пародия на гностическое учение об освобождении посредством самопознания; в соответствии с проблематической моделью первородный грех заменяется здесь первородным обманом, причем так и не становится ясным, как лучше поступать с этим обманом – консервировать его или преодолеть» [131, 553].

Что же следует из «стадии зеркала»? По мнению Ж. Лакана формирование психики осуществляется через переход от «стадии зеркала» к

«эдипиальной стадии», что соответствует преобразению воображаемого в символическое. Отказываясь от воображаемого слияния с матерью, ребенок допускает в эти отношения отца (третье лицо), понимая, что его отношение к матери опосредовано отношением ее к отцу. Любые отношения между ребенком и матерью отмечены в той или иной мере стилем *Воображаемого*. Чтобы отношения приобрели символическое наполнение, необходимо посредство третьего персонажа, который играл бы по отношению к субъекту роль трансцендентального элемента, благодаря чему тот мог бы поддерживать объект на определенном расстоянии [73, 31]. Таким образом, вместо воображаемого отождествления с матерью возникает закон, который это запрещает. Ж. Лакан назвал его «Имя-Отца». Вместо воображаемого обладания объектом происходит разрыв с ним, невозможность его достижения и обладания. Реальная потребность, как и воображаемое стремление к идентификации с Другим, подчиняются ограничивающему и оформляющему влиянию этого закона.

Ж. Лакан рассматривал Эдипов комплекс как поворотный пункт в гуманизации человечества, как переход от природного регистра жизни к культурному, как переход к языку законов и организации. Эдипов комплекс для Ж. Лакана – это прежде всего тот момент, когда ребенок «гуманизирует себя», начиная осознавать свое *Я* и его отличие от внешнего мира и других людей, прежде всего от матери и отца. Другой специфической чертой понимания Ж. Лаканом сущности Эдипова комплекса в духе все той же лингвистической дебиологизации теории З. Фрейда является то, что он отказывается от его буквальной интерпретации. Если у З. Фрейда отец выступает в роли реального биологического отца, то у Ж. Лакана он замещается символом – «Именем-Отца», т. е. Ж. Лакан стремится вывести его за пределы фрейдовского психосексуализма. Таким образом, он переводит проблему в область языка, подчеркивая при этом, что символ «Имени отца» приобретает значение закона, поскольку при усвоении имени, т. е. фамилии отца, у ребенка якобы кончается период неуверенности в личности своего отца. Важно отметить, что Ж. Лакан

концептуализирует Эдипов комплекс как лингвистическую трансакцию, утверждая, что табу, накладываемое на инцест, может быть закреплено и соответственно выражено только лишь через лингвистические категории «отец» и «мать». Отсюда и то значение, которое у него приобретает «Имя-отца» и наделяемое им сверхважным значением не только для становления человека как субъекта, но и как главного организующего принципа символического порядка.

Необходимо отметить, что для последовательницы Ж. Лакана постструктуралиста Ю. Кристевой вопрос заключается не в том, как сознание вообще начинает быть, но в том, как начинает быть данное конкретное сознание, т. е. сознание, всегда рассматриваемое как исторически и географически очерченная проблема [67, 13].

Современные информационно-коммуникационные технологии вносят свои коррективы в установление отношений между *Воображаемым*, *Символическим* и *Реальным*. С формальной точки зрения в организации этих отношений нет принципиальных различий, поскольку виртуальное пространство пользователя Интернета напоминает собой потенциальное пространство между ребенком и матерью. На символическом уровне это находит свое отражение в наименовании одной из важных частей персонального компьютера, как материнская плата. Экран компьютера выступает тем зеркалом, посредством которого общающийся в виртуальном пространстве человек находит в визуальных образах и посылаемой информации о себе отражение собственных желаний, в силу тех или иных причин не получивших удовлетворения в реальном мире. Если ранее его отзеркаленные первичные инфантильные образы сопровождалась такой фантазийной деятельностью, благодаря которой создавался психический мир *Я*, характеризующийся иллюзорностью и расколотостью между внутренним и внешним, то в виртуальном пространстве благодаря техническим возможностям общения человек утрачивает ощущение отделенности от окружающего мира. Иллюзорность и расщепленность собственного

внутреннего мира исчезают по мере того, как пребывание в виртуальном пространстве становится повседневной и безотлагательной потребностью человека [79, 99].

В настоящее время происходит осмысление отношения между образом и идентичностью, образом и идентификацией, конструирование воображаемого порядка на основе «стадии зеркала» применительно к кинематографу. Ярким представителем данного направления является К. Метц. Пытающийся создать научную теорию кино, он обращается к семиотике Ч. Пирса, Ф де Соссюра и к психоанализу Ж. Лакана. На этой стадии совершается проекция себя в свое собственное отражение и идентификация с ним: нет зеркала – нет идентичности. Эта первая, воображаемая идентификация – основа для следующей идентификации, символической. Идентичность приходит извне. К. Метц отождествляет зеркало с экраном: «фильм подобен зеркалу». Но следует отметить, что между зеркалом и киноэкраном имеется весьма существенное отличие: образ зрителя на экране не отображается. Так что идентификация в кино не совсем то же самое, что идентификация с отражением в зеркале. Зритель отождествляется не со своим собственным образом, но с актом постижения этого образа в качестве такового: «зритель идентифицируется с собой как чистым актом восприятия», т. е., в конечном счете, он идентифицируется с камерой, которая все видит. Этот процесс К. Метц и называет первичной кинематографической идентификацией. Вторичная кинематографическая идентификация осуществляется через визуальный контакт с его взглядом [84, 42].

Таким образом, на протяжении своего развития человек создает себя перед зеркалом, примеряя на себя различные роли, видит в себе различных людей и соглашается выполнять эти роли, интегрируя в себе их разнообразие. В конечном итоге соглашается исполнять эти роли, объединяет в себе разнообразные изменения и свыкается с ними. По мере прохождения человеком самоидентификации в процессе своего исторического развития и в процессе обретения знаний о своем теле, зеркало представляло для него средство и

способ определять свои границы, очерчивая свои контуры, становясь, таким образом, видимым и отличным от других. Ясность и четкость отражения как физического явления, а так же наличие определенной дистанции между отражаемым «оригиналом» и его изображением в зеркале дают возможность создания иллюзии и обмана. Зеркало заставляет забыть о том, что его поверхность – это помеха, которая мешает видеть и принимать реальность. Смотрящий на себя, не может создать себя как «чистое, абсолютное зрелище», потому что он является одновременно и субъектом и объектом, разрывающимся между тем, кем он есть на самом деле, и тем, что он знает о себе. Человек осознает, что между ним и его отражением существует определенная дистанция, но в то же время, продолжая отождествлять себя со своим изображением. Именно эта двойственная, пулусоглашательная позиция приводит к внутреннему конфликту [93, 407; 409; 410].

Ж. Лакан в работе «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа» пишет: «то, чем пользуется Фрейд, начиная с 1920 г., – это дополнительные понятия, необходимые в то время для того, чтобы сохранить принцип децентрации субъекта в неприкосновенности» [71, 19]. Неправильное толкование мысли З. Фрейда, как считал Ж. Лакан, привело к появлению нового направления в рамках психоанализа – Эго-психологии (Э. Гартман, Э. Глоувер, М. Малер, Р. Спитц, А. Фрейд, Э. Эриксон). В основе этого направления лежит идея об «автономном Эго». В отличие от классического психоанализа З. Фрейда и структурного психоанализа Ж. Лакана, представители данного направления считают, что *Я* играет более важную и независимую роль. При изучении *Я* особое внимание уделяется вопросам развития и адаптации личности, ее автономии и свободы, а также особенностям функционирования *Я*, взаимодействию *Я* и влечений.

Смещение вектора исследований в сторону сознания вызвало резкую критику Ж. Лакана, с присущим ему пафосом заявившего: «Господин Гартман, этот херувим психоанализа, принес нам благую весть, которая позволит нам, наконец, спать спокойно, – весть о существовании *автономного эго*. То самое

эго, которое с момента фрейдовского открытия всегда рассматривалось как источник конфликтов, которое даже будучи определено как связанная с реальностью функция не переставало считаться чем-то таким, чье покорение протекает подобно покорению реальности, драматично, – неожиданно возвращается нам в качестве некоей центральной данности» [71, 19].

Позже Ж. Лакан делает окончательные выводы в отношении роли сознания. Любое последовательное и связное представление о собственном *Я* обязательно предполагает четкое представление о воображаемой функции собственного *Я*, как единстве отчужденного от себя субъекта. Собственное *Я* – это то, в чем субъект не может признать себя, не отказавшись от себя отчужденного. Он не может, следовательно, обрести себя, не упразднив прежде *alter ego* собственного *Я* [73, 28].

Опыт субъекта всегда отделён от него во времени, что и создаёт возможность для бесконечной игры его присвоения и отчуждения, для переинтерпретации собственного *Я*. *Я* изменчиво и смертно. *Я* вынуждено каждый раз собирать себя во времени. Способы, которыми *Я* заявляет о себе, целиком искусственны. Таким образом, можно говорить, что *Я* ложно [24, 82]. Доверяя «собственному *Я*», мы ошибаемся. Речь идет об ошибке, которая носит структурный характер и обусловлена тем, что сам акт идентификации, который, казалось бы, исходит из субъекта, в определенном смысле субъекту не принадлежит, так как бессознательно структурирован «речью Другого». Полагая, что *Я*, генетически возникшее как ответ на запрос Другого, является его собственным, субъект совершает ошибку, приводящую к тому, что он путает свое подлинное желание с желанием Другого. Это несовпадение образует трещину в субъекте. Вслед за Ж. Лаканом о наличии в системе «собственного *Я*» трещины, так или иначе, будет говорить вся постмодернистская философия. Если классическая метафизика, как «метафизика тождеств» (Ж. Делез) [205] или «метафизика субстанций» (М. Фуко), конструировала *Эго*-идентичность, исходя из предпосылки субстанциального тождества субъекта, что позволяло рассматривать

«собственное Я» как объект (точку) приложения рациональных процедур, то в постмодернистском дискурсе оно оказывается расколотым в серии парадоксов. И если философия трансцендентальной субъективности исходила из презумпции привилегированного доступа субъекта к своим собственным состояниям, то постструктуралистская «метафизика фантазма» (М. Фуко) устраняет субъекта именно в качестве такого интеллигибельного условия (понятного, четкого, постижимого умом) самой этой возможности [120, 11].

В концепции Ж. Лакана фрейдистская теория была существенным образом трансформирована в соответствии с манифестацией приоритета языкового сознания. Если в классическом психоанализе З. Фрейда, человеческое сознание представляет собой сознание биологического существа, то Ж. Лакан это сознание дебиологизирует, считая, что только язык конституирует человека как субъекта. Биология, как полагает Ж. Лакан, преломляется для нас через язык, поэтому не имеет смысла говорить о каком-то теле, предшествующем языку. Бессознательное имеет отношение не к биологической потребности, а к культуре и социализации. Поэтому оно не хаотично, как считал З. Фрейд, а упорядочено и структурировано как язык.

Выводы к Разделу 2

В концепции З. Фрейда есть попытка найти предпосылки появления сознания как части психики. Сознание рождается не из потребности людей что-то сказать друг другу, а из мучительного процесса воскрешения навязчивой картины, которая пробуждает совесть. По убеждению З. Фрейда, одержимость изначальным чувством вины имело своим источником. В ранних работах он говорит не о расщеплении по линии сознание/бессознательное, а о расщеплении сознания, о двойном сознании. Следующая модель представлена триадой: сознательное, предсознательное и бессознательное. Третья предложенная им модель представляет собой взаимодействия трех уровней, находящихся между собой во взаимозависящих соотношениях. *Оно (Id)* – глубинный уровень бессознательных влечений. *Я (Ego)* как сознательное начало, действующее с учетом принципа реальности и выполняющее функции посредника между иррациональными стремлениями и желаниями *Оно* *Сверх-Я (Super-Ego)* – это внутриличностная совесть, т. е. инстанция, олицетворяющая собой ценности и установки общества.

В отличие от метапсихологии З. Фрейда деление структуры субъекта у Ж. Лакана представлено триадой *Реальное – Воображаемое – Символическое*. Если в классическом психоанализе З. Фрейда *Оно* отождествляется с бессознательным, то в структурном психоанализе Ж. Лакана эта область соответствует символическому уровню. Таким образом, *Я* и *Сверх-Я* «меняются местами», *Символическое* отождествляется с социальным и культурным контекстом. Реальное выступает как нечто чуждое и враждебное субъекту (*Оно* у З. Фрейда), но не обладающее символическими функциями. *Воображаемое* можно представить как фрейдовское *Я*. *Воображаемое* – это регистр психики, который образуется в «стадии зеркала». Структура субъективности по Ж. Лакану не может быть сведена к единому *Я*. Сознание в понимании Ж. Лакана – это иллюзия, поскольку субъективность в его теории не имеет фиксированных характеристик.

РАЗДЕЛ 3

СОЗНАНИЕ В АНТРОПОЛОГИИ И КУЛЬТУРОЛОГИИ К. Г. ЮНГА

3.1. Основные положения концепции сознания К. Г. Юнга

Историю философии трудно представить без имени Карла Густава Юнга, высказанные им идеи до сих пор не утратили своей остроты. Наследие К. Г. Юнга в целом исследуется в современной науке весьма широко. Психоаналитическая концепция К. Г. Юнга включает в себя необычайно широкий спектр представлений: от специально-научных до философских и мировоззренческих, представляя собой материал, который долгое время будет служить объектом пристального внимания.

В Тавистокских лекциях прочитанных в Лондоне с 30 сентября по 4 октября 1935 г. К. Г. Юнг делает попытку обозначить роль, место и природу сознания. В частности он пишет: «Сознание в значительной степени – продукт восприятия и ориентации во внешнем мире. Возможно, что оно локализуется в церебруме (головном мозге – *A. B.*), имеющим по своей природе эктодермическое происхождение и, вероятно, бывшим органом чувств кожи во времена наших далеких предшественников. Сознание произошло от этой локализации в мозгу, в силу чего сохранило качество ощущения и ориентации» [196, 290–291]. По мнению К. Г. Юнга: «... сознание, по своей сущности, является родом деятельности большого головного мозга; оно раскладывает все на составные части и способно видеть все лишь в индивидуальном обличье [187, 110].

З. Фрейд, не выводит сознание из чувственных данных, но выводит бессознательное из сознания, оставаясь на позиции рационализма. Постановка вопроса К. Г. Юнгом противоположна фрейдовской. Появляющаяся в сознании вещь в начале не осознается, и ее осознание вытекает из неосознанного состояния. К. Г. Юнг указывает на то, что большинство главных функций

инстинктивной природы протекает бессознательно, поэтому сознание, скорее всего продукт бессознательного.

Но уже в работе «Нераскрытая самость (настоящее и будущее)» (1957 г.), К. Г. Юнг не так категоричен в высказываниях о главенствующей роли головного мозга. По мнению К. Г. Юнга психика является, с одной стороны, эпифеноменом происходящего в мозгу биохимического процесса, а с другой, исключительно личным делом. Связь с мозгом сама по себе не может служить доказательством того, что психика является эпифеноменом, вторичной функцией, причинно связанной с происходящим в физическом субстрате биохимическим процессом [190, 80].

К. Г. Юнг указывает на то, что структура и физиология мозга совсем не объясняет психический процесс. Психика обладает специфической природой, которую нельзя свести к чему-либо другому. Как и физиология, она представляет собой относительно замкнутое поле ощущений, которому мы обязаны придавать особое значение, поскольку оно включает в себя одно из двух обязательных условий существования, как такового, а именно, феномен сознания. Без сознания не было бы никакого мира, потому что мир существует для нас только в той степени, в которой его осознано, отражает психика. Сознание есть предварительное условие бытия. Психика возведена в ранг космического принципа, который и философски, и фактически ставит ее в равное положение с принципом физического бытия. Носителем этого сознания является индивид, который не создает психику по своему желанию, а напротив, формируется ею и вскармливается постепенным пробуждением сознания во время своего детства [190, 81].

К. Г. Юнг говорит о том, что сознание и бессознательное редко приходят к согласию в отношении своих содержаний и их тенденций. По З. Фрейду, такое несовпадение объясняется тем фактом, что бессознательное стремится компенсировать или дополнить сознание. К. Г. Юнг переосмысливает фрейдовскую формулу, считая, что именно сознание дополняет

бессознательное, а не наоборот. Подобные отношения объясняются следующими причинами:

1. Сознание обладает порогом интенсивности, которого его содержания еще должны достичь, поэтому все слишком слабые элементы остаются в бессознательном.

2. По причине того, что функции сознания всегда обладают направленностью, оно навязывает ограничения (которые З. Фрейд называет цензурой) всему несовместимому с ним материалу, в результате чего этот материал погружается в бессознательное.

3. Сознание организует текущий процесс адаптации, в то время как бессознательное содержит в себе не только забытый индивидом материал его прошлого, но и все унаследованные поведенческие качества, составляющие структуру разума.

4. Бессознательное содержит все комбинации фантазий, которые еще не достигли порога интенсивности, но с течением времени и при благоприятных обстоятельствах проникнуть в сознание. Это и объясняет комплементарную установку бессознательного по отношению к сознанию [199, 85].

Поскольку структура психического бытия, как считал К. Г. Юнг, включает две фундаментальные сферы – сознание и бессознательное. Непосредственное изучение бессознательного, поскольку неизвестна его природа, не представляется возможным, то выражается оно сознанием и в терминах сознания. Сознание – в значительной мере продукт восприятия и ориентации во внешнем мире, но оно не состоит целиком из чувственных данных. Основатель аналитической психологии оспаривал также позицию З. Фрейда, который выводил бессознательное из сознания. К. Г. Юнг ставил вопрос противоположным образом: все, что возникает в сознании, в начале с очевидностью не осознается, и осознание вытекает из неосознанного состояния.

В сознании К. Г. Юнг выделил эктопсихические и эндопсихические функции ориентации. К эктопсихическим функциям он относил систему ориентаций, имеющую дело с внешними факторами, получаемыми

посредством органов чувств. К эндопсихическим – систему связей между содержанием сознания и процессами в бессознательном. К эктопсихическим функциям следует отнести: ощущения, мышление, чувства, интуицию. Если ощущение говорит, что нечто есть, то мышление определяет, что есть эта вещь, т. е. вводит понятие; чувство же информирует о ценности этой вещи. Но только этими знаниями информация о вещи не исчерпывается, так как не учитывается категория времени. Вещь имеет свое прошлое и будущее. Ориентация относительно этой категории и осуществляется интуицией (когда бессильны понятия и оценки).

Сознательная сфера не исчерпывается только эктопсихическими функциями. Ее эндопсихическая сфера включает память, субъективные компоненты сознательных функций, аффекты, инвазии (вторжения). Память позволяет репродуцировать бессознательное, осуществляя связи с тем, что стало подсознательным т. е. вытесненным. Субъективные компоненты, аффекты, вторжения еще в большей мере играют роль, отведенную эндопсихическим функциям, являясь тем самым средством, благодаря которому бессознательное содержание достигает поверхности сознания [196, 320].

Центром сознания в концепции К. Г. Юнга выступает *Я (Эго)*. К. Г. Юнг определил другое место для *Я*, чем то, которое отводил ему З. Фрейд. Он понимал *Я* как центр личностного сознания, которое собирает разрозненные данные личностного опыта в единое целое, формируя из них целостное и осознанное восприятие собственной личности. При этом *Я* стремится противостоять всему, что угрожает хрупкой связности нашего сознания, стараясь убедить нас в необходимости игнорировать бессознательную часть. К. Г. Юнг также подчеркивал «ограниченность и незавершенность *Эго*, его меньший объем по сравнению с личностью в целом. Хотя *Эго* и связано с такими вещами, как личная идентичность, сохранение, поддержание личности, целостность во времени, посредничество между сознательной и бессознательной реальностями, познанием и проверкой реальности» [143, 261].

Таким образом, *Я* – это своеобразный комплекс психических факторов, который сконструирован из информации о собственном теле, существовании и из определенных наборов (серий) памяти. *Я* обладает огромной энергией притяжения, оно притягивает как содержание бессознательного, так и впечатления извне. Осознается только то, что входит в связь с *Я*. *Я*-комплекс проявляет себя в волевом усилии. Если эктопсихические функции сознания контролируются *Я*-комплексом, то в эндопсихической системе только память, и то до определенной степени, находится под контролем воли. Еще в меньшей степени контролируются субъективные компоненты сознательных функций. Аффекты и вторжения и вовсе контролируются только волевым усилением.

Чем ближе к бессознательному, тем менее, *Я*-комплекс осуществляет контроль над психической функцией т. е. мы можем приблизиться к бессознательному только с помощью свойства эндопсихических функций не контролироваться волей. Материал, достигший эндопсихической сферы, становится осознанным, определяя наше представление о себе.

Я-комплексу требуется время для развития. Спорадичность этого процесса отражает то, как по частям накапливается опыт. Тогда сознание можно рассматривать как потенциал, раскрывающийся во времени [127, 103].

К. Г. Юнг в своей работе «Психологические типы» (1921 г.), исследуя мифологическую и религиозную символику, дает следующее определение сознания: «Под сознанием я понимаю отнесенность психических содержаний к нашему *Эго*, поскольку *Эго* ощущает эту отнесенность как таковую. Отношения к *Эго*, поскольку они, как таковые им не ощущаются, остаются бессознательными. Сознание есть функция или деятельность, поддерживающая связь между психическими содержаниями и *Эго*. Сознание для меня не тождественно с психикой, ибо психика представляется мне совокупностью всех психических содержаний, из которых не все непременно связаны с *Эго*, то есть настолько отнесены к *Эго*, что им присуще качество сознательности. Есть множество психических комплексов, из которых не все по необходимости связаны с *Эго*» [197, 624].

Я (*Эго*)-комплекс несет ответственность перед некой высшей субстанцией, которую К. Г. Юнг называет *самостью*. «Самость – это не только центр, но также целая область, которая охватывает и сознание, и бессознательное; это центр личности в целом, тогда как *Эго* – это только центр сознания» [191, 59]. Непосредственно в жизни, самость требует распознавания и уяснения, но включить в ограниченное пространство сознания можно лишь какой-то фрагмент этой всеохватывающей целостности. Поэтому взаимоотношения *Я* и самости является никогда не прекращающимся процессом. Этот процесс несет в себе опасность до тех пор, пока *Я* не станет подвижным и способным устанавливать границы. Непрерывное во времени взаимодействие *Я* и самости включает процесс их взаимоподдержки [193].

Для понимания потенциалов, заложенных в личности, мы должны обсудить особенности бессознательного. Бессознательная сфера проявляется в своих компонентах, переходящих порог сознания, среди которых К. Г. Юнг выделяет два слоя. Первый содержит материал личностного происхождения, который получил название личностного бессознательного или подсознательного разума [201, 156], который состоит из элементов, организующих личность как целое. Второй слой К. Г. Юнг назвал коллективным бессознательным. Этот слой отделен от личностного, и является абсолютно всеобщим, потому что его содержания могут быть найдены повсюду, чего нельзя сказать о личностных содержаниях. Коллективное бессознательное представляет собой объективно-психическое, а личностное бессознательное – субъективно-психическое. Личностное бессознательное содержит утраченные воспоминания, вытесненные тягостные представления, чувственные восприятия, которые были недостаточно сильны для того, чтобы проникнуть в сознание и содержания которые еще не созрели для сознания [195, 79].

Паттерны, заполняющие коллективное бессознательное были названы К. Г. Юнгом архетипами. Термин архетип был заимствован К. Г. Юнгом у Филона Александрийского, Иринея Лионского и Дионисия Ареопагита. Так в

работах «О божественных именах» и «О небесной иерархии» Дионисия Ареопагита находим размышления о «всецелом архетипе», который представляется как некий изначальный образ, который способен создавать множество оттисков. В данном случае архетипы являются формой Божественного разума, безвременные, устойчивые, неизменные причины вещей. Архетипы бессмертны, а все что рождается и умирает, формируется по их образцу. Архетипы невозможно созерцать, но их можно осмыслить. Если у Дионисия Ареопагита архетип относится к небесной сфере, то у К. Г. Юнга архетипы нисходят в бездну бессознательного [95, 79].

Эволюция теории архетипов К. Г. Юнга прошла три стадии развития:

1. 1912 г. – К. Г. Юнг говорит об изначальных образах. Эти образы совпадают повсеместно и на протяжении всей истории повторяющимися мотивами.

2. 1917 г. – он говорит о безличностных доминантах (узловых точках) в психике, которые притягивают энергию и влияют на личные действия.

3. 1919 г. – впервые был использован термин «архетип» К. Г. Юнг использовал его для избегания любых предположений, будто основным является само содержание психического явления, а не его бессознательная и непредставимая схема или образец. Таким образом, необходимо различать архетип и архетипичский образ, который может быть реализуемым или реализованным человеком.

«"Архетип" – это пояснительное описание платоновского *ειδος*. Это наименование является верным [...], поскольку оно значит, что, говоря о содержаниях коллективного бессознательного, мы имеем дело с древнейшими, лучше сказать изначальными типами, т.е. испокон веку наличными всеобщими образами» [187, 98]. Под архетипом он понимал структурирующие образы психической деятельности, связанные с инстинктами, некую гипотетическую сущность, которая непредставима сама по себе и свидетельствующая о себе лишь посредством своих проявлений.

Как было сказано, понятие «архетип» тесно связано с понятием «идея». Изначальный образ – это ступень, предшествующая идее, почва ее зарождения. Из нее разум развивает через выделение конкретности необходимо присущее изначальному образу некое понятие, именно идею, причем это понятие отличается от всех других понятий тем, что оно не дается в опыте, но открывается как нечто, лежащее в основе всякого опыта. Преимуществом изначальному образу (архетипа) перед ясностью идеи является его одаренность жизнью. С одной стороны, он характеризует тот способ, которым энергетический процесс протекал «от века к веку», возобновляясь и воспроизводя свой способ проявления. С другой стороны, он снова открывает возможность закономерного течения этого процесса, потому что делает возможным такое восприятие или психическое постижение ситуаций, благодаря которому жизнь может продолжаться далее. Таким образом, архетип является необходимым антиподом и в то же время дополнением к инстинкту, который есть некое действие, предполагающее столь же осмысленное, сколь и целесообразное восприятие каждой данной ситуации. Это восприятие данной ситуации и осуществляется этим образом, имеющимся налицо априори. Он является удобной схемой, без которой восприятие новых фактических данных было бы невозможно.

Необходимо обсудить сходство, а также различие между «изначальным образом» и «инстинктом». К. Г. Юнг дает несколько расширенное определение инстинкту как понуждению, влечению к определенной деятельности. Характер инстинкта присущ каждому психическому явлению, происходящему не от волевого намерения, а от динамического побуждения. Это не зависит от того, проистекает ли это побуждение непосредственно из внепсихических источников или же оно обусловлено энергиями, которые разряжаются только волевым намерением. В последнем случае – с тем ограничением, что созданный результат превышает действие, этим намерением намеченное. Процессы, которые некогда у индивида были сознательными, но со временем стали автоматическими, К. Г. Юнг не называет инстинктивными; автоматические

процессы проявляются только тогда, когда к ним притекает энергия, чуждая им. В юнгианской традиции архетипы являются формами проявления инстинктов. Следует подчеркнуть, что между архетипами и инстинктами существует функциональное сходство, а различие заключается в объекте понуждения: в первом случае – психическая реальность (как проявление бессознательного на фоне сознательного), во втором случае – физиологическая реальность (например, двигательные рефлексy, возникающие под действием психических причин – мимика лица, выражающая радость и т. п.). К. Г. Юнг подчеркивает: «Насилие над инстинктом или пренебрежение к нему имеют весьма болезненные последствия. Печальное состояние сознания в нашем мире проистекает, прежде всего, из утраты инстинкта. Чем больше человек подчиняет себе природу, тем глубже становится его презрение к обычным природным и случайным явлениям» [190, 103].

Архетип – это символическая формула, ее необходимо рассматривать через представление К. Г. Юнга о символе. Необходимо отметить, что он разделяет символ и знак, символическое и семиотическое.

Символ сохраняет жизнеспособность до тех пор, пока он обладает значением. Что является символом, а что нет – зависит, прежде всего, от установки рассматривающего сознания, например, рассудка, который рассматривает данное обстоятельство не просто как таковое, но и как выражение чего-то неизвестного. Чрезвычайно важно отметить, что, по Сoгласно К. Г. Юнгу, символ – всегда образование, имеющее в высшей степени сложную природу, потому, что он составляется из данных, поставляемых всеми психическими функциями; вследствие этого природа его ни рациональна, ни иррациональна.

Возникает вопрос об онтологии архетипов, К. Г. Юнг отвечал на этот вопрос так:

1. Архетип это образ общего коллективного всеисторического опыта человечества, есть то, что объединяет всех живших, живущих и еще не ставших жить людей;

2. Архетип – результат творческой работы человеческого духа, быть может, в большей степени, чем условий среды;

3. Архетип является производным сознания, бессознательного и всех четырех психических функций (мышления, чувства, ощущения и интуиции). Поскольку К. Г. Юнг, по всей видимости, придерживался релятивистской позиции, то он не дал четкого ответа: или архетипы потенциально находятся в генах, или архетипы закладываются в ходе социального общения в период детства, или архетипы даются нам свыше. В данном случае здесь необходимо обратиться к палеопсихологии, в частности к понятию «мистического соучастия».

К. Г. Юнг был знаком с работами Л. Леви-Брюля, который ввел термин «мистическое соучастие» (*Participation mystique*) для обозначения психологического состояния древних как тождеству объекта и субъекта. Конкретизм первобытного мышления и чувства удерживает эти две рациональные функции в сфере ощущения, т. е. в сфере иррациональных функций. Самое большое, куда подымается первобытное мышление – это смутные аналогии, самое большое, куда подымается первобытное чувство – это фетишизм. Бессознательное индивида с крайне односторонне развитой функцией обладает всеми признаками *participation mystique*.

Таким образом, архетип – это психосоматическое понятие, связывающее тело и психику, инстинкт и образ. Основными характеристиками которых являются – автономность, бессознательность и нуминозность. Самые важные, выделенные К. Г. Юнгом архетипы – это Тень, Анима, Анимус, Мать, Ребенок, Старец. Среди менее значимых он называет архетипы Отца, Троицы, Антропоса.

Анима и анимус (от лат. *anima* и лат. *animus* – «жизненное начало» или «душа» в, соответственно, женском и мужском родах). Данные термины, введенные К. Г. Юнгом для обозначения архетипических образов, связанных, соответственно, с женским и мужским полом. По мнению К. Г. Юнга бессознательное женщины существенно отличается от бессознательного

мужчины. В частности он пишет: «Если бы я попытался одним словом обозначить то, [...], что характеризует анимус в отличие от анимы, то я мог бы сказать только одно: если анима создает *настроения*, то анимус – *мнения*, и как настроения мужчины появляются на свет из темных глубин, так и мнения женщин основываются на столь же бессознательных, априорных предпосылках. Мнения анимуса очень часто принимают характер твердых убеждений, поколебать которые нелегко, или принципов, ценность которых представляется неопровержимой» [195, 235]. К. Г. Юнг связывал анимус с категоричными, жесткими, чрезмерно принципиальными, направленными вовне решениями, а аниму – с влиянием эмоций, настроений и направленностью вовнутрь. Предполагается, что каждый человек воплощает в себе элементы анимы и анимуса, в пропорциях, не определяющихся его половой принадлежностью. Так, в характере мужчины может доминировать анимус, а может и анима. Так как анима и анимус обозначают архетипические образы, по определению коренящиеся в общественном сознании, то и их связь с полом находится в общественном сознании, а не в биологических особенностях человека, связанных с полом.

Первоначальное представление К. Г. Юнга о Тени, как некоем «другом», несущем в себе наши подавляемые или неразвитые характеристики, смешивалось с концепцией Тени как архетипической фигуры, олицетворяющей Зло. Поскольку Тень, коллективна, мы никогда не сможем добраться до ее предела. Даже если свести в одно целое все наши личные качества, присущие Тени, все равно остаются качества, столь чуждые нам, что мы никогда не станем интегрировать их в нашу личность. В бессознательном они обязательно будут ассоциироваться со Злом, поскольку выходят далеко за рамки нашего опыта. Однако это не означает, что Тень – это Зло. Даже коллективная Тень, которая остается после сведения воедино наших личных «теневых» качеств, не является Злом. Взаимосвязь сознания и бессознательного слишком сложна, чтобы ее можно было распределить по категориям. Концепция Зла

разрабатывалась К. Г. Юнгом в течение всей его творческой жизни, он продолжал писать о ней в своих последних работах.

Трикстер (англ. *trickster* – обманщик, ловкач) архаический персонаж ранней мифологии всех народов мира. В фольклоре и религии – божество, дух, человек или антропоморфное животное, совершающее противоправные действия или, во всяком случае, не подчиняющееся общим правилам поведения. В подавляющем большинстве мифов трикстер – «второй» творец мира; в определенном смысле он является комическим дублером культурного героя. К концу XX в. в философии и культурологии трикстер был признан одним из основополагающих персонажей человеческой культуры.

Трикстер – это коллективный образ Тени, сумма всех низших черт характера людей. И поскольку Тень существует всегда как составная часть личности, коллективный образ может служить ее продолжением. Трикстер – это первичное «космическое» создание божественно-животной природы: с одной стороны, высшее по отношению к человеку благодаря своим сверхчеловеческим качествам, а с другой – низшее по отношению к нему из-за своей нерассудительности и бессознательности. Он не принадлежит и к животным, так как слишком неуклюж и лишен инстинкта. Эти недостатки являются показателями его человеческой природы: человек не так хорошо приспособлен к окружающим условиям, как животное, и вместо этого имеет перспективу гораздо более высокого уровня развития разума, основанную на жажде знаний, которая должным образом подчеркивается в мифах.

П. Радин, который ввел этот термин в научный дискурс, дает ему следующую характеристику. Трикстер одновременно предстает как творец и разрушитель, дающий и отвергающий, обманщик и жертва обмана. У него нет сознательных желаний. Его поведение всегда диктуется импульсами, над которыми он сам не властен. Он не знает ни добра, ни зла, хотя и несет ответственность и за то, и за другое. Для него не существует ни моральных, ни социальных ценностей. Он руководствуется лишь собственными страстями и аппетитами, и, несмотря на его действия, все ценности обретают свое

настоящее значение [117, 7–8]. В художественных произведениях трикстеры часто выступают в роли антигероев.

В большинстве традиционных обществ существует одна или несколько героических фигур. Существование образа героя в мировых культурах привело К. Г. Юнга к мысли о том, что этот образ является универсальным архетипом.

С точки зрения К. Г. Юнга, традиционные мифы заключают в себе определенную психологическую реальность или отражают определенные психологические процессы. Герой, по его представлениям, воплощает стремление каждой личности к достижениям и самопониманию. Поэтому сновидения, в которых мы видим себя бесстрашными героями, сражающимися с чудовищами в фантастических битвах, могут отражать вполне земные баталии нашей повседневной жизни.

Как показал Э. Нойманн, архетипы связаны друг с другом, и их стадийная последовательность определяет развитие сознания. Личностное сознание в ходе онтогенеза должно пройти те же архетипические стадии, которые определяют развитие сознания всего человечества в целом. На протяжении жизни человек должен пройти тот же путь, который до него преодолело все человечество.

Развитие сознания через архетипические стадии – это серия трансперсональных актов, динамическое саморазвертывание психической структуры, которая довлеет над историей человечества и индивида. Таким образом, можно говорить о том, что архетипические стадии предопределены бессознательным и лишь рассматривая коллективную стратификацию человеческого развития вместе с индивидуальной стратификацией развития сознательного, мы сможем прийти к пониманию психического развития в общем и индивидуального развития в частности.

Для описания архетипических стадий необходимо провести разграничения трансперсональных и личностных психических факторов. Личностные факторы характерны для конкретного индивида и не разделяются другими, независимо от того, сознательны они или бессознательны.

Трансперсональные факторы суть коллективные и воспринимаются как внутренние структурные элементы. Трансперсональное не зависит от личностного, так как последнее является более поздним продуктом эволюции.

Развивая свою концепцию, Э. Нойманн подводит к явлению, названное им *законом вторичной персонализации*. «Первично трансперсональная сущность, которая поначалу за таковую и принимается, в ходе развития становится личностной. Вторичная персонализация трансперсональной сущности в некотором смысле является эволюционной необходимостью. Связь Эго с бессознательным и личностного с трансперсональным определяет судьбу не только индивида, а и судьбу человечества» [102, 17]. Следовательно, Вторичная персонализация несет с собой устойчивое увеличение значения Эго и личности.

Стадию развития сознания, когда *Эго* еще не появилось как сознательный комплекс и напряжение между системой *Эго* и бессознательным отсутствует, Э. Нойманн назвал уроборической и плероматической. Уроборической, потому что в ней господствует символ круговой змеи. Этот символ выражает тотальную недифференцированность происхождения всего из всего и снова вхождения во все, зависимости от всего и связи со всем Плероматической, потому что зародыш *Эго* все еще находится в плероме, т. е. в «полноте» аморфного Бога и как неродившееся сознание спит в первичном яйце, в блаженстве рая. Более позднее *Эго* считает это плероматическое состояние первым счастьем человека, потому что на этой стадии отсутствуют страдания, приходящие в мир только с появлением *Эго* [102, 294–295]. Уроборос, первоначальная архетипическая стадия, которая является отправной точкой, представляет собой «пограничное» восприятие, будучи индивидуально и коллективно доисторическим в том смысле, что история начинается только с субъекта, который способен воспринимать другими словами, когда уже существуют *Эго* и сознание. Первоначальная стадия, символизируемая уроборосом, соответствует стадии до-*Эго*, и точно так же, как она предшествует человеческой истории, так и в индивидуальном развитии она

относится к стадии самого раннего детства, когда зародыш *Эго* только начинает свое существование. Первоначальное состояние, представленное как уроборос, соответствует психологической стадии в человеческой предыстории, когда индивид и группа, *Эго* и бессознательное, человек и мир были так неразрывно связаны друг с другом, что в отношениях между ними господствовал закон *participation mystique*, бессознательной тождественности [102, 285–286].

Э. Нойманн вводит новое понятие – центроверсия. Это врожденная тенденция целого к созданию единства своих частей и к синтезу их в системы. Единство целого поддерживается компенсаторными процессами контролируемых центроверсией, с помощью, которой целое становится самосозидающей, расширяющейся системой. На более поздней стадии центроверсия проявляется как направляющий центр с *Эго* в качестве центра сознания и с самостью в качестве психического центра. Во время допсихической стадии центроверсия выступает как объединяющая тенденция [102, 303].

Излагая свою теорию становления сознания, Э. Нойманн выбрал две линии подачи материала: первая описывает отдаление *Эго* от бессознательного и его становление в процессе эволюции человечества. В другой же утверждается, что стадии развития сознания, в том же порядке проявляются на протяжении жизни человека. Стадии развития сознания расположены в следующем порядке: 1. Уроборическая (плероматическая). 2. Великой матери. 3. Ужасной матери. 4. Героические стадии (несколько). Каждой стадии соответствует миф. В общем, концепция Э. Нойманна является логическим продолжением идей выдвинутых К. Г. Юнгом.

Таким образом, мы можем говорить о том, что сознание и бессознательное не приходят к согласию относительно своих содержаний и тенденций. Отсутствие этой параллельности не случайно, и объясняется тем фактом, что именно бессознательное стремится компенсировать и дополнить сознание, а не наоборот: сознание обладает порогом интенсивности, которые

должны были достичь его содержания, поэтому все слишком слабые элементы остаются в бессознательном.

Сознание в силу своих направленных функций, навязывает ограничения (З. Фрейд называл их цензурой) всему несовместимому с ним материалу, в результате чего этот материал тонет в бессознательном. Оно в свою очередь, характеризуется сложной комбинаторикой фантазий, которые с достижением интенсивности при благоприятных обстоятельствах проникают в сознание. Бессознательное, таким образом, вмещает в себя как забытый индивидом материал, так и наследственные черты поведения, составляющие структуру разума. Сознанию же остается организовать ментальный процесс адаптации [195, 15].

Современный российский философ И. Бескова считает, что коллективное бессознательное не наследуется, культурные содержания не транслируются. Предзаданными генетически могут быть когнитивные стили, предпочтительные стратегии оперирования информацией, которые могут способствовать формированию схем, структур восприятия и репрезентации информации, но не их содержаний.

В работе «Эволюция и сознание: новый взгляд» она пишет о том, что коллективное бессознательное – это то содержание рождаемого человеком информационного мира, которое производно от общечеловеческого в нем; это то, что формируется в результате функционирования общечеловеческого в каждом конкретном индивиде. Бессознательное и его компоненты, формируются в процессе осуществления организмом функций, неподконтролируемых сознанию. Эти сугубо физиологические процессы рожают свою часть бессознательных психических содержаний. Часть из них попадает в категорию коллективного бессознательного (это содержания, возникающие в процессе естественного функционирования тех аспектов физиологического, не контролируемого сознанием, которые свойственны человеку как виду), а часть – в категорию индивидуального бессознательного.

Это будут содержания, рождающиеся в результате тех процессов, которые обусловлены особенностями каждого конкретного организма [11, 200–201].

Как замечает А. Большакова, нужно говорить о разграничении двух стадий в истории развития «архетипа»: первый, возникающий на первобытной стадии – «биопсихологический» архетип находит воплощение в мифе (связан с первобытными мифологическими представлениями), то последующий «ноосферический» (культурный) – в культуре, искусстве. Таким образом, любое проявление архетипа предполагает наличие двуединого «генетического кода», который складывается через взаимодействие закрепленных в национальном менталитете образов мировосприятия, прообразов прошлого, давно ушедшего и сохранившегося в настоящем в качестве «отпечатков» и «следов», соответствующих им художественных образов, моделей, образцов. Последние возникают как повторяющиеся, постоянные составляющие в национальных, и в мировых литературах, и в культуре в целом. Представления об архетипе как о феномене коллективного бессознательного, свойственного той или иной нации, сосуществуют со «специализированными» репрезентациями архетипа, как производными от первичного. А. Большакова подчеркивает: «... мы можем говорить о некоем культурном [...] пространстве, сложившимся на основе единого "генетического кода", стихийно регулируемых, интенсивных процессов "культурного бессознательного" и "памяти культуры"» [13, 55].

Наверное, никто более проницательно не вглядывался в глубину расщепленности европейской души и не сделал более тщательного анализа этого процесса, чем К. Г. Юнг. Для него современный человек – не изолированный и самодостаточный феномен, а целое истории мирового процесса индивидуализации. Начав со специальных исследований в области психиатрии, он постепенно поднялся к вершинам современной европейской философии, пытаясь объяснить неисповедимую тайну сознания.

К. Г. Юнг усовершенствовал теорию различия между сознанием и бессознательным, установив существование коллективного бессознательного

наряду с личностным бессознательным. Для З. Фрейда бессознательное – это наследованный источник аморальных и антисоциальных влечений. Для К. Г. Юнга – область, включающая наследие прошлого и еще невыявленные потенции будущего.

К. Г. Юнг признает сознание в качестве предварительного условия для существования человечества, равно как и для становления индивида. По мнению К. Г. Юнга и в сознании и в бессознательном присутствуют как элементы порядка, так и элементы хаоса. Хаотичность сознания связана с его подверженностью внешним случайным влияниям. Хаотичность бессознательного проявляется в том, что его внутренняя архитипическая структура может сильно отличаться от личностной и социальной организации.

В отличие от З. Фрейда, который считал сознание исторически недавним образованием, К. Г. Юнг склонен допускать проблески сознания даже у животных. К. Г. Юнг считает, что сознание структурировано, и способно выполнять определенные функции. З. Фрейд акцентировал внимание на конфликте между сознанием и бессознательным, то К. Г. Юнг подчеркивает их взаимодополнительность, наделив само бессознательное компенсаторной функцией по отношению к сознанию. В отличие от З. Фрейда, отождествлявшего прогресс человечества с постепенным усилением сознания за счет бессознательного, К. Г. Юнг видит основную тенденцию в возрастании их гармонии (целостности). По З. Фрейду, бессознательное является вместилищем первичных биологических влечений и противостоит сознанию, как культурному, духовному слою. К. Г. Юнг считает, что в бессознательном сосредоточены и биологические и социально-культурные структуры. Сознание способно уклоняться от контроля бессознательного, определенной свободой обладают и функции сознания.

В отличие от классического психоанализа, в котором понятия *Я (Эго)* и сознание тождественны, К. Г. Юнг уточняет и разводит понятия *Я (Эго)*, сознание, бессознательное.

3.2. Концептуальные положения философии К. Г. Юнга и восточных философий сознания

Сознание – странное явление, которое есть и которое в то же время нельзя ухватить, представить как вещь. О сознании нельзя построить теорию ни в виде предельного философского понятия, ни в виде реального явления, описываемого психологическими и другими средствами, сознание не поддается теоретизации, объективированию. Любая попытка в этом направлении неминуемо кончается неудачей. По мере приближения к нему, оно как тень ускользает от исследователя. Поэтому в философии остается лишь один способ рассуждения о подобного рода явлениях. О сознании можно говорить, только используя опосредованный, косвенный язык описания [87, 3]. М. Мамардашвили первым заставил метафизику говорить на русском языке. Именно с серьезностью этой задачи, было связано погружение его философии в стихию речи, что с психоаналитической точки зрения означает регрессию к оральной стадии. Философия стала для М. Мамардашвили непрерывным введением в состояние мысли, что, в общем, не свойственно для европейской традиции [124, 260].

З. Фрейд вводит новую, стилистику мышления. До З. Фрейда предполагалось, что самосознание, или *Я*, выступает центром духовной и физической жизни. Есть как бы вселенная нашего сознания, и в центре этой вселенной – самосознательное *Я*. Это напоминает геоцентрическую систему, где Земля является центром, а поскольку Земля – это человеческая обитель, то она же и есть человек. Земля – центр мироздания, по аналогии *Я*, – вокруг вращается вся Вселенная. Здесь заложена следующая посылка: то, что называется *Я*, должно быть центром сознательной жизни, через который все реконструируется, и вокруг него вращается вся вселенная сознания, но такой центр не существует. Следовательно, это такая вселенная сознания, которая не имеет центра *Я*, таким образом, *Я* теряет свою центральную позицию. Поэтому в истории мысли появляется термин «коперниканская революция». В

астрономии, в результате которой, Земля была лишена своего привилегированного центрального положения, центром оказалось Солнце. Термин «коперниканская революция» употребил И. Кант в применении к своей теории познания, и З. Фрейд применил этот термин в психоанализе и вообще в анализах сознания. *Я* лишается своего центрального положения, вокруг которого вращалась вселенная, – это и обозначается у З. Фрейда термином «коперниканская революция». С одной стороны, мы убираем, *Я* из центра, а с другой – *Я* существует в качестве центра, но существует в особом смысле, в качестве иллюзии *Я* или в качестве конструкции, на которой кристаллизуются другие, более существенные свойства. По мнению М. Мамардашвили, *Я* не является центром сознания, сознание в этом смысле не имеет центра, оно состоит из разных слоев, иерархии, уровней, которые переплетены, выражаются один через другой. Работа этих уровней и их взаимозависимость не являются продуктом сознательной деятельности этого *Я*, они сами взаимодействуют, иерархизируются и выражаются один через другой. При этом еще рождается *Я*, но *Я* как особый предмет, не имеющий онтологического существования, а имеющий, в свою очередь, смысловое существование, или символическое существование, то есть он, само *Я* как *Я*, тоже оказывается симптомом [89, 305–306].

Благодаря З. Фрейду в европейской философии появляется тема, которая в ней существовала всегда, но существовала имплицитно и была на поверхности забыта. А именно тема, которая в сознании выступила как тема, роднящая, европейскую мысль, с восточной мыслью, которой давно уже было известно рассмотрение *Я* как чего-то несуществующего, или как иллюзии. В буддизме *Я* не существует. И если оно существует в качестве предмета, то оно есть источник всех бед, несчастий и болезней человеческой психики, и вся проблема духовного здоровья состоит в том, чтобы понять, что *Я* не существует, то есть разрушить саму эту конструкцию [89, 307].

Следует отметить, что деятельность К. Г. Юнга напрямую связана с исследованиями наследия Востока с комментариями различного рода

философских текстов. Особый интерес для К. Г. Юнга представляли буддийские и йогические практики работы с сознанием, благодаря которым он находил подтверждение своей теории коллективного бессознательного и архетипов.

В работах посвященных Востоку, можно выделить два подхода. Первый связан с позицией К. Г. Юнга по выяснению сущности философии сознания, как она сложилась на Востоке, и выявить отличия ее от европейской традиции. Вторая особенность в том, что востоковедческие работы К. Г. Юнга не монографические, а сопроводительные – это введения, предисловия и комментарии. Таковы «К психологии восточной медитации», «Йога и Запад», «Об индийском святом», «Сказочный мир Индии», «Психологический комментарий к Бардо Тходол», «Психологический комментарий к Тибетской книге Великого освобождения», «Комментарий к Тайне Золотого Цветка», «Предисловие к И Цзин», предисловие к книге Д. Судзуки «Основы дзен-буддизма», комментарий к работе П. Радина «Трикстер. Исследования мифов североамериканских индейцев».

Для понимания концепции сознания К. Г. Юнга считаем необходимым рассмотреть ее основные отличия от представлений классического психоанализа.

1. К. Г. Юнг усовершенствовал теорию различия между сознанием и бессознательным, установив существование коллективного бессознательного наряду с личным бессознательным.

2. Наделил бессознательное компенсаторной функцией по отношению к сознанию.

3. К. Г. Юнг признает сознание в качестве предварительного условия для существования человечества, равно как и для становления индивида.

4. Он считает, что сознание структурировано, и способно выполнять определенные функции. Сознание способно уклоняться от контроля бессознательного, определенной свободой обладают и функции сознания.

5. В отличие от классического психоанализа, в котором понятия *Я (Эго)* и сознание тождественны, К. Г. Юнг уточняет и разводит понятия *Я (Эго)*, сознание, бессознательное.

6. Сознание и бессознательное определяются как исходные противоположности психической жизни.

К. Г. Юнг выделяет пять групп, которые относятся к содержаниям сознания, и восемь функций эктопсихического и эндопсихического происхождения. Содержания сознания включают следующие пункты:

1. Восприятие, с помощью которого мы видим, слышим, осязаем и тем самым осознаем. Восприятие является взаимодействием различных психических процессов, которые называются мышлением, отвечающим за определение объекта.

2. Распознавание – это процесс сравнения при помощи припоминания. В результате сравнения с образами памяти возникает знание.

3. Оценка – процесс, который сопровождается эмоциями, в результате чего, объект воспринимается позитивно или негативно.

4. Интуиция или предвосхищение – процесс, служащий для восприятия заключенных в ситуации возможностей.

5. Процессы воли и влечений, которые могут быть направленными и ненаправленными [197, 516; 525; 533; 540].

К эктопсихическим функциям он относил систему ориентаций, имеющую дело с внешними факторами, получаемыми посредством органов чувств. К эндопсихическим – систему связей между содержанием сознания и процессами в бессознательном. К эктопсихическим функциям следует отнести ощущения, мышление, чувства, интуицию. Если ощущение говорит, что нечто есть, то мышление определяет, что это за вещь, т. е. вводит понятие; чувство же информирует о ценности этой вещи. Но только этими знаниями информация о вещи не исчерпывается, так как не учитывается категория времени. Вещь имеет свое прошлое и будущее. Ориентация относительно этой категории и осуществляется интуицией (когда бессильны понятия и оценки).

Сознание не исчерпывается только эктопсихическими функциями. Его эндопсихическая сфера включает память, субъективные компоненты сознательных функций, аффекты, инвазии (вторжения). Память позволяет репродуцировать бессознательное, осуществляя связи с тем, что стало подсознательным, т. е. вытесненным. Субъективные компоненты, аффекты, вторжения еще в большей мере играют роль, отведенную эндопсихическим функциям, являясь тем самым средством, благодаря которому бессознательное содержание достигает поверхности сознания [196, 320].

Для выяснения концептуальных положений философии сознания К. Г. Юнга считаем необходимым, обратится к дальневосточной философской традиции, а именно к классическому буддизму. В этом отношении интересной является концепция сознания индийских йогачаров (одна из школ буддийской традиции махаяны, другое ее название виджняна-вада). Наиболее полно она представлена в сочинениях буддийского философа Васубандху (IV-V вв.). Следует отметить, что в поздней индийской, китайской и тибетской традициях учение Васубандху трактуется как субъективный идеализм и даже как солипсизм [6, 149]. Таким образом, его учение выступает как радикальная философская позиция, которая характеризуется признанием собственного индивидуального сознания в качестве единственно несомненной реальности и отрицанием объективной реальности окружающего мира. А. Бейнорус отмечает: «С точки зрения йогачаров, сознание является не субстанцией, подобной Атману в брахманистских системах (вайшешике, некоторых школах веданты), а *актом познания*, в котором оно познает себя самого» [6, 154].

В буддизме все содержания сознания классифицируются по пяти группам (скандхам) элементов, двенадцати источникам сознания и восемнадцати классам элементов. Пять скандх – это пять составляющих, необходимых для создания личности, в соответствии с феноменологией буддизма. Другими словами, совокупность пяти скандх является *Я* индивидуума. Эти группы являются пятеричной классификацией, в которой Будда подытожил все физические и умственные явления существования, и в частности те, которые

кажутся невежественному человеку его *Эго* или личностью. Следовательно, рождение, старение, смерть и т. д. также входят в эти пять групп, охватывающих в действительности всё мироздание.

По скандхам разделяются элементы, составляющие эмпирическую личность, которая складывается из пяти скандх (элементов): чувственное, ощущения, представления, волевые акты или интенциональные установки и другие установки, обусловленные кармическими факторами, сознание. Далее следуют шесть познавательных способностей и соответствующие им познавательные объекты, которые вместе составляют двенадцать «баз» познания. Шесть воспринимающих способностей органов чувств: зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, мыслительные способности, и шесть объектов: видимое, слышимое, обоняемое, вкушаемое, осязаемое, мыслимые объекты. Сознание никогда не появляется одно, потому что оно является чистым ощущением без содержания. Для появления сознания необходима поддержка двух элементов: познавательной способности и соответствующих объектов (чувственных или не чувственных). Таким образом, двенадцать «баз» познания представляют собой все элементы бытия в шести субъективных и в шести объективных формах, которые обобщаются термином «всё» [20, 59–60].

Выделенная К. Г. Юнгом эндопсихическая сфера, выступающая как бессознательный аспект содержания сознания, через которую реализуется заложенный в психике потенциал человека, может быть сопоставлен с четвертой скандхой буддизма, которая обусловлена кармическими факторами психического опыта и определяет судьбу человека. Буддийские двенадцать источников сознания (шесть познавательных способностей и шесть соответствующих объектов) и восемнадцать классов элементов (шесть способностей, шесть видов их объективных элементов и шесть видов сознания: видимого, слышимого, осязаемого и т. д.) также находят параллели со структурой сознания К. Г. Юнга. В его концепции восприятие включает в себя познавательные способности и соответствующие объекты (видимого, слышимого и т. д.). В классификации К. Г. Юнга отсутствует элемент «чистого

сознания» (пятая скандха), потому что присутствует в системе *a priori*, т. е. если сознание лишит его содержаний и функций, оно будет пустым. В буддизме и в концепции сознания К. Г. Юнга есть сходство в понимании структуры и функций психики, но различны последовательность и способ изложения классификации. При этом можно говорить о сходстве эмпирических форм сознания, но не концептуальных оснований. Данное сходство не говорит о заимствовании К. Г. Юнгом положений буддизма, а указывает, на то, что разработанная в буддизме классификация структуры сознания опередила открытия современной западной философии сознания [55, 160].

Философия сознания буддизма обосновывала свою теорию как путь, посредством которого можно достичь духовного освобождения и обретения нирваны. К. Г. Юнг никогда не преследовал задачу конечного слияния с бессознательным. Попытки погружения в бессознательное осуществлялись лишь в терапевтических и научных целях. К. Г. Юнг характеризует бессознательное как фактор вневременный, скрывающий в себе как материал, имеющий индивидуальное происхождение (индивидуальное бессознательное), так и материал, содержащий остатки коллективной памяти человечества (коллективное бессознательное). Оба типа бессознательного входят в структуру психики. Буддизм постулирует континуальность сознания совершенно в другом аспекте. Он не признает «общей памяти человечества», а говорит лишь о единичном потоке сознания, комбинация составляющих которого постоянно меняется. Вместе с тем, кармический фактор, определяющий судьбу и характер, выступает как нравственный результат прошлого индивидуального опыта, то есть как следствие того, что когда-то переживалось и совершалось индивидом [213]. В концепции сознания К. Г. Юнга и в философии сознания буддизма существуют определенные сходства и различия. В системе К. Г. Юнга содержатся отдельные противоречия, потому, что он пытался обосновать свою теорию на рациональных основаниях. Признание бесконечной континуальности сознания не могло соответствовать этим целям,

следовательно, единственно возможным оказалось признание генетического детерминизма сознания в виде коллективной памяти человечества [54, 157].

Важным в этом отношении является предисловие К. Г. Юнга к «Тибетской книге мертвых». В этом буддийском тексте содержится подробное описание этапов, через которые, согласно тибетской традиции, проходит сознание, начиная с физического умирания и до момента следующего воплощения, т. е. реинкарнации. К. Г. Юнг подчеркивает: «Восточное представление о карме – это своего рода учение о психической наследственности, зиждущееся на гипотезе о реинкарнации, а в конечном счете – о вневременной сущности души. Ни наша система знаний, ни наш рациональный склад ума не в состоянии идти в ногу с подобными представлением» [189, 76].

Конечная цель учения К. Г. Юнга и тибетского буддизма состоит в духовном преобразовании. К. Г. Юнг определяет его как самореализацию, полноту, тогда как для тибетских буддистов речь идет о Будде, просветлении на благо всех существ. Согласно этой буддийской традиции, каждый индивид обладает потенциалом, чтобы стать Буддой, совершить высшее преобразование. Для буддистов, как и для К. Г. Юнга стремление к более высокому сознанию, составляет нечто, существовавшее всегда. Для буддистов стремление к состоянию Будды является квинтэссенцией природы человека, в то время как для К. Г. Юнга речь идет о полноте, т. е. целостности. В обоих случаях речь идет о длительном путешествии. В концепции К. Г. Юнга – это путешествие без конца, всегда уникальное, свойственное каждому индивиду, но которое может быть совершенно только в разуме. В тантрическом буддизме разум – это безграничная сила, способная преобразовать любое событие в трансцендентальную мудрость, используя его как средство для достижения просветления. Эта сила заложена в самом человеке, и не в каком другом месте, она не отделена от человека, но чтобы ее распознать требуется ключ к сознанию. Согласно учению тантрического буддизма просветление, а значит, и освобождение может быть достигнуто только в текущей жизни. Оно заключается в принципиальном изменении нашего восприятия реальности, в

развороте к самому глубокому вместилищу сознания, когда *Я* или самосознание обращает свое внимание к универсальному сознанию. Речь идет об интуитивном опыте бесконечного и о глобальном единстве всего сущего [96, 107–108].

Ведущий популяризатор дзэн-буддизма, профессор философии Университета Отани в Киото, член Японской академии наук Д. Судзуки сходится с психоаналитиками (Э. Фроммом, К. Хорни, К. Г. Юнгом), проводя совместные мероприятия, с целью выявления взаимосвязей и сходства между практиками дзэн и психоанализом. Он обращает внимание на то, как расцветает человеческая личность при использовании этих подходов. Он регулярно посещает конференции, посвященные диалогу западноевропейской и восточной философий [142, 370]. Следует отметить, что для ознакомления с дзэн-буддизмом и дальнейшей его ассимиляцией европейским мышлением в 1951 г. Японию посетила К. Хорни, а в 1957 г. Э. Фромм организовал первый семинар по дзэн-буддизму и психоанализу, которым руководил совместно с Д. Судзуки. Результатом семинара явилось издание работы «Дзэн-буддизм и психоанализ» (1960). К. Г. Юнг в предисловии к работе Д. Судзуки «Основы дзэн-буддизма» высоко оценивает работу автора об ассимиляции восточных идей на Западе. В частности он пишет: «Трудно подыскать такую форму, которая была бы достаточна для адекватного выражения благодарности автору [...] за то, что он сделал Дзэн более приемлемым для понимания Запада и, во-вторых, за тот способ, с помощью которого он достиг этой цели. Восточные религиозные концепции обычно настолько отличны от наших западных, что при попытке точного перевода (не говоря уже о значении тех или иных идей), сталкиваются с такими трудностями, что при некоторых определенных обстоятельствах, их вовсе лучше не переводить» [141, 5].

Рассматривая взаимоотношения дзэн буддизма и психоанализа невозможно обойти работу Ю. Эволы «Дзэн и Запад». Весьма показательной является критика К. Г. Юнга Ю. Эволой за высказывание о больших трудностях, связанных с ассимиляцией Дзэн на Западе с большим трудом. Еще больше

возмутила Ю. Эвола позиция К. Г. Юнга, который считал, что только психоанализ, более того, психоанализ, основанный на теории витального бессознательного, архетипов и процесса индивидуации может постичь Дзэн. Ю. Эвола пишет: «... Юнг всерьез полагает, что полемика против интеллекта, свойственная дзэн, направлена на трансформацию того, что в психоанализе называется бессознательным, и это внутреннее единение и спонтанность, производимые сатори (просветлением – А. В.), невозможны благодаря эго, когда оно, подчиняясь психотерапевтической этике психоанализа, успокаивается в чувстве собственного превосходства и может прийти к соглашению с унаследованным от древности биологическим бессознательным» [183, 283–284]. Ю. Эвола подчеркивает, что бессознательное, как самостоятельная сущность, дзэн-буддизму неизвестно. Идеалом дзэн-буддизма является не соединение с гипнотическим бессознательным психоанализа, а уничтожение его при помощи света, который должен получить доступ к глубинным сферам личности посредством просветления и пробуждения.

Э. Фромм рассматривает психоанализ как один из инструментов преодоления духовного кризиса современного западного человека. В работе «Дзэн-буддизм и психоанализ» рассуждая о сходстве психоанализа и дзэн-буддизма Э. Фромм подчеркивает их отличия. Психоанализ является научным методом, который не имеет отношения к религии. Дзэн-буддизм же, напротив, (с позиции европейской культуры), со своей теорией и методикой просветления выглядит мистическим и религиозным. Психоанализ – это лечение душевных заболеваний – а дзэн, путь к спасению души. Как подчеркивает Э. Фромм, общая черта, присущая дзэн-буддизму и психоанализу – это стремление к благополучию человека посредством изучения его природы. Э. Фромм отмечает, что дзэн-буддизм сочетает в себе индийское иррациональное начало с китайской конкретностью и реализмом, а психоанализ – западный гуманизм и рационализм с одной стороны, и романтический поиск неподвластных рациональному осмыслению таинственных сил (как плод греческой мудрости и иудейской этики). Изучение человеческой природы в теории и перевоплощение

на практике – основная черта, объединяющая дзэн-буддизм и психоанализ [169, 97–98].

Общей целью для дзэн-буддизма и психоанализа является осознание бессознательного с помощью специальной тренировки со стороны сознания. Метод дзэн можно назвать фронтальной атакой на отчужденное восприятие с помощью медитации, коана и авторитета наставника. С другой стороны, психоаналитик делает нечто подобное, он последовательно снимает рационализации пациента, пока у него не остается иного выхода, кроме возвращения в мир реальности из мира фантазий в результате глубинного осознания и переживания того, что им не осознавалось ранее. Общими элементами обеих систем является и настойчивое утверждение независимости от всякого авторитета, а также наличие наставника (ведущего), который сам прошел через необходимый опыт, а потому может вести ученика (пациента) к его цели. Важным моментом является то, что ни психоанализ, ни дзэн-буддизм не являются сугубо этическими системами. Они не заставляют человека вести добродетельную жизнь с помощью подавления «дурных» желаний, но они предполагают, что такие желания нивелируются и исчезнут в свете расширенного сознания [140,72–73].

Следует отметить, что К. Г. Юнг находил параллели собственной философии и йогой, в частности с Кундалини-Йогой, с символикой тантрической, ламаистской йоги и даосской йогой. В работе «Йога и Запад» он пишет: «Йога является превосходным методом слияния тела и сознания. Такое их единение вряд ли можно поставить под сомнение, и я охотно готов это признать. Тем самым создаются предрасположенности, делающие возможным интуитивное виденье, трансцедирующее само сознание» [202, 228].

Согласно К. Г. Юнгу, истоки психоанализа – это научно заново открытая старая истина. З. Фрейд и Й. Брейер свой новый метод психотерапии назвали античным термином «катарсис». С др.-греч. *καθαρσις* – возвышение, очищение, оздоровление. Катарсис – глубинное душевное очищение, центральный момент в античной драме, который предполагал эмоциональную разрядку.

Слово «катарсис», имело в древнегреческом языке два конкретных значения. 1. Как культовое очищение, искупления вины, достигаемого с помощью определенного жреческого ритуала. 2. Устранение или облегчение болезни благодаря врачебному средству. В основу аристотелевского понимания трагического катарсиса легли его медицинские знания, а также наблюдения из практики экстатических культов. «Катарсическое» лекарство доставляет телу исцеление, изгоняя из него болезнетворное «вещество». И на таком же принципе основан древний жреческий способ воздействия на «экстатический элемент души», который гасит движение через движение, буйную душу – буйной песней. Аристотель воспользовался медицинским термином, чтобы посредством сравнения с патологическим телесным явлением наглядно разъяснить патологический душевный процесс [8, 54]. Первоначальный метод катарсиса, в психоанализе, заключался в том, что больной посредством гипнотического воздействия или без него перемещается на задний план своего сознания, то есть в состояние, которое в восточной системе йоги, считается состоянием медитации, или созерцания. Но в отличие от йоги, здесь предметом созерцания является спорадическое появление сумеречных следов представлений, будь то образы или чувства, которые отделяются от невидимых содержаний бессознательного, чтобы хотя бы тенью предстать перевернутому вовнутрь взору. Таким образом, вытесненное и потерянное вновь возвращается обратно [35, 170].

Сравнение йоги и психоанализа показывает, что в отличие от йоги психоанализ интересуется психопатология. В его задачи не входит тотальное изменение психики человека, а также изучение его бессознательной сферы целиком. Интерес для психоанализа представляет вытесненный из сознания материал. Анализируя сны и оговорки, психоаналитик стремится найти эти вытесненные содержания и вывести их в сферу сознания. Припоминание, часто болезненное, конкретных травматических событий играет центральную роль в лечении.

Йога делает относительным социальное по своему характеру разграничение между нормой и патологией. Потому что, в перспективе освобождения обычное человеческое состояние можно обозначить только как патологию. Поэтому йога не интересуется деталями биографий своих адептов. Для йоги – содержание бессознательного у разных индивидов, наследованное от бесконечного множества предыдущих жизней, приблизительно одинаково. Оно не содержит никаких значимых индивидуальных различий. Йогический катарсис не является разновидностью воспоминания. В практике йоги псевдо-память, не столько просветляется и очищается от патогенных элементов, сколько растворяется в своей целостности. То, что приходит ей на смену, можно обозначить как окончательное забвение всех земных вещей [185, 251–252].

Рассуждая о возможности ассимиляции йоги, К. Г. Юнг приходит к выводу, что раскол западного ума с самого начала делает невозможным ее адекватное использование. Для европейца она становится либо исключительно религиозным делом, либо чем-то вроде гимнастики, контроля над дыханием. Таким образом, отсутствует единство природной целостности, которые характерны для йоги. К. Г. Юнг, в частности пишет: «Индиец никогда не забывает ни о теле, ни об уме, тогда как европеец всегда забывает то одно, то другое» [202, 228]. По мнению К. Г. Юнга, духовное развитие Запада происходило по совершенно другому сценарию, нежели на Востоке, поэтому создались неблагоприятные условия для применения йоги. Пройдя свой путь исторического развития, европейское сознание настолько отдалилось от своих корней, что раскололось на знание и веру. Вместо возврата к собственной натуре, европеец отдает предпочтение системам и методам, подавляющим в человеке естественную природу, которая мешает современному западному человеку. Исходя из этого, К. Г. Юнг считает, что применение восточных практик представителями западной цивилизации может привести к негативным последствиям, потому что его психические предрасположенности совсем другие, чем у человека Востока. К. Г. Юнг критически отнесся и к теософии,

учению о богопознании путем мистического восприятия, через непосредственное общение с Богом. К. Г. Юнг всегда заботился о том, чтобы не выходить за пределы доказуемых эмпирических фактов, опираясь на знание, а не на веру. Поиск сознания может объединить опыт религии и науки. Религия, связующая человека с Богом, соотносится с Эросом, с началом, которое связывает мир, с «сопричастностью». Наука, отказавшись от «сопричастности», отдала предпочтение познанию. Таким образом, религия ориентируется на Самость, а наука на Я (*Эго*). Можно допустить, что в основе религии находится Эрос, а в основании науки – Логос. По мнению К. Г. Юнга, будущее станет синтезом науки и религии, тезиса и антитезиса. Новое мировоззрение будет опираться на совместное знание. Слепая вера в науку, как в панацею, говорит о духовной незрелости и не отвечает потенциям гармонично развитого человека. В данном аспекте показательной является мысль Э. Ф. Эдингера о современной аллегории традиционной идеи, что обретение сознания – это такая же нелегкая работа, как и работа в виноградниках Господа, а также новый ответ на извечный вопрос о смысле жизни [184, 54–55].

Сознание не объемлет целостности человека, потому что целостность включает в себя не только сознательные содержания, но и обширную область бессознательного с неопределенными и размытыми границами. Сознание помещается внутри этого целого подобно меньшему кругу внутри большего. Поэтому Я вполне может быть превращено в объект, т. е. существует возможность, что в ходе развития человеческого существа в нем постепенно сформируется более объемная личность, которая поставит Я себе на службу [194, 60–61.]

Независимо от того, принимаем мы основные положения философии К. Г. Юнга или нет, несомненно, он придавал духовным составляющим человека решающее значение, тем самым, внося существенный вклад в изучение сознания.

Выводы к Разделу 3

К. Г. Юнг усовершенствовал теорию различия между сознанием и бессознательным, установив существование коллективного бессознательного наряду с личным бессознательным. Наделил бессознательное компенсаторной функцией по отношению к сознанию. К. Г. Юнг признает сознание в качестве предварительного условия для существования человечества, равно как и для становления индивида. Он считает, что сознание структурировано, и способно выполнять определенные функции. В буддизме и в концепции сознания К. Г. Юнга есть сходство в понимании структуры и функций психики, но различны последовательность и способ изложения классификации.

Идея целостности мира и человека в концепции К. Г. Юнга соответствуют современным представлениям в квантовой физике. Все части представляются непосредственно связанными так, что их динамические отношения непреодолимым образом зависят от состояния всей системы. Все, включая сознание и материю, активно влияет на целое, а посредством целого – на все составляющие. Таким образом, каждый пространственно-временной участок мира содержит в себе весь порядок вселенной, включая в себя прошлое, настоящее и будущее. Сознание – это нечто большее, чем случайный продукт нейрофизиологических и биохимических процессов, происходящих в человеческом мозге. Сознание и разум рассматриваются как выражение и отражение космического разума, пронизывающего всю Вселенную. Человечество – не просто представитель определенного вида животных, но еще и беспредельные поля сознания, превосходящие время, пространство, материю и линейную причинность.

РАЗДЕЛ 4

СОЗНАНИЕ В НЕКЛАССИЧЕСКОЙ НАУКЕ И ФИЛОСОФИИ ПОСТМОДЕРНА

4.1. Холистическое миропонимание в квантовой физике в контексте психоанализа

В концепции К. Г. Юнга биполярность психики как необходимое условие для существования психической энергии является основополагающей. По мнению К. Г. Юнга противоположности необходимы для любой психологической единицы или процесса, т. е. один полюс помогает определить другой. В его системе можно обозначить следующие пары противоположностей: сознание – бессознательное; личное – коллективное; рациональное – иррациональное; экстраверсия – интроверсия; *Эго (Я)* – Самость [200]. Он считает, что психике присущ процесс балансировки противоположностей.

В системе К. Г. Юнга архетип Самости является целостностью, которая объемлет и сознание и бессознательное. Поскольку бессознательное не обладает определенными границами и в глубинных пластах имеет коллективный характер, то между ним и бессознательным другого индивида невозможно провести различие [191, 59].

Термин Самость был выбран К. Г. Юнгом под влиянием философии Упанишад, акцентирующих внимание на целостности человека. Поскольку Самость включает в себя наряду с сознательными и бессознательные компоненты. Она проявляется в образе человеческих фигур или – как абстрактные символы.

Архетип Самости рассматривался К. Г. Юнгом через призму различных символов. Главный из них – мандала, то есть архетипичный образ, существование которого прослеживается на протяжении многих столетий и даже тысячелетий. Х. Аргуэлес пишет: «На протяжении всей человеческой

истории Мандала проявлялась как универсальный и неизменный символ цельности, гармонии и преобразования. Она представляет характер почти всех первоначальных интуитивных представлений относительно природы реальности, тех представлений, которые, определяют нашу жизнь и присущи каждому из нас» [3, 29].

Мандала – графический символ, объект концентрации во время медитации. Термин происходит от слова *manas*, что в переводе с санскрита означает «разум» или, точнее, «вещество разума». Мандала – обычное вспомогательное средство для медитации, распространенное как в индуизме, в буддизме, и особенно, в таком направлении этих двух религиозных тантризме (тактическом индуизме и тантрический буддизме).

Мандалу изображали в форме магического круга, олицетворяющего собой древнеиндийское представление о сосредоточении всего сущего. Пластическое образование подобного рода существует и в тибетском буддизме, где фигура мандалы имеет значение культового инструмента, поддерживающего медитацию. В алхимии мандала предстает в виде четырех, расходящихся друг от друга, элементов. Чаще всего мандала характеризуется кругом или квадратурой круга. Если культовые мандалы обнаруживают ограниченное количество типичных мотивов в качестве своего содержания, то индивидуальные мандалы имеют неограниченное количество мотивов и символических намеков. С точки зрения К. Г. Юнга, в целом мандала означает целостность человека, его божественную сущность, божественное начало.

Центром сознания в концепции К. Г. Юнга выступает *Эго*. Он определил другое место для *Эго*, чем то, которое отводил ему З. Фрейд. К. Г. Юнг понимал *Эго* как центр личностного сознания, которое собирает разрозненные данные личностного опыта в единое целое, формируя из них целостное и осознанное восприятие собственной личности. При этом *Эго* стремится противостоять всему, что угрожает хрупкой связности нашего сознания, стараясь убедить нас в необходимости игнорировать бессознательную часть.

Как пишет К. Г. Юнг, Самость – это не *Эго*, а начальствующая над ним целостность, которая объемлет и сознание и бессознательное. А поскольку бессознательное не обладает определенными границами и в глубинных пластах имеет коллективный характер, то между ним и бессознательным другого индивида невозможно провести различие. Как следствие, оно всегда формирует «*participation mystique*», т. е. единство множественности, отдельного человека во всех людях [194, 79].

Взаимоотношения Самости и *Эго* можно обозначить как «двигатель и движимое». Вначале *Эго* находится в слиянии с Самостью, но впоследствии отделяется от нее. По отношению к *Эго* Самость занимает доминирующую позицию. Функция *Эго* – оспаривать или выполнять требования этой «структуры». Таким образом, Самость выступает как воплощение потенциала личности и осознание его как целостности. Это нечто, к чему надо стремиться, но что невозможно познать. К. Г. Юнг подчеркивает: «чем более многочисленны и значительны бессознательные содержания, ассимилированные в *Эго*, тем сильнее *Эго* приближается к самости, даже если это приближение будет составлять бесконечный процесс» [197, 35]. В юнгианской традиции вся эволюция индивида рассматривается с позиции его продвижения к Самости, как к проявлению своей подлинной, глубинной, незамутненной сущности.

Понятие Самости соотносится с «Образом Бога». В работе «Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии» К. Г. Юнг употребляет словосочетание «архетип образа Бога». В частности он пишет о том, что интимность отношения между Богом и душой, заранее исключает какую бы то ни было недооценку души. Речь не идет об отношении родства, но, во всяком случае, душа должна иметь в себе возможность соответствия сущности Бога, иначе взаимосвязь никогда не могла бы быть установлена. Это соответствие и есть, психологически говоря, архетип образа Бога» [188, 241].

В данной работе, в подстрочной ссылке он уточняет: «... с точки зрения психологии совершенно немислимо, что Бог есть просто "совсем иное"; ибо

”совсем иное” никогда не может быть кем-то сокровеннейше близким душе, кем Бог как раз и является. Психологически правильны только парадоксальные и антиномические высказывания об образе Бога» [188, 241].

Христос в качестве Первочеловека представляет собой целостность, превосходящую и объемлющую эмпирического человека. Целостность эта соответствует тотальной личности, простирающейся за рамки сознания, то есть Самости [194, 76]. Как было сказано, Христос как герой и богочеловек психологически обозначает Самость, представляя собою проекцию этого наиболее важного и центрального архетипа. Архетип самости функционально выступает управителем внутреннего мира – коллективного бессознательного. Самость, как символ целостности, является совпадением противоположностей и поэтому содержит свет и тьму одновременно. В фигуре Христа те противоположности, которые объединены в архетип, поляризованы в сыне Бога, с одной стороны, и в дьяволе с другой [198, 584–586].

Миф о герое представляет собой бессознательную драму, подобную притче Платона о пещере. Сам герой появляется как существо более чем человеческого достоинства. Герой, отличаясь своими богоподобными характеристиками, является архетипом Самости, его божественность подтверждает то, что Самость по своей природе божественна или обладает определенной долей в божественном участии. Для психологии это представляет существенную разницу: рассматривается ли Самость той же самой природы, что и Отец Небесный или же она представлена в схожей природе. Христос имеет ту же самую природу, что и Бог. Но Христос, с позиции философии К. Г. Юнга, является типичным проявлением Самости. Самость выступает как «Образ Божий» и не может отличаться от него эмпирически. Герой является протагонистом, т. е. поборником превращения Бога в человека [198, 617–618].

Христос как религиозный символ отличается от Христа, рассматриваемого с психологической точки зрения. В то время как психологически он представляет парадигму индивидуации, поскольку он прожил свою природу и судьбу до конца, он не воплощает совершенство, что

подчеркивается в традиционной церкви. Эта формулировка привела К. Г. Юнга к полемике с теологами, видевшими во Христе лишь положительный аспект и рассматривавшими зло, как отсутствие добра. Еще один аспект неполноты Христа для К. Г. Юнга состоял в отсутствии женского элемента в изображении Троицы, но воплощенного в Деве Марии.

Следует заметить, что попытка провести параллель между Самостью и идеей «Бога внутри нас» встретила критику со стороны представителей классического психоанализа. Так, З. Фрейд обвинял К. Г. Юнга в том, что он оскверняет психоанализ «черной грязью оккультизма» и подменяет психоанализ как науку метафизикой. Для З. Фрейда религия представлялась «общечеловеческим неврозом навязчивости». Важным доказательством для него являлись не только внешние, но и внутренние сходства между отправлениями религиозного культа и приобретающими защитный характер ритуалами при обсессивно-фобическом неврозе (навязчивые страхи). Применяя метод аналогий, З. Фрейд утверждал, что в основе невроза и религиозного переживания лежит подавление природных инстинктов человека. В размышлениях З. Фрейда можно проследить положение о бинарной роли религии как явления, генерирующего невроз и одновременно защиты от него. Э. Фромм, переводя марксистскую теорию религиозного отчуждения на психоаналитический язык, пришел к концепции гуманистической религии будущего как выражения универсальной человеческой сущности.

Критически отнеслись к идее Самости и мыслители, работающие в контексте диалога богословия и науки, обвиняя К. Г. Юнга в редуционизме и попытке сведения трансцендентности Бога к простому фактору психики. Например, А. Пикок, хотя и сомневается в достоверности идей представителей психоанализа, тем не менее, подчеркивает, что направление, представленное К. Г. Юнгом, может пролить свет на природу человека. Он уверен, что эти идеи должны учитываться современным богословием [109, 276].

По мнению М. Бубера, К. Г. Юнг имеет право говорить об образе Бога в психике и мышлении человека, но он не вправе утверждать, что нет Бога за

пределами самой психики и мышления. Когда К. Г. Юнг, переступает, согласно М. Буберу, границы допустимого (как для психолога, так и для философа), он этим выражает вектор, направленный против Бога, утверждая новую религию – религию Самости. Но К. Г. Юнг вовсе не имел в виду обожествление человека или разжалование Бога, у него идет речь о том неустрашимом парадоксе, когда человек пытается охарактеризовать то, что превосходит возможности его разума.

Согласно К. Г. Юнгу, через Самость человек сталкивается с полярностью добра и зла, человеческого и божественного, профанного и сакрального. Трансцендентный Бог говорит с нами через наши образы Бога, и в то же время сокрушает их, поэтому ни один человеческий образ не способен вместить непостижимое Божественное. Проявляясь, эти образы могут вызывать у нас негативные чувства, которые могут привести к ощущению подавленности и фатальной безысходности. Самость может проявляться в форме «инстинкта смерти»: смерть может привлекать человека своей тотальностью и нерушимым единством – нуминозным чувством.

К. Г. Юнг заимствует термин «нуминозное» у Р. Отто, который вводит этот термин в работе «Священное» (1917). Нуминозное (от лат. *numen* – божественное волеизъявление, знак божественного могущества) обозначает данность религиозного опыта, связанного с интенсивным переживанием таинственного и устрашающего божественного присутствия. Р. Отто обращает внимание на то, что во многих языках существуют выражения, которые исключительно, а иногда преимущественно служат наименованиями страха, которые являются нечто большим, нежели страх. Ветхий Завет очень богат на эти параллели. Древнееврейское слово *hiq'disch* (страх) тождественно священному. Особенно примечательным, здесь является «*emat Jahvel*», т. е. «страх Божий», который Яхве (Бог Отец) может послать в качестве «демонической сущности», которая сковывает человека. Этот «страх Божий» абсолютно тождественен «*deima panikon*» (панический ужас) у греков. Это

испуг, наполненный внутренним ужасом, который, не может внушить никакое существо, даже самое опасное и могущественное [104, 24].

С другой стороны, образы Самости могут быть связаны с позитивными чувствами исцеления или благословения. Самость изображается в снах и образах или безлично (как круг, мандала, кристалл или камень), или персонифицировано (как королевская чета, божественный ребенок или другие символы божественности). Помимо Христа, такие великие духовные учителя как Магомет и Будда, являются также символами Самости. Таким образом, Самость относится к той образной структуре, которая традиционно связывается со сферой Божественного, выступая неким религиозным центром коллективной психики. Самость функционирует в психике как создатель противоположностей и посредник между ними и создает в психике глубокие, внушающие трепет нуминозные символы.

Обсуждение термина самость нашло отражение в работах австро-американского представителя постклассического психоанализа Х. Кохута. Им разрабатывалось новое направление в психоаналитической традиции «психология самости». В отличии от терминологии К. Г. Юнга самость по Х. Кохуту это особая структура которая имеет психическую локализацию. Самость возникает в результате действия инстинктивной энергии и обладает устойчивостью. Всевозможные проявления самости можно найти в каждом психическом феномене, а не только в «Оно», «Я» и «Сверх-Я». Таким образом, самость является содержанием психического аппарата, но не является одним из психических факторов [78, 467].

Процесс продвижения к Самости К. Г. Юнг назвал индивидуацией. Термин индивидуация заимствован К. Г. Юнгом у А. Шюпенгауэра. Впервые употребил этот термин Г. Дорн, алхимик XVI в.

Индивидуация – это спонтанный, естественный процесс в рамках психической субстанции, потенциально свойственный всем людям, но большинством не осознается. Это процесс созревания или развертывания, психический эквивалент физического процесса роста и взросления. Следует

отметить, что в концепции К. Г. Юнга процесс индивидуации – это не только базовое описание того, как личность формируется и насыщается содержанием во взрослом возрасте, как происходит в большей или меньшей степени аккумуляция биогенетических и психогенетических формаций и культурного влияния. По К. Г. Юнгу индивидуация толкает сознание и самореализацию за рамки того, на чем останавливаются нормальные процессы развития под управлением генов, психики и общества. В действительности индивидуация во многом противоположна индивидуализму, хотя на ранних стадиях она может включать в себя и напоминать некоторые аспекты последнего. Это психологическое воспитание, требующее для продвижения вперед полного участия сознательной личности. Индивидуация направлена на то, чтобы направить *Эго*-сознание за рамки установившихся личностных черт, привычек и культурных установок (т. е. характера и личности) к более широкому горизонту самопонимания и целостности. К горизонту безличного соприкасающегося с тем, что можно обозначить как мировая душа (*anima mundi*). К. Г. Юнг назвал это *opus contra naturam* [138, 3]. Он описывает процесс индивидуации как пять стадий удаления (интеграции в сознание) проекций архетипов. На первой стадии, индивид еще не отделен от мира, то есть от общественных ожиданий по отношению к нему и от коллективной морали. На второй стадии начинается процесс дифференциации личности «от противного»: индивид осознает себя, сравнивая с Другим (носителем авторитета или, напротив, негативных качеств). На третьей стадии продолжается отдаление от «коллектива»: индивид сравнивает общественную мораль с собственными этическими принципами. Четвертая стадия – отчуждения от мира, личность оказывается способна противопоставить себя обществу, в результате чего оказаться в смысловом вакууме. На пятой стадии (наибольшего приближения к Самости) должна произойти реинтеграция на основе уже теперь полного опознавания индивидом своей природы и природы общества. Стадии филогенеза, перенесенные в онтогенез, – популярная во времена К. Г. Юнга естественнонаучная концепция, где эмбрион это – наше сознание, наше *Я*.

Становится понятным, что индивидуация – это процесс соединения психических содержаний с Эго, в результате которого рождается психическая субстанция сознания. т. е. воплощение в человеке Бога. Самой характерной чертой процесса индивидуации является борьба противоположностей – Эго и бессознательного, собственной личности и «Другого». (Интересно, что с точки зрения этимологии, феномены *сознания* и *совести* взаимосвязаны и подразумевают «знание», разделенное «с» другим существом, то есть совместное знание). Таким образом, каждый раз, когда человек переживает внутренний или внешний конфликт, он получает возможность для дальнейшего развития сознания. Успешное творческое разрешение конфликта, сопровождающееся чувством удовлетворения и приливом жизненных сил, К. Г. Юнг называет «созиданием» или «творением» сознания. «В процессе созидания сознания человека кидает из стороны в сторону, между противоположными состояниями и установками. Всякий раз, когда эго отождествляет себя с одной из сторон в той или иной паре противоположностей, бессознательное занимает противоположную позицию» [184, 16]. По мнению К. Г. Юнга человек, научившийся удерживать и примирять противоположности (творить сознание), достигает гармонизации и целостной консолидации своей личности (приближается к реализации Самости). Самость – внутренний «Другой», психический образ Бога, единство противоположностей, – предполагает окончательный синтез внешнего и внутреннего, сознательного и бессознательного. В зависимости от того, насколько человек осознает и реализует Самость, следует оценивать степень воплощения в нем образа Бога.

Таким образом, можно выделить основные признаки процесса индивидуации:

1. Целью индивидуации является развития личности.
2. Процесс индивидуации предполагает и включает коллективные отношения, т. е. он не может возникнуть в состоянии изоляции.

3. Индивидуация подразумевает определенную степень оппозиции к социальным нормам, не имеющим абсолютной ценности.

Довольно критически отнесся к идее Самости и В. Менжулин, который указывает на то, что весь процесс индивидуации может быть понят как борьба с нарциссизмом (черта характера, заключающаяся в исключительной самовлюбленности). Это порождает инфляцию личности – состояние, в котором человек испытывает любое нереальное слишком высокое (мания величия), или слишком низкое (депрессия) чувство своей идентичности. Сознание в данном случае не способно осознавать ничего кроме собственного существования. Оно не способно учиться у прошлого, неспособно понимать происходящее сейчас и неспособно делать правильные заключения относительно будущего.

Затем происходит диалектический процесс, в ходе которого инфляция якобы устраняется. Но архетип Самости, появляющийся на финальной стадии индивидуации, целиком соответствует запросам нарциссической грандиозности. В. Менжулин подчеркивает негативные последствия такой канонизации нарциссической установки. Он считает, что последователи К. Г. Юнга, которые всерьез воспринимают данную систему мышления, оказываются в эпицентре космогонического эпоса и начинают рассматривать традиции прошлого так и современную им культуру в качестве структур и процессов своего собственного сознания. Эта система побуждает их сосредоточиться на бесконечных раздумьях о самих себе, что, отрицательно сказывается на способности к установлению межличностных контактов и достижению объективности в понимании религий и культурных объектов прошлого. Такое превращение собственных субъективных переживаний в набор универсальных правил и канонов, которым добровольно соглашаются следовать другие люди, может привести к негативным последствиям. В. Менжулин настаивает на том, что детальное описание процесса индивидуации и стадий, которые проходит личность по мере продвижения к

целостности, во многом является отражением личной борьбы К. Г. Юнга с одолевавшим его нарциссизмом [94, 127–128].

Для К. Г. Юнга Самость – это психическая тотальность. Ее можно приравнять к древнеиндийскому понятию «атман» или древнекитайскому понятию «Дао». Самость не что иное, как понятие, выражающее сущность человека. Все первопроявления его душевной жизни начинаются в этой точке. Все высшие и последние цели сосредоточиваются в ней.

Как известно центральной идеей китайской философии является «Дао». Это слово иезуиты перевели как Бог. К. Г. Юнг настаивает на том, что этот перевод правилен только с точки зрения западного мыслителя. Другие переводы, например «провидение» и подобные ему, являются неточными. Р. Вильгельм перевел данное понятие как «смысл». К. Г. Юнг в работе «Синхронистичность: аказуальный объединяющий принцип» пишет: «В нашем образе мышления такое положение занимает причинность, но забираться на эти господствующие высоты она начала всего лишь двести лет тому назад и достигла их благодаря нивелирующему влиянию статистического метода с одной стороны, и уникального успеха естественных наук с другой, в результате чего метафизический взгляд на мир стал считаться чет-то неприличным» [192, 268–269].

В конце своей жизни К. Г. Юнг приходит к идее унитарного мира, Единого Мира или *Unus mundus*. Это понятие, используется К. Г. Юнгом, чтобы обозначить наличие внутренней связи каждого слоя существования со всеми другими слоями и о существовании трансцендентного или сверхъестественного плана для координации отдельных частей. Тело и психика являются взаимосвязанными и также взаимосвязанными могут быть психика и материя. В использовании термина «Единый мир» можно провести аналогию между деятельностью бессознательного и тем, что известно о субатомных частицах в физике. В обоих случаях можно обнаружить взаимодействие и взаимообмен рассматриваемых объектов, и в обоих случаях обнаруживаются образцы действия и вероятностные характеристики. То, что теория

относительности говорит о текучести и «символической» природе физического мира, можно сравнивать с похожими характеристиками внутриспсихической деятельности. Когда физик признает, что нечто может быть и частицей и волной, то от него требуется принятие в той или иной степени психологической установки к своей работе. Физики ищут силу, лежащую в природном начале, ту силу, которая объединяет электромагнетизм, ядерную энергию и гравитацию. Сходным образом неэйнштейновское понятие «действия на расстоянии», согласно которому две отдельные элементарные частицы действуют в согласии, как будто бы каждая знает, что делает другая, можно сравнивать с теорией архетипов или с действием трансперсональной Самости.

Единый мир – это взгляд на мир, который существенно отличается от привычного объяснения. Внимание здесь сосредотачивается главным образом на отношениях, существующих между «вещами», а не на самих «вещах», а в последующем – на отношениях между отношениями. При этом необходимо помнить, что Единый мир – не способ, а основание для попыток распознать смысл, его распознавание требует привлечения Эго и личной компетенции. Видение унитарного мира (возможно, мира, проникнутого божественным разумом) в известной степени является трансцендентным. Сегодня говорят о «мистицизме физики» и о «внутреннем порядке», лежащем в основе фрагментации, постигаемой обычным сознанием [143, 131–133].

Родоначальник английского материализма, пророк и энтузиаст технического прогресса Ф. Бэкон, отвергает философию как созерцание, представляя ее как науку о реальном мире, основанную на опытном познании. Если в античности и средневековье наука была способом созерцания природы, более глубокого постижения вещей, то Ф. Бэкон полагает, что основная цель науки – приносить людям практическую пользу, что выражено в его классическом высказывании: «Знание – сила». Данный афоризм прочертил магистральную линию развития новоевропейской науки, вплоть до нашего времени.

В работе «Афоризмы об истолковании природы и царстве человека» Ф. Бэкон рассуждая о целостности мира приходит к выводу о необходимости его разделения. В частности он пишет: «... мы строим в человеческом разуме образец мира таким, каков он оказывается, а не таким, как подскажет каждому его рассудок. Но это невозможно осуществить иначе как рассеканием мира и прилежнейшим его анатомированием. А те нелепые и как бы обезьяньи изображения мира, которые созданы в философиях вымыслом людей, мы предлагаем совсем рассеять» [18, 74].

Рационалист Р. Декарт вводит в научный обиход понятия объекта и субъекта познания. Методом Р. Декарта становится постоянное сомнение, в том числе и в данных опыта, которым доверял Ф. Бэкон. Создав теоретическую почву для использования в науках о природе методов математики, Р. Декарт формирует идею природы как огромного «часового механизма». Картезианский дуализм составил методологическую базу новой науки, создав каркас еще не выстроенного научного здания. Ф. Бэкон и Р. Декарт в общих чертах завершают научный переворот XV-XVII вв. С этого времени новая наука с триумфом шагает по Европе, практически не наталкиваясь на оппозицию и сопротивление.

Р. Декарт, разделив сознание и тело, ушел от аристотелевского представления, о том, что быть сознательным – это значит быть живым существом. Р. Декарт не разделяет позиции, согласно которой машина не может обладать сознанием. Так тело человека, согласно Р. Декарту – сложная машина, а принципы, по которым оно функционирует, не отличаются от тех принципов, которые управляют работой часового механизма. «Быть живым» определяется в терминах обладания теплом, теплой кровью, проводящей животные духи. По мнению Р. Декарта, для всех движений тела, не зависящих от нашего мышления, достаточно расположения органов. А поскольку сознание определяется как нечто, не имеющее теплую кровь, то Р. Декарт не видит основание полагать, что сознание – это нечто живое, в том смысле, в котором можно говорить о живом теле.

Разрыв концептуальной связи между сознанием и жизнью, представление человеческого организма в качестве сложного механизма, приводит к тезису, о том, что сознание не обязано сочетаться исключительно с живым телом. Таким же образом как сознание соединяется с живым человеческим телом, оно может соединяться с механизмом, организованным другим образом. Таким образом, позиция Р. Декарта открывает дорогу всевозможным представлениям, согласно которым машина может обладать сознанием, т. е. тем теориям, которые во второй половине XX века развивались в рамках функционализма и исследований искусственного интеллекта.

Так И. Кант в письме к врачу и анатому фон Земмерлингу от 10 августа 1795 г. пишет: «Вы, [...] – первый, кто дал философское расчленение видимого в человеке, – оказали большую честь мне, занимающемуся расчленением того, что недоступно в нем нашему взору, быть может, тем самым призывая меня объединить наши усилия» [59, 565].

Е. Лебедь, рассуждая о «проекте» И. Канта, отмечает, что он вполне серьезно обсуждает возможность объединения усилий анатома и философа. Переосмысленная таким образом анатомия, становится паталогоанатомией: «... кантианский философ как и классический анатом, – надменные специалисты по неотпетой смерти – работают с трупом. А труп есть труп как он есть: тело без души – мертвец» [76, 25]. Автор указывает на то, что наука оказалась мощным генератором становления парадигмы, которую можно назвать парадигмой фундаментального пост-метафизического сомнения. Декартово сомнение как методический принцип трансформируется в сомнение в существовании бытия, поскольку всеобщего и безусловного нет ни в природе, ни в сознании. Е. Лебедь говорит о смерти науки как об инструменте постижения неизменного и стабильного в постоянно становящемся мире, а именно о том образе науки, который сложился в Новое время и который перестал удовлетворять духовным потребностям нашего времени [76, 26].

В последнее время наблюдается возврат к целостному, холистическому мировидению. Оно восстанавливается, с одной стороны, самим естествознанием в его стремлении обрести единство, с другой – науками о человеке.

К. Г. Юнг считал, что бессилие сознания приводит в движение бессознательное, как манифестацию архитипических символов, ведь мир – не просто вместилище тел, не механизм, а психофизическое единство. Человек представляет собой не просто телесное существо, наделенное сознанием, а телесно-духовное единство.

Основные положения холизма сводятся к тому, что элементы чего-либо не могут быть постоянными и неизменными. Целое и части пребывают во взаимовлиянии и взаимодействии. Части формируются целым и приспособляются к нему, причем это происходит эволюционно, т. е., происходит последовательное усложнение частей или взаимодействующих элементов с одновременным усилением связывающего их единства.

В попытках обоснования холистического мировидения современная наука уходит от картезианского дуализма. Становится актуальной тема параллелизма психического и физического. Навстречу друг другу здесь движутся естествознание и психология. Разрушение картезианского дуализма – это многоаспектный процесс, включающий и преодоление разрыва между субъективным и объективным, между материальным и идеальным, между физическим и психическим. В науке все больше ученых приходят к мысли об участии сознания в мировых процессах.

Холистическая концепция мироздания подразумевает еще один важный аспект, разрабатываемый в частности, И. Цехмистро. Он рассматривает свойства мира как неделимого и неразложимого на множества целого. Для адепта холистической философии науки – это не абстрактная идея, а экспериментально обнаруженный факт, который вместо гипотетических и ставших предметом дискуссии А. Эйнштейна и Н. Бора скрытых параметров квантово-механических взаимодействий определяет физическую реальность извне, поэтому закономерно требует перехода от физики к метафизике.

Отметим, что само по себе это означает выход к абсолютному знанию и радикальное приближение к построению адекватной (вплоть до абсолютной достоверности) картины мира.

И. Цехмистро в частности пишет: «... сведения сознания к физико-химическим событиям заставляет нас признать, что наряду с физико-химическими событиями в сознательном состоянии мозга наличествует некоторая реальность – свойство или способность, которая к ним не сводится и без которой нет осознанного восприятия событий. Отсюда вытекает, что сознание есть реальная, хотя и не смешиваемая с физико-химическими средствами сущность». Философ утверждает, что сознание существует как нечто четкое, обособленное и несмешиваемое со всей совокупностью физико-химических процессов в головном мозге [175, 340].

Мир психики и материальный мир – не две отдельные сущности, они тесно связаны друг с другом. Таким образом, идеи К. Г. Юнга бросают вызов не только психологии, но и ньютоновским представлениям о реальности. Они показывают, что сознание и материя находятся в постоянном взаимодействии, упорядочивая, и формируя друг друга. Целое предшествует своим частям, оно не сводится к сумме частей, а представляет собой нечто большее. Таким образом, целое не может быть познано только исходя из составляющих его элементов. Целое может сохраниться, даже если его части утрачиваются или меняются. Невозможно ни вывести целое из частей (механицизм), ни вывести части из целого (гегельянство). Части и целое находятся в отношении полярности: целое должно рассматриваться через призму составляющих его элементов, тогда как элементы – с точки зрения целого [34, 21–22].

Здесь показательной является мысль Дж. Полкинхорна о том, что самое замечательное из известных нам событий космической истории после Большого взрыва – это зарождение сознания. Таким образом, вселенная осознала саму себя посредством человечества. Человек обладает сознанием, но не имеет никакого фактического представления о его источнике. Сильный удар

молотком по голове ясно покажет связь между сознанием и мозгом, но что это за связь – предмет нескончаемого спора [109, 66].

К. Г. Юнг поддерживал дружеские отношения и состоял в переписке с В. Паули, лауреатом Нобелевской премии по физике за 1945 год. Более того, мы можем говорить о поглощенности В. Паули идеями К. Г. Юнга, а в частности признанием глубоких связей между физическими и психическими явлениями. В. Паули считал, что в науке будущего реальность уже не будет «психической» или «физической», а той и другой, или не той и не другой. Идя дальше К. Г. Юнга, он предположил, что связь между сознанием и бессознательным удовлетворяет принципу дополнительности в том смысле, в каком использовал это понятие Н. Бор. В. Паули надеялся, что единая картина мира, существовавшая в XVII веке и расколовшаяся с тех пор на две ветви – рациональную и мистико-религиозную будет восстановлена через преодоление их антитезисов. Он видел соответствия между психологическими и квантово-механическими понятиями, называя бессознательное «секретной лабораторией» [106, 312].

В. Паули и К. Г. Юнг разрабатывают провокационную концепцию, которая бросает вызов традиционным представлениям о причинности. К. Г. Юнг был убежден в том, что при объяснении физических событий, научное мышление находится под неоправданным гнетом традиционных представлений о причинности. К. Г. Юнг принял основные положения квантовой физики. А именно то, что квантовая механика подрывает основы строгой причинности и нивелирует ее до уровня статистического принципа, потому что в квантовой физике события связаны исключительно вероятностным образом. Таким образом, К. Г. Юнг сделал смелое предположение, о том, что наряду с казуальностью существует другой физический принцип, в соответствии с которым обнаруживается статистическая связь между теми событиями, которые в другом случае рассматривались бы как независимые. Он назвал этот дополнительный принцип синхронистичностью [52, 188].

К. Г. Юнг рассматривает «синхроничность», как психически обусловленную относительность пространства и времени. Он считает, что относительно психики, пространство и время являются, «гибкими» и «эластичными» и могут быть сведены до почти незаметной точки, как если бы они зависели от психического состояния и существовали не сами по себе, только как «постулаты» осознющего разума. В первоначальном взгляде человека на мир, у первобытных народов, пространство и время являлись условными величинами. Они стали «жесткими» концепциями только в ходе ментального развития человека, а в основном благодаря введению единиц измерения. К. Г. Юнг пишет, что пространство и время сами по себе «ни из чего не состоят». Они являются условными концептами, порожденными деятельностью осознющего разума по проведению четких границ, и представляют собой незаметные критерии описания поведения движущихся тел. Таким образом, К. Г. Юнг делает вывод о том, их происхождение психическое, что и явилось причиной, по которой И. Кант стал рассматривать их как категории *a priori*. Если пространство и время – это всего лишь свойства движущихся тел и созданы интеллектуальными потребностями наблюдателя, тогда их релятивизация посредством содержания психики не представляет собой ничего чрезвычайного, а оказывается в пределах возможного. Такая возможность возникает, когда психика наблюдает не внешние тела, а саму себя [192, 213].

Фундаментальной особенностью мира, описываемого квантовой физикой, является его целостность и взаимосвязность, выходящая за рамки классического детерминизма. Идея целостности и взаимосвязи единого мира выражена в феномене Эйнштейна–Подольского–Розена. Он заключается в том, что характеристики пары частиц (например, спин), возникших при распаде одной частицы и (разнесенных в пространстве на любое расстояние), при принципиально не определенных измерениях их состояний взаимосвязаны. Определение направления спина одной из частиц приводит к тому, что синхронично спин другой частицы оказывается противоположным по

направлению, вне зависимости от расстояния между этими частицами. Таким образом, феномен Эйнштейна–Подольского–Розена нарушает физический принцип локальности (и причинности), согласно которому события, происходящие в одной части Вселенной, не могут непосредственно влиять на события в другой ее части. А. Эйнштейн же выразил проблему целостности и взаимосвязности Вселенной в метафорически гротескном вопросе: влияет ли на Вселенную, на процессы космогенеза, то, что на нее смотрит мышь? Представление о целостности Вселенной, являющейся одной большой системой, где событие, произошедшее в одной ее части, может повлиять (не в плане классической причинности, а как одновременный синхронный отклик) на происходящее в другой ее части, дает возможность говорить о возможных принципах, лежащих в основе механизмов такого загадочного феномена как синхронистичность [108, 64].

Эффект Эйнштейна–Подольского–Розена вызвал разногласия между Н. Бором и А. Эйнштейном об интерпретации квантовой теории, начавшись в сугубо физическом аспекте, а закончившись аспектом сугубо философским. А. Эйнштейн полагал, что копенгагенская трактовка квантовой теории (Н. Бор, В. Гейзенберг) приводит к философскому позитивизму. Н. Бор, несмотря на часто неудачную терминологию в изложении копенгагенской интерпретации, также не приемлет позитивистской основы для своей интерпретации квантовой теории. А. Эйнштейн указывает на то, что проблема реальности тесно связана с проблемой познаваемости. В этом смысле А. Эйнштейн высоко оценил заслугу И. Канта, который показал бессмысленность утверждения о реальности внешнего мира без его познаваемости. Поскольку явления микромира проектируются на макромир и проявляются в макроскопических эффектах, то познаваемость макроскопических явлений обеспечивает познаваемость микромира, и таким образом решается и вопрос о его реальности [91, 91–92].

Урок ЭПР заключается в том, что квантовые системы по своей сути нелокальны. Все частицы, когда-либо вступавшие во взаимодействие, принадлежат одной волновой функции, которую можно обозначить как

глобальную волновую функцию, содержащую огромное число корреляций. В квантовой физике осуществляются попытки найти волновую функцию для всей Вселенной. В рамках этой схемы судьба любой данной частицы неотделима от судьбы космоса в целом. Данное утверждение следует понимать не в тривиальном смысле, когда она может подвергнуться воздействию из окружающей среды, а потому, что сама ее реальность переплетена с реальностью остальной Вселенной.

О совпадениях между квантовой физикой и восточными философиями и мистицизмом первым заговорил один из основателей квантовой физики Н. Бор. Видя параллели, он признал, что развитие физики изменило отношение к проблеме объяснения, напоминая восточную мудрость: в поисках гармонии не следует забывать, что в драме существования мы являемся и зрителями и актерами одновременно. В этом контексте он вспоминает Будду и Лао Цзы. В 1947 г. после награждения датским орденом Слона, Н. Бор придумал себе герб, одним из элементов которого был символ «инь» и «ян». Как ни странно, но Н. Бор настаивал, на том, что он использовал символ просто для иллюстрации, а также на том, что мистицизм чужд истинному духу науки [17].

Идея целостности мира и человека присутствует в физике известного космолога Д. Бома, который писал, что части представляются непосредственно связанными так, что их динамические отношения непреодолимым образом зависят от состояния всей системы. Согласно Д. Бому все, включая сознание и материю, активно влияет на целое, а посредством целого – на все составляющие. Д. Бом предполагал, что каждый пространственно-временной участок мира содержит в себе весь порядок вселенной, включая в себя прошлое, настоящее и будущее. Каждый сегмент (подобно голограмме) содержит в себе информацию о целом запечатленном объекте, каждый участок воспринимаемого нами мира содержит в себе полную информацию о структуре вселенной или целого мира. В данной холистической концепции абсолютно все, включая мысли, и поступки произрастает из единой основы. Это, по

мнению Д. Бома, приводит к тому, что любые изменения в любой части мира неминуемо приводят к соответствующим изменениям во всех других его частях.

К. Г. Юнг используя гностический термин «плерома», обозначил «место» за пределами пространственно-временных представлений, в котором угасают или разрешаются все напряжения между противоположностями. В отличие от целостности и индивидуации, плерома выступает как изначальная данность, а не достижение. Присущее плероме состояние «единства», отличается от целостности, возникающей в результате совмещения несопоставимых элементов личности (сознания и бессознательного). Тем не менее условие целостности, наряду с многими другими мистическими состояниями, может быть принято в качестве апперцепции плеромы. Необходимо отметить, что плерома в интерпретации К. Г. Юнга соотносится с тем, что Д. Бом называет «запутанным» или «свернутым» порядком реальности, лежащему внутри, ниже и позади реальности которую мы воспринимаем в обычном смысле [143, 169–170].

Анализируя эволюцию физики, К. Копейкин говорит, что физика Античности и Средневековья устанавливала «поверхностное», «очевидное», аналогическое соответствие между внешним миром и внутренним миром, если классическая физика прозревала это соответствие посредством соотнесения экспериментально выделяемых элементов мироздания с рациональными математическими структурами сознания. Современная физика продвинулась еще «глубже» и по этому более полное понимание природы как микро, так и макро физического мира возможно лишь при условии более глубокого постижения природы нашего внутреннего мира – мира психического, при условии воссоздания в научном знании общего измерения, соединяющего внешний мир и внутренний мир человека, что позволит приблизиться к построению целостной картины мира, способствующего созиданию новой научной парадигмы, отвечающей по своим интегративным масштабам целостному мировоззрению человека третьего тысячелетия и открывающей

возможность преодолеть разрыв гуманитарного и естественнонаучного и богословского знания [65, 50–51]. Так, К. Копейкин пишет: «Постижение микроструктуры космос’а позволило получить доступ к колоссальной энергии – энергии атомного ядра, наделённой поистине мистической силой. Постигание же микроструктуры олам’а (мир, вселенная, универсум – А. В.) может открыть доступ к огромной психической энергии «ядра» человеческой души, сила которой ничуть не меньше, чем энергия расщепления атома» [65, 57–58].

Таким образом, современная наука, выходя за собственные пределы или подвигая к границе, которая положена ей самой в соответствии с ее основополагающим принципом – дуалистическим противопоставлением физической и психической реальности – постепенно приходит к отрицанию классической идеи о возможности анализировать мир по отдельным и независимо существующим частям. И далее – к необходимости метафизики и философии вообще, обогащая новым содержанием древнюю идею о нераздельной целостности мира.

4.2 Перспективы психоаналитической антропологии: осмысление феномена сознания в современной философии

Существующие в философской литературе дефиниции сознания условно можно разделить на два класса: к первому классу относятся определения, в которых доминирует естественно-научный аспект. Большая часть этих определений акцентируют внимание на зависимости сознания от деятельности головного мозга человека. Ко второму классу относятся определения, в которых превалирует метафизический (философский аспект). Сознание при таком подходе в большинстве случаев предстает как некая относительно самостоятельная субстанция, которая не связана с процессами, происходящими в головном мозге человека. Трудности в описании и при попытке формулировки определения сознания связаны в большей мере с неадекватной методологией его исследования.

Е. Лебедь пишет: « Когда погружаешься в собственное сознание, первое, что поражает, – пугающее ощущение: я был здесь и не однажды, но его (сознания) топология все же мне не знакома. В этой неизвестности топологии сознания истаявают последние остатки наивного желания дефинировать реальность, окончательно высказаться о ней, уподобившись кукушке: откладывать яйца без потребности их высидывать. И начинаешь наращивать мочь дышать свежим воздухом непонимаемого» [75, 39].

Для адекватного включения психоаналитических идей в общую картину представлений о сознании, считаем необходимым рассмотреть современные концепции сознания.

Проблема сознания – одна из самых сложных и загадочных проблем. Познать, описать, определить сознание очень трудно, поскольку оно не существует как отдельный предмет или вещь. Проблема сознания всегда привлекала пристальное внимание философов, поскольку определение места и роли человека в мире, специфика его взаимоотношений с окружающей действительностью предполагает выяснение природы сознания. Для философии

эта проблема важна и потому, что те или иные подходы к вопросу о сущности сознания, о характере его отношения к бытию затрагивают исходные мировоззренческие и методологические установки любого философского направления. Все подходы имеют дело с единой проблемой – анализом сознания как специфически человеческой формы регуляции человека с действительностью. Данная форма характеризуется выделением человека как своеобразной реальности, как носителя особых способов взаимодействия с окружающим миром, включая управления им.

Такое понимание природы сознания предполагает очень широкий спектр вопросов, который выступает предметом исследования не только философии, но и специальных гуманитарных и естественных наук: социологии, психологии, языкознания, лингвистики, физиологии высшей нервной деятельности, а также семиотики, кибернетики, информатики. Рассмотрение отдельных аспектов сознания в рамках этих дисциплин всегда опирается на определенную философско-мировоззренческую позицию в трактовке сознания. Развитие специальных научных исследований стимулирует разработку и углубление собственно философской проблематики сознания.

Центральным вопросом философии всегда был и остается вопрос об отношении сознания к бытию, вопрос о включенности человека, обладающего сознанием в мир, о тех возможностях, которые предоставляет человеку сознание, и о той ответственности, которую налагает сознание на человека.

В зависимости от материалистического или идеалистического подходов сознание рассматривается как первичное или вторичное образование. Материалистический подход характеризуется: а) сознание отражает бытие материального мира (т. е. сознание вторично); б) отражение может быть приблизительно верной копией отражаемого; в) сознание не может одновременно и полностью охватить и отразить бытие мира в целом. При этом сознание не только отражение бытия мира в целом или конкретной среды жизнедеятельности людей, но и определенное отношение человека к миру и к этой конкретной среде (их оценка).

Способ бытия человека в мире всегда предполагает сознание, человеческая деятельность «пронизана» сознанием. Вторичность сознания по отношению к бытию означает, что бытие выступает как более широкая система, внутри которой сознание является специфическим условием, средством, предпосылкой, «механизмом» вписыванием человека в эту целостную систему бытия. В контексте человеческой деятельности как целостной системы сознание является ее необходимым условием, предпосылкой, элементом. Таким образом, если исходить из понимания человеческой реальности как деятельности, то вторичность человеческого сознания по отношению к человеческому бытию выступает как вторичность элемента по отношению к системе, вторичность условия и предпосылки по отношению к целостной структуре деятельности.

Современный философский материализм рассматривает сознание как свойство высокоорганизованной матери. Таким образом, возникает необходимость проследить генетические истоки сознания в тех формах организации материи, которые предшествуют человеку в процессе ее эволюции. Важнейшей предпосылкой такого подхода является анализ отражения как такой формы материального взаимодействия, на основе которой возникают психика и сознание. Это материальное взаимодействие предполагает формирование соответствующих телесных органов, благодаря которым осуществляется процессы психики и сознания – нервной системы и ее наиболее высокоорганизованного отдела – головного мозга. Определяющим фактором в развитии этих телесных органов отражения и сознания является характер взаимоотношений носителей соответствующих форм отражения с окружающей средой. Человек сознает при помощи мозга, но сознание – не функция самого по себе мозга, а функция определенного, специфического типа взаимоотношения общественно развитого человека с миром. Эта специфика связана с практически-преобразовательной деятельностью людей, организованных в определенные сообщества. Сознание выступает как особая форма отражения, регуляции и управления отношением людей к окружающей

действительности, к самим себе и своим способам общения, которые возникают и развиваются на основе практически-преобразовательной деятельности. Оно не только отражает, но и творит мир.

С сознанием в широком смысле слова следует связывать и представление о самосознании. Развитие сложных форм самосознания происходит на достаточно поздних этапах истории сознания человека, где самосознание приобретает известную самостоятельность. Понять происхождение самосознания можно только на основе рассмотрения сущности сознания в целом.

Таким образом, сознание является ключевым, исходным философским понятием для анализа всех форм проявления духовной и душевной жизни человека в их единстве и целостности, а также способов контроля и регуляции этими взаимоотношениями.

Одним из ведущих направлений в философии сознания является аналитическая философия. Аналитическая философия сознания начала развиваться в одно время с когнитивной психологией в 70-х годах XX века.

Для адекватного понимания места и роли аналитической философии сознания необходимо рассмотреть основные положения когнитивной психологии в контексте проблемы сознания. Когнитивная психология – это научное изучение мыслящего разума. Предметом ее рассмотрения являются следующие вопросы: 1) как человек обращает внимание на информацию о мире и собирает ее; 2) как мозг сохраняет и обрабатывает эту информацию; 3) влияние языка на формирования мысли. Р. Солсо указывает на то, что сознание в когнитивной психологии понимается как осведомленность о внешних и внутренних когнитивных событиях. Сознание признано в качестве когнитивной темы благодаря двум направлениям научных исследований: изучение имплицитной памяти и физиологические исследования гиппокампуса. В исследованиях сознания и бессознательного выделяют два класса тем. В связи с сознанием изучаются эксплицитное познание, непосредственная память, новые стимулы, декларативная память, запоминание, обработка сложной

информации. В связи с бессознательным изучают имплицитное познание, долговременную память, процедурную память, знание, автоматическую обработку, семантическую память. Функции сознания включают определение значения информации, адаптацию, установление приоритетов информации, контроль действий, принятие решений, редактирование, самоконтроль, управление внутренней самоорганизацией и гибкостью [135, 19]

Аналитическая философия сознания развивается в англоязычном мире, ее основания находятся в аналитической философии языка, которая превалировала во второй половине XX века. Следует заметить, что по своим идеям аналитическая философия сознания разнообразна, в ней проблематично выделить какую-то одну парадигму рассмотрения феномена сознания. Спектр философских подходов к сознанию находится в диапазоне от явно медицинского материализма (Д. Дэвидсон), до явно заявленного дуализма (теория Поппера-Экклза), а также с очень влиятельными промежуточными вариантами как «дуализм свойств» (теории Д. Чалмерса и Т. Нагеля).

Современная философия сознания, как было сказано, тесно связана с когнитивной психологией и более тесно с областью *cognitive sciences*. Для объединения этих направлений необходима предпосылка тождества сознания и мышления, потому что предмет когнитивной психологии – мышление. Показательным в данном случае является теория Д. Дэннета, в частности «Модель множественных набросков». Разрабатывая свою теорию, Д. Дэннет пришел к выводу, что сознание человека не имеет целостности, а представляет собой некое множество постоянно текущих и конкурирующих между собой мыслительных процессов. В современной аналитической философии сознания большое значение имеют сравнения человеческого сознания с компьютерным мышлением. Так Д. Дэннет в работе «Виды психики» пишет: «Я выдвинул теорию сознания, назвав ее теорией многократных набросков (1991), из которой вытекает, что робот, обладающий сознанием в принципе возможен» [42, 23]. Данная идея была заимствована у Дж. Фодора который ввел понятие когнитивного модуля. Д. Дэннет не принял фодоровское членение когнитивной

системы на модули и центральный процессор, в его системе остаются только модули. В каждый момент любой из них может захватить лидирующее положение, таким образом, этот модуль и будет претендовать на то, что бы быть точкой *Я*. Обратную связь, которая необходима для закрепления успешно действующего модуля, Д. Дэннет иллюстрирует схемами управления движущимися автоматами. Идея конкуренции модулей близка к идее, развиваемой нейрофизиологом Дж. Эдельманом – о конкурентных отношениях между группами нейронов. По мнению Дж. Эдельмана мозг человека следует рассматривать как систему, функционирующую на основе принципов отбора. Он утверждает, что для нейронов характерен своего рода естественный отбор: подобно иммунной системе, нейроны претерпевают отбор со стороны других нейронов и соединяются в ходе развития в зависимости от получаемых ими воздействий. Таким образом, мир монтирует нашу психику. Данное направление получило название «нейродарвинизм» [103,166].

Ф. Гиренок отстаивает позицию, что направления аналитической философии сознания и в частности теорию Д. Дэннета следует относить к когнитивным наукам, но никак не к философии сознания. Говоря о непринятии пути понимания сознания Д. Дэннетом, Ф. Гиренок указывает на то, что Д. Дэннет создает «чудовищные схемы упрощения сознания», редуцируя сознание к информации, которой обладает тело [32, 167–168].

Д. Чалмерс настаивает на том, что единой проблемы сознания не существует. Сознание является неопределенным термином, которое относится к множеству различных явлений. Каждое из этих явлений требует обоснования, но некоторые явления поддаются объяснению легче других. Д. Чалмерс проводит различие между «легкими» и «трудной проблемой» сознания, которую можно выразить так: почему вообще существует восприятие сенсорной информации и почему существует сознание?

К легким проблемам сознания он относит те, которые напрямую поддаются решению стандартными методами когнитивной науки, когда феномен объясняется с помощью вычислительных или нейронных механизмов.

А именно: способность выделять, различать и реагировать на внешний раздражитель; интеграция информации методами когнитивной системы; выразимость ментальных состояний; способность системы иметь доступ к своим собственным внутренним состояниям; концентрация внимания; волевой контроль поведения; различие между бодрствованием и сном. Решение трудной проблемы сознания не поддается этим методам. К трудной проблеме сознания относится проблема опыта [176, 331–332].

Таким образом, магистральной темой его исследования является различие между биологической работой мозга и поведением человека, с одной стороны, и ментальным опытом, который рассматривается отдельно от поведения, то есть квалиа, с другой. По мнению Д. Чалмерса на данный момент не существует объяснения различий между двумя этими системами. Подвергая критике материалистическое объяснение ментального опыта, он выступает дуалистом в то время когда в аналитической философии сознания доминируют монистические идеи.

З. Сокулер обращает внимание на, то, что в современной философской литературе на территории пост советского пространства активно обсуждается вопрос, как редуцировать сознание к головному мозгу. В частности он пишет «Отечественная философия заражается боязнью «картезианской парадигмы» и проникается убеждением, что единственным путем избавления от ее власти является редукция сознания к мозгу [...] Бросаясь спасаться от картезианской парадигмы вслед за англо-американскими аналитиками, мы забываем, что они – далеко не единственные критики этой парадигмы» [134, 174].

Аналитическая философия сознания – это масштабный интеллектуальный проект, начатый во второй половине XX-го века в рамках англо-американской философии. Фундаментальными задачами, которые ставили перед собой исследователи, являлись в том, что бы найти решение таких фундаментальных проблем как: что такое *Я*, почему я вижу мир именно таким, как мое виденье мира соотносится с реальностью существующей на самом деле, почему мы приписываем сознание другим людям и так далее. Вместо того чтобы

непосредственно решать эти вопросы напрямую, аналитические философы оттачивали изощренную аргументацию и придумывали нетривиальные аналогии. Часть этих техник стала известна как мысленный эксперимент и на этой интеллектуальной культуре выросла вся Америка [97].

Аналитическая философия сознания, берет свое начало в аналитической философии языка, которая тесно связана с логикой. Эта преемственность определяет, то, что аналитическая философия сознания много внимания уделяет определению терминов и проработке логической технике аргументации. Поэтому принцип, объединяющий различные работы в рамках этой философии – это единство жанра, единство техники, а не единство базового подхода к проблеме сознания.

К основным недостаткам аналитической философии сознания следует отнести то, что большинство теоретических результатов и идей в аналитической философии сознания были получены в 60 – 90 годах XX века.

Аналитическая философия сознания тесно опирается на идеи психологии. Большинство учений в рамках аналитической философии сознания, а также соответствующих им теорий когнитивной психологии на сегодняшний день являются неполными. На данный момент представители аналитической философии продолжают уточнять аргументы или занимаются различными формами скептицизма. Ярким примером, которого служит элиминативизм, представители которого утверждают, что проблемы сознания не существует, а нейронаука со временем разберется с этим вопросом. Другие представители аналитической философии склоняются к эмпирическим исследованиям в области смежных научных дисциплин (эволюционная психология и др.). Таким образом, вероятность развития данного направления в перспективе изучения сознания незначительна.

Как отмечает Н. Савченкова, рождение психоанализа совпало с оформлением феноменологической парадигмы, обе эпистемы имеют определенные сходства:

1. Появление феноменологии не имеет институционального характера и связано с усилиями одной личности. Психоанализ хоть и институализировался, но аутентичность мировоззрения гарантировалось мыслью З. Фрейда.

2. Психоанализ и феноменология рождены кризисом европейских наук, а также имели непосредственное отношение к разрешению проблемы психологизма.

3. В рамках обеих парадигм отстаивалось слияние теоретического и практического моментов. Быть психоаналитиком или феноменологом означает, прежде всего, принадлежать к определенному виду деятельности, связанному с сознанием.

4. З. Фрейд и Э. Гуссерль, хотели дать своему проекту имя «археология» и оба сожалели о том, что этот термин уже использован.

5. Психоанализ, как и феноменология, представляет собой попытку универалистского решения.

6. И в первом и во втором случае универалистское решение отменяется в рамках самой научной парадигмы. В психоанализе оно деконструируется аналитической деятельностью, а в феноменологии, в ходе осуществления феноменологической редукции и последующего конституирования, что является неотъемлемой частью научной стратегии [126, 168].

Таким образом, реальности сознания и бессознательного (в их описании Э. Гуссерлем и З. Фрейдом, соответственно) сближает – интенциональность и наделенность смыслом, а для их исследования оказывается необходим метод редукции. При этом бессознательное оказывается определенным образом структурировано (причем не только в описании З. Фрейда, но и в описании К. Г. Юнга), а сознание выглядит как поток феноменов без определенной структуры. Такое положение складывается в результате того, что при описании бессознательного исследователю необходимо остаться в точке сознания, а при описании сознания он вынужденно выходит за его пределы, пишет о нем так, как если бы он находился вне него. Следует подчеркнуть, что феноменология, и психоанализ сходятся в том, что бессознательное оказывается особой областью сознания, особым его качеством и назвать его «бессознательным» человек

может лишь из определенной точки своего непосредственного опыта, исходя из определенной «области значений».

Э. Гуссерля и З. Фрейда родоначальников двух разнонаправленных подходов в определенном смысле объединяет следующее. Э. Гуссерль обращается к миру феноменологическому, к реальности непосредственной данности, З. Фрейд – к расширению возможностей реальностей рациональности, к увеличению ее территории и постепенному «завоеванию» владений бессознательного (показательно, что он сравнивает психоаналитическую практику с работой по осушению болот). При этом и феноменология, и психоанализ дали начало формированию новой психотехнической культуры, где познание окружающего мира, как и вообще любое взаимодействие с ним неизбежно подразумевает направленное изменение внутреннего мира самого человека, работа по освоению окружающего пространства и «работа над собой» представляют собой неразрывную целостность.

Психоанализ возникает как направление, предоставляющее основу для междисциплинарных исследований сознания. Если аналитическая философия представляет взгляд на сознание «от третьего лица», а феноменология – «от первого», то психоанализ предлагает синтез обоих подходов, который реализуется в попытке объединить объективное и субъективное, рациональное и иррациональное. Как метод психотерапии психоанализ субъективен, поскольку обусловлен субъективностью каждого пациента (и его конкретного случая) и психоаналитика. В то же время врач выступает с позиции независимого наблюдателя, вооруженного определенной теорией, клинические исследования которого претендуют на объективность, а, следовательно, на статус научного знания.

Идеи К. Г. Юнга были развиты в трансперсональной психологии. Трансперсональная психология приобретает философское звучание, потому что она направлена не на изучение отдельных проявлений психики человека, а на попытку принять природу человека, в широком мировоззренческом

контексте. Трансперсональная психология приобретает статус новой философии человека. По мнению В. Налимова, отличительными чертами новой философии является:

1. Трансперсональная психология делает акцент на непосредственном экспериментальном изучении внеличного, т. е. трансперсонального состояния сознания.

2. Данное направление выделяет медитацию как метод изучения, не редуцируемый к принятому в западной науке эмпиризму и логицизму.

3. Трансперсональная психология интегрирует в себе как опыт, достигнутый религиями прошлого, а именно все вариации буддизма, включая дзэн-буддизм и тибетский буддизм, а также индуизм, суфизм, даосизм, так и некоторые теоретические представления современной теоретической физики. В своих экспериментальных исследованиях трансперсональная психология готова использовать и некоторые приемы нейрофизиологии.

4. Трансперсональная психология – это не замкнутая на своих проблемах академическая деятельность, а серьезно социально ориентированная активность. Ее представители поднимают вопрос о поиске новых форм существования культуры, а в самой культуре, о гармонизации отношений внутри коллективов, основанном на новом понимании смысла и существа жизни.

5. Трансперсональная психология лишена замкнутости, которая типична для западноевропейской философии, а особенно для германской философской мысли [98, 105; 106; 108].

Таким образом, трансперсональную психологию можно охарактеризовать как прагматически ориентированное философское направление, интегрировавшее опыт понимания природы человека и природы сознания на Востоке и некоторые идеи и методы современной науки. Основные положения трансперсональной психологии остаются в стороне и от западной философской мысли и от глубинных представлений христианской философской (гностической) и мистической мысли.

Сравнительный анализ классического и неклассического периодов развития истории философии говорят о том, что сознание такой феномен, который способен поколебать всякую уверенность в какой либо последовательности своей сущности. Какая бы структурная основа не выделялась бы в сознании.

Сознание представляет собой и сферу метафизики: термины сознание и философское сознание оказываются идентичными по форме, что указывает на неизбежный тупик в результатах исследования с позиций только философского или научного метода. Решить данную ситуацию можно традиционным и не традиционным способом. Сознание как предмет онтологии и метафизики можно исследовать с противоположных позиций:

1. Как «часть» мировой реальности (= данности), выполняющей функцию «отражателя» других «частей». Таким образом, о сознании можно говорить, о сознании языком науки (физики, математики).

2. Как феномен безотносительный к чему-либо, в том числе к письму, речи, психологическим проявлениям, тогда приходится говорить о сознании языком самого сознания (т. е. интерпретировать традиционный язык нетрадиционно).

Описание сознания языком науки с использованием для этого категориального способа исследования является традицией как классической, так и неклассической эпохи философствования. Ее основная особенность в том, что метафизика и онтология выступают эмпирическими инструментариями «встраивания» сознания в мир. И в этом смысле сферой оппозиции диалектики [125, 24–25]. Таким образом, можно говорить о важности психоаналитических концепций в исследовании сознания.

Психоаналитический метод, предложенный З. Фрейдом, который был существенно трансформирован в концепциях его учеников и последователей, как и его доктрина сознания, основывается на определенных теоретических понятиях, которые могут быть поняты в терминах друг друга.

Выводы к Разделу 4

В концепции К. Г. Юнга биполярность психики (сознание и бессознательное) является необходимым условием существования психической энергии. По К. Г. Юнгу, мир – неместилище тел, не механизм, а психофизическое единство, а сознание – не продукт химических процессов в головном мозге. Человек – не просто телесное существо, наделенное сознанием, но телесно-духовное единство. Единство Мира и Человека он видит в обоюдной соритмичности функционирования, а противоречивость (амбивалентность) является их общим свойством. Как мир внутренне противоречив (волна – корпускула, порядок – хаос, стабильность – эволюция), так внутренне противоречив и человек (сознательное – бессознательное, рациональное – иррациональное, чувственное – духовное).

В философии К. Юнг приходит к идее «Единого Мира». В использовании понятия «Единый мир» прослеживается аналогия между деятельностью бессознательного и поведением субатомных частиц в квантово-механической реальности. Становится актуальной тема параллелизма психического и физического.

Имплицитный порядок вещей можно понять, если оценить сознание как неотъемлемый компонент Вселенной. Сознание и материя взаимосвязаны, но между ними нет причинных связей. Они выступают как вложенные друг в друга проекции более высокой реальности, которая не является ни материей, ни сознанием в чистом виде. Не только условия познания, связанные с экспериментальной ситуацией, но и более общее психологическое состояние (сознательное и бессознательное) наблюдателя имеет значение.

ВЫВОДЫ

1. Теоретико-методологический анализ исследования сознания в психоаналитической традиции свидетельствует об актуальности и значимости изучения этого феномена. Психоаналитическая философия объясняет основу человеческого бытия, структурные элементы психики, принципы жизнедеятельности и мотивы поведения индивида в окружающем мире. Основой ортодоксального психоанализа является редукция сложных форм бытия к их простому началу. Психоанализ не отворачивается от онтологической проблематики, а переносит его в глубины человеческого естества. Из многих существующих в настоящее время психоаналитических концепций именно классический психоанализ З. Фрейда, аналитическая психология К. Г. Юнга и структурный психоанализ Ж. Лакана имеют решающее значение для исследования проблемы сознания в пределах психоаналитической традиции, так как находятся в устойчивых и многогранных взаимоотношениях с философией.

2. Психоанализ вообще и психоаналитические исследования сознания в частности, в XX в. вышли за рамки сциентистской (научной и терапевтической) определенности в область собственно философии и культурологии. Несмотря на отсутствие однозначного эмпирического подтверждения фундаментальных положений психоанализа и критику со стороны различных философских школ, он имеет право получить статус философского учения о человеке, культуре и обществе. Психоаналитические концепции активно влияют на различные направления современной философии, проявляясь центром притяжения различных мировоззренческих ориентаций, независимо от того, насколько остро и принципиально они критикуют отдельные психоаналитические положения и концепции биологизаторского редукционизма, или наоборот, некритически заимствуют основополагающие идеи психоанализа.

3. В психоаналитической антропологии З. Фрейда есть попытки выявить причины возникновения сознания как части психики, морали и культуры (через Эдипов комплекс). Сознание, по З. Фрейду, – это не осознание чего-то, это не

самосознание, а скорее – полупроницаемый «щит» *sui generis*, который предохраняет психический аппарат от внешних и внутренних перегрузок. Этот щит выполняет двойную функцию: он и защищает от раздражений, и пропускает их. Сознание в концепции З. Фрейда выступает как восприятие внешнего и внутреннего бытия, характеризующееся такой психической реальностью человека, при которой образование идей становится знанием этой реальности. Сознание не является сущностью, оно является качеством психического и источником, освещает глубины человеческой психики.

4. Переосмысление проблемы сознания в структурализме и постструктурализме происходит на основе положения о человеке как о личности, которая не соответствует собственному сознанию. Исследование сознания другого человека возможно благодаря информации, которую оно передает с помощью языка (отождествление языка с устной речью). Несмотря на то, что с позиции структурного психоанализа только лингвистический анализ языка и его механизмов адекватно раскрывает структуру бессознательных и, соответственно, сознательных процессов, – Ж. Лакан оставляет сознанию, по аналогии с З. Фрейдом (не обращая внимание на переименование «сознательного», тождественного *Я* в регистр *Воображаемое*), место иллюзии и призрака. По Ж. Лакану, структура субъективности не может быть сведена к единому *Я*, ведь сознание – это чистой воды иллюзия, поскольку субъективность не имеет фиксированных характеристик. По Ж. Лакану, человек никогда не тождественный одному из своих атрибутов, а его *Я* в конечном итоге никогда не может быть идентифицировано, поэтому оно всегда находится в поисках самого себя.

5. В отличие от ортодоксального психоанализа З. Фрейда и структурного Ж. Лакана, которые считали сознание недавним образованием, в аналитической концепции К. Г. Юнга сознание приобрело новое осмысление и смысл. По К. Г. Юнгу сознание является предварительным условием для существования человечества, так же как и для становления индивида. Сознание структурировано и способно выполнять определенные функции. В отличие от

классического психоанализа, в котором понятие *Я (Эго)* и сознание тождественны, К. Г. Юнг уточняет и разграничивает эти понятия. Сознание способно уклоняться от контроля бессознательного, определенную свободу имеют и функции сознания. В юнгианском подходе внимание акцентируется на взаимодополняемости сознательного и бессознательного (в отличие от З. Фрейда, который акцентировал внимание на их конфликте). К. Г. Юнг наделяет бессознательное компенсаторной функцией относительно сознания.

6. Анализ философии буддизма и концепции сознания К. Г. Юнга показывает сходство понимания структуры и функций психики. Однако различны последовательность и способы изложения классификации. Целью буддизма и психоанализа является осознание бессознательного со стороны сознания. Это сходство указывает на то, что разработанная в буддизме классификация структуры сознания определила открытие современной западной психологии. Духовное развитие Запада происходило по другому сценарию, чем на Востоке, так создались проблемные условия для объединения этих парадигм. Учитывая, что К. Г. Юнг всегда заботился о том, чтобы не выходить за пределы доказательных эмпирических фактов, осмысления положений и наследства юнгианской традиции, это дает основания утверждать, что будущее за синтезом науки и религии, а новое мировоззрение человечества будет опираться на общее знание.

7. Человек, который научился сдерживать и примерять противоположности (творить сознание), достигает гармонизации и целостной консолидации своей личности, приближаясь к реализации Самости. Самость – это внутренний «Другой», психическое «образ Бога», единство противоположностей, она предполагает окончательный синтез внешнего и внутреннего, сознательного и бессознательного. Идея целостности мира и человека в концепции К. Г. Юнга соответствует современным представлениям в квантовой физике. Все частицы выдаются непосредственно связанными таким образом, что их динамические отношения зависят от состояния всей системы. Каждый пространственно-временной сегмент мира включает в себя весь

порядок мироздания, вбирая прошлое, настоящее и будущее. Итак, сознание – это нечто большее, чем случайный продукт нейрофизиологических и биохимических процессов, происходящих в человеческом мозге.

8. Психоанализ, основываясь на идее бессознательного, предоставляет основу для междисциплинарных исследований сознания. Если аналитическая философия рассматривает сознание «от третьего лица», а феноменология – «от первого», то психоанализ предполагает синтез обоих подходов, который реализуется в попытке объединить объективное и субъективное, рациональное и иррациональное.

Психоаналитические концепции во всех их фундаментальных проявлениях являются метаэмпирическими теориями сознания, объединяющими в единое целое как метафизические, так и сугубо научные представления о сознании. Дальнейшие исследования этой проблематики должны быть предметом конструктивного научного дискурса для разработки новой методологии, способной раскрыть природу сознания, содействовать расширению понятия сознания как философской антропологии, так и в философии в целом.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Автономова Н. С. Познание и перевод. Опыты философии языка / Н. С. Автономова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 704 с. – (Humanitas).
2. Адлер А. Очерки по индивидуальной психологии / Альфред Адлер; [пер. с нем. А. М. Боковикова]. – М.: «Когито-Центр», 2002. – 220 с. – (Классики психологии).
3. Аргуэлес Х. «Мандала» / Х. Аргуэлес, М. Аргуэлес; [пер. с англ. О. В. Сафронова]. – М.: «Благовест», 1993. – 128 с.
4. Барт Р. Сад, Фурье, Лойола / Ролан Барт; [пер. с франц. Б. М. Скуратова]. – М.: Праксис, 2007. – 256 с. – (Серия «Культурная политика»).
5. Бахтин М. М. Фрейдизм. Критический очерк / М. М. Бахтин // Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи. – М.: Издательство «Лабиринт», 2000. – С. 95–184.
6. Бейнорюс А. Понятие «сознание-хранилище» у Васубандху / Аудриус Бейнорюс // История философии. – 2005. – С. 149–167.
7. Белкин А. И. Зигмунд Фрейд: Возрождение в СССР / А. И. Белкин. – М.: Внешторгиздат, 1989. – 448 с.
8. Беляев М. М. «Катарсическая» предыстория психоанализа / М. М. Беляев // Катарсис: метаморфозы трагического сознания. – СПб.: Алетейя, 2007. – С. 51–65.
9. Бенвенуто С. Мечта Лакана / Сержио Бенвенуто; [пер. с англ. М. Колопотина, В. Мазина, Н. Харченко] под ред. В. Мазина и Г. Рогоняна. – СПб.: Алетейя, 2006. – 172 с. – (Серия «Лакановские тетради»).
10. Беннет Е.-А. Что на самом деле сказал Юнг / Е.-А. Беннет; [пер. с англ. А. Галактионова]. – М.: АСТ; Астрель, 2009. – 160, с. – (Философия).

11. Бескова И.А. Эволюция и сознание: новый взгляд / И. А. Бескова. – М.: Издательство «Индрик», 2002. – 256 с.
12. Бескова И. А. Самость и самоосознавание в когнитивном развитии человека / И. А. Бескова // Эволюция. Мышление. Сознание. (Когнитивный подход). – М.: Канон +, 2004. – С. 65–168.
13. Большакова А. Ю. Архетип – концепт – культура / А. Ю. Большакова // Вопросы философии. – 2010. – № 7. – С. 47–57.
14. Бородай Ю. М. От фантазии к реальности (происхождение нравственности): [монография] / Ю. М. Бородай. – М.: Институт философии РАН, 1995. – 297.
15. Бородай Ю. М. Эротика, смерть, табу: трагедия человеческого сознания: [монография] / Ю. М. Бородай. – М.: «Гнозис», Русское феноменологическое общество, 1996. – 416 с.
16. Братусь Б. С. Начала христианской психологии / Б. С. Братусь, В. Л. Воейков, С. Л. Воробьев. – М.: Наука, 1995. – 236 с.
17. Брук Дж. Х. Наука и религия: Историческая перспектива / Джон Хедли Брук; [пер с. англ. Л. Сумм]. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 352 с. – (Серия «Богословие и наука»).
18. Бэкон Ф. Афоризмы об истолковании природы и царстве человека / Фрэнсис Бэкон // Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 12–79.
19. Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля / Жан Валь; [пер. с фр. В. Ю. Скуратова]. – СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2006. – 336 с.
20. Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Раздел первый. Анализ по классам элементов / Васубандху; [пер. с санскрита, введ., коммент., В И. Рудого]. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. – 318 с. – (Памятники письменности Востока. LXXXVI. Bibliotheca Buddhica. XXXV).

21. Витгенштейн Л. Культура и ценность / Людвиг Витгенштейн // Философские работы. – М.: Издательство «Гносис», 1994. – Часть 1. – С. 407–492.
22. Витгенштейн Л. Голубая и коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям»: [Текст] / Людвиг Витгенштейн; [пер. с англ. В. А. Суромцева, В. В. Иткина]. – Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2008. – 256 с. – (Пути философии).
23. Вунд В. Фантазия как основа искусства / Вильгельм Вунд; [пер. с нем. Л. А. Зандера, под ред. А. П. Нечаева]. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 152 с. – (Из наследия мировой философской психологии).
24. Ганоцкая Н. В. Я и время. Основания темпоральной концепции Я / Н. В. Ганоцкая // Вопросы философии. – 2010. – № 2. – С. 73–83.
25. Гартман Э. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного: Бессознательное в явлениях телесной и духовной жизни / Эдуард фон Гартман; [предисл. и введ. А. А. Козлова]. – М.: КРАСАНД, 2010. – 322 с. – (Из наследия мировой философской мысли: история философии).
26. Гартман Э. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного: Метафизика бессознательного / Эдуард фон Гартман; [предисл. и введ. А. А. Козлова]. – М.: КРАСАНД, 2010. – 440 с. – (Из наследия мировой философской мысли: история философии).
27. Гелен А. Ступени органического и человек / Арнольд Гелен // Проблема человека в западной философии. – М.: «Погресс», 1988. – С. 152–201.
28. Генон Р. Кризис современного мира / Рене Генон; [пер. с фр. Н. В. Меленьгевой]. – М.: АРКТОГЕЯ, 1991. – 160 с.
29. Генон Р. Царство количества и знаки времени / Рене Генон; [пер. с фр. Т. Б. Любимовой]. – М.: Беловодье, 1994. – 304 с.

30. Генон Р. Восток и Запад / Рене Генон; [пер. с фр. Т. Б. Любимовой]. – М.: Беловодье, 2005. – 240 с.
31. Генон Р. Заметки об инициации / Рене Генон // Символика креста. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – С. 355–619.
32. Гиренок Ф. И. Абсурд и речь. Антропология воображаемого / Ф. И. Гиренок. – М.: Академический Проект, 2012. – 237 с. – (Философские технологии: hic et nunc).
33. Грюнбаум А. Теория Фрейда и философия науки / Адольф Грюнбаум // Вопросы философии. – 1991. – № 4. – С. 90–106.
34. Гуревич П. С. Проблема целостности человека: [монография] / П. С. Гуревич. – М.: Институт философии РАН, 2004. – 178 с.
35. Гуревич П. С. Расколтость человеческого бытия: [Текст] / П. С. Гуревич. – М.: Институт философии РАН, 2009. – 199 с.
36. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Эдмунд Гуссерль; [пер. с нем. А. В. Михайлова; вступ. ст. В. А. Куренного]. – М.: Академический Проект, 2009. – 489 с. – (Философские технологии).
37. Данто А. Ницше как философ / Артур Данто; [пер. с англ. А. Лавровой]. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2001. – 280 с.
38. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом / Рене Декарт // Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1994. – Т. 2. – С. 3–72.
39. Декомб В. Дополнение к субъекту: Исследования феномена действия от собственного лица / Винсент Декомб; [пер. с фр. М. Голованивской]. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 576 с.
40. Делёз Ж. Ницше и философия / Жиль Делёз; [пер. с фр. О. Хомя; под ред. Б. Скуратова]. – М.: «Ад Маргинем», 2003. – 392 с.

41. Делёз Ж. Логика смысла / Жиль Делёз; [пер. с фр. Я. И. Свирского]. – М.: Академический проект, 2011. – 472 с. – (Философские технологии).
42. Денет Д. Виды психики: На пути к пониманию сознания / Дэниел Деннет; [пер. с англ. А. Веретенникова]. – М.: Идея-Пресс, 2004. – 184 с.
43. Деррида Ж. Страсти по «Фрейду» / Жак Деррида // О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. – Мн.: Современный литератор, 1999. – С. 401–645.
44. Деррида Ж. Поля философии / Жак Деррида; [пер. с фр. Д. Ю. Карлечкина]. – М.: Академический проект, 2012. – 376 с. – (Философские технологии).
45. Добреньков В. И. Психоаналитическая социология Эриха Фромма / В. И. Добреньков. – М. Альфа-М, 2006. – 448 с.
46. Дойч Э. По поводу сравнительного анализа самости / Элиот Дойч // Бог-человек-общество в традиционных культурах востока. – М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1993. – С. 21–30.
47. Драгунская Л. С. Фантазмы и контрфантазмы в европейской культуре / Л. С. Драгунская // Человек. – 2011. – № 5. – С. 95–107.
48. Драгунская Л. С. Эдип и истина, или Фрейд и Гегель. Герменевтика одного запрета / Л. С. Драгунская // Человек. – 2012. – № 2. – С. 116–124.
49. Дугин А. Г. Философия традиционализма / А. Г. Дугин. – М.: Артогея-Центр, 2002. – 624 с. – (Серия «Новый Университет»).
50. Дьяков А. В. Философия пост-структурализма во Франции / А. В. Дьяков. – Нью-Йорк: Издательство «Северный Крест», 2008. – 364 с.
51. Дьяков А. В. Жак Лакан. Фигура философа / А. В. Дьяков. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. – 560 с. – (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»).

52. Дэвис П. Проект вселенной. Новые открытия творческой способности природы к самоорганизации / Пол Дэвис; [пер. с англ. Д. Воробьева]. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2011. – 254 с. – (Серия «Богословие и наука»).
53. Егорова И. В. Философская антропология Эриха Фромма: [монография] / И. В. Егорова. – М.: Институт философии РАН, 2002. – 164.
54. Ефимова И. Я. Юнг и «Абхидхармакоша» Васубандху: некоторые параллели / И. Я. Ефимова // История философии. – 2004. – № 11. – С. 147–164.
55. Ефимова И. Я. Карл Густав Юнг и древнеиндийская философия сознания: Компаративистский анализ / И. Я. Ефимова. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 240 с.
56. Жижек С. Философия начинается с Канта и заканчивается Гегелем / Славой Жижек // Логос. – 2007. – № 1 (58). – С. 3–13.
57. Жижек С. Чума фантазий / Славой Жижек; [пер. с англ. Е. С. Смирновой]. – Х.: Издательство Гуманитарный Центр, 2012. – 388 с.
58. Иглтон Т. Теория литературы: Введение / Терри Иглтон; [пер. с англ. Е. Бучкиной] под ред. М. Маяцкого и Д. Субботина. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. – 296 с. – (Серия «Университетская библиотека Александра Погорелельского»).
59. Кант И. Избранные письма / Иммануил Кант // Соч. в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 8. – С. 463–588.
60. Карнап Р. Научное миропонимание – Веский кружок / Р. Карнап, Г. Ганн, О. Нейрат // Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное. – М.: Издательский дом «Территория будущего»; Идея-Пресс, 2006. – С. 57–75.
61. Килборн Б. Дилеммы Сверх-Я / Бенжамин Килборн // История философии. – 2005. – Вып. 12. – С. 144–151.

62. Кинодо Ж.-М. Читая Фрейда: изучение трудов Фрейда в хронологической перспективе / Жан-Мишель Кинодо; [пер. с фр. О. Я. Журавлева]. – М.: «Когито-Центр», 2012. – 416 с. – (Библиотека психоанализа).
63. Кляйн М. «Эдипов комплекс в свете ранних тревог» и другие работы 1945 – 1952 гг. / Мелани Кляйн // Собр. Соч в 7 т. – Ижевск: ERGO, 2007. – 312 с.
64. Кондратьев В. Ю. Б. П. Вышеславцев и Л. С. Выготский: два взгляда на психоанализ З. Фрейда / В. Ю. Кондратьев // Вопросы философии. – 2012. – № 10. – С. 108–116.
65. Копейкин К., прот. *Harmonia mundi*: от Пифагора до Паули / прот. К. Копейкин // Метафизика. – 2012. – № 1 (3). – С. 39–59.
66. Косилова Е. В. От суггестии к сознанию / Е. В. Косилова // Вопросы философии. – 2012. – № 3. – С. 15–26.
67. Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении / Юлия Кристева; [пер. с англ. А. Костиковой]. – СПб.: Алетейя, 2003. – 256с. – (Серия «Гендерные исследования»).
68. Куттер П. Психоанализ: Введение в психологию бессознательных процессов / П. Куттер, Т. Мюллер; [пер. с нем. В. Н. Николаева, С. И. Дубинской]. – М.: Изд-во «Когито-Центр», 2011. – 384 с. – (Университетское психологическое образование).
69. Кюльпе О. Очерки современной германской философии / Освальд Кюльпе; [пер. с нем С. Чулок, вступ. ст. И. В. Журавлева]. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 152 с. – (Из наследия мировой философской мысли: история философии).
70. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Жак Лакан; [пер. с фр. А. К. Черноглазова]. – М.: Издательство «Гнозис», 1995. – 192 с.

71. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. Семинары. Книга 2 (1954 / 55) / Жак Лакан; [пер. с фр. А. К. Черноглазова]. – М.: Издательство «Гносис», Издательство «Логос», 1999. – 520 с.
72. Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я в том виде, в котором она предстает нам в психоаналитическом опыте / Жак Лакан // «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. – М.: Издательство «Гносис», Издательство «Логос». – С. 508–516.
73. Лакан Ж. Имена-Отца / Жак Лакан; [пер. с фр. А. К. Черноглазова]. – М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 2006. – 160 с.
74. Лакатос И. История науки ее рациональные реконструкции / Имре Лакатос // Избранные произведения по философии и методологии науки. – М.: Академический проект; Трикста, 2008. – С. 201–281.
75. Лебедь Е. А. Введение в феноменологию природы: [монография] / Е. А. Лебедь. – К.: Издатель ПАРАПАН, 2006. – 268 с.
76. Лебедь Е. А. Новоевропейская наука как феномен закрытого мира / Е. А. Лебедь // Філософія науки: традиції та інновації. – 2011. – № 1(3). – С. 18-27.
77. Лейбин В. М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия / В. М. Лейбин. – М.: Политиздат, 1990. – 397 с.
78. Лейбин В. М. Постклассический психоанализ. Энциклопедия. Т. 2 / В. М. Лейбин. – М. Издательский дом «Территория будущего», 2006. – 568 с.
79. Лейбин В. М. Роль информационно-коммуникационных технологий в изменении отношений между воображаемым, символическим и реальным / В. М. Лейбин // Вопросы философии. – 2011. – № 6. – С. 93–102.
80. Леонтьев А. Н. Философия психологии: Из научного наследия / А. Н. Леонтьев; [под ред. А. А. Леонтьева, Д. А. Леонтьева]. – М.: Издательство Московского университета, 1994. – 228 с.

81. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм / А. Ф. Лосев. – Харьков: Фолио; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. – 960 с.
82. Мазин В. А. Введение в Лакана / В. А. Мазин. – М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», 2004. – 208 с.
83. Мазин В. А. Субъект Фрейда и Деррида / В. А. Мазин. – СПб.: Алетейя, 2010. – 256 с. – (Серия «Тела мысли»).
84. Мазин В. А. Сновидения кино и психоанализа / В. А. Мазин. – СПб.: Скифия-принт, 2012. – 256 с.
85. Макинтайр А. Бессознательное: понятийный анализ / Аласдер Макинтайр // Логос. – 2006. – № 1 (52). – С. 186–232.
86. Малиновский Б. Секс и вытеснение в обществе дикарей / Бронислав Малиновский; [пер. с англ. Н. Мишкиной]. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2011. – 224 с. – (Исследования культуры).
87. Мамардашвили М. К. Сознание как философская проблема / М. К. Мамардашвили // Вопросы философии. – 1990. – № 10. – С. 3–18.
88. Мамардашвили М. К. О психоанализе / М. К. Мамардашвили // Логос. – 1994. – № 5. – С. 123–140.
89. Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии / М. К. Мамардашвили. – М.: Прогресс-Традиция, Фонд Мераба Мамардашвили, 2010. – 584 с.
90. Маньковская Н. Б. «Париж со змеями» (Введение в эстетику постмодернизма) / Н. Б. Маньковская. – М.: Институт философии РАН, 2005. – 220 с.
91. Марков М. А. О трех интерпретациях квантовой механики: Об образовании понятия объективной реальности в человеческой практике / М. А. Марков. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 112 с.

92. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества / Герберт Маркузе; [пер. с англ., послесл., примеч. А. А. Юдина]; [предисл. В. Ю. Кузнецова]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 526 [2] с. – (Philosophy).
93. Мельшиор-Бонне С. История зеркала / Сабин Мельшиор-Бонне; [пер. с фр. Ю. М. Розенберг]. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 456 с.
94. Менжулин В. И. Расколдовывая Юнга: от апологетики к критике / В. И. Менжулин. – К.: Сфера, 2002. – 207 с.
95. Михайлов А. Н. Архетипическая концепция К. Г. Юнга: попытка культурологической реконструкции / А. Н. Михайлов // Человек. – 2008. – № 6. – С. 77–87.
96. Моаканин Р. Психология Юнга и буддизм / Радмила Моаканин; [пер. с англ. В. А. Воробьева]. – Челябинск: Социум, 2010. – 160 с. – (Серия «Катарсис»).
97. Нагель Т. Что все это значит? Очень краткое введение в философию / Томас Нагель. – М.: Идея пресс, 2001. – 84 с. – (Серия «Взгляд на философию по ту сторону Атлантики»).
98. Налимов В. В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности / В. В. Налимов. – [3-е изд.]. – М.: Академический Проект; Парадигма, 2011. – 399, [4] с. – (Современная русская философия).
99. Нири К. Философская мысль в Австро-Венгрии / Криштоф Нири. – М.: Мысль, 1987. – 192 с.
100. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Фридрих Ницше // Соч. в 5 т. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – Т. 4. – 384 с.
101. Новейший философский словарь. Постмодернизм / [глав. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов]. – Мн.: Современный литератор, 2007. – 816 с.

102. Нойман Э. Происхождение и развитие сознания / Эрих Нойман; [пер с англ. А. П. Хомик]. – М.: «Релф-Бук»; К.: «Ваклер», 1998. – 464 с. – (Серия «Созвездия мудрости»).
103. Орнштейн Р. Эволюция сознания. Про Дарвина, Фрейда и жар в черепной коробке, или о корнях нашего мышления / Роберт Орнштейн; [пер с англ. М. Фаликман]. – М.: «Эннеагон Пресс», 2011. – 384 с.
104. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношения с рациональным / Рудольф Отто; [пер. с нем. А. М. Руткевича]. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петербур. Ун-та», 2008. – 272 с. – (Серия «Профессорская библиотека»).
105. Павсаний. Описание Эллады. В 2 т. / Павсаний; [пер. с древнегреч. С. П. Кондратьева]. – М.: АСТ, Ладомир, 2002. – 492 с.
106. Пайс А. Гении науки / Абрахам Пайс; [пер. с англ. Е. И. Фукаловой]. – Москва: Институт компьютерных исследований, 2002. – 448 с.
107. Патанджали. Йога-сутры / Патанджали // Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и Вьса-бхашья); [пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого]. – М.: Наука, 1992. – С. 8–202.
108. Петренко В. Ф. К проблеме психологии сознания / Виктор Петренко // Вопросы философии. – 2010. – № 11. – С. 57–74.
109. Пикок А. Богословия в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке / Артур Пикок; [пер с англ. Л. Ковтун, О. Кандыриной]. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 416 с. – (Серия «Богословие и наука»).
110. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Хельмут Плеснер; [пер. с нем.]. – М.: «Российская политическая энциклопедия (РОСПЭН), 2004. – 380 с. – (Серия «Книга света»).

111. Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии / Майкл Полани. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.
112. Полкинхорн Дж. Наука и богословие. Введение. / Джон Полкинхорн; [пер с. англ. О. Кандыриной]. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 156 с. – (Серия «Богословие и наука»).
113. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / Карл Поппер; [пер. с англ. В. Н. Садовского]. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 528 с.
114. Поппер К. Предложения и опровержения. Рост научного знания / Карл Поппер // Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1993. – С. 240–413.
115. Поппер К. Знание и психофизическая проблема: В защиту взаимодействия / Карл Поппер; [пер с англ. И. В. Журавлева]. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 256 с.
116. Пятигорский А. М. Непрерываемый разговор / А. М. Пятигорский. – Санкт-Петербург: Издательство «Азбука-классика», 2004. – 432 с.
117. Радин П. Исследование мифов североамериканских индейцев с комментариями К. Г. Юнга и К. К. Кереньи; [пер. с англ. В. В. Кирющенко.]. – СПб.: Евразия, 1999. – 288 с.
118. Разеев Д. Н. Какое значение имеет воображение для сознания? / Д. Н. Разеев // Метафизические исследования. – 1998. – Выпуск 7. Сознание. – С. 98–110.
119. Райх В. Анализ характера / Вильгельм Райх; [пер. с англ. Е. Поле]. – М.: Апрель Пресс, Изд-во ЭКСМО-пресс, 2000. – 528 с. – (Серия «Психологическая коллекция»).
120. Разинов Ю. А. Я как объективная ошибка / Ю. А. Разинов. – Самара: Издательство «Самарский университет», 2002. – 260 с.

121. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Поль Рикёр; [пер. с фр. И. С. Вдовиной]. – М.: Академический Прект, 2008. – 695 с. – (Философские технологии).
122. Руднев В. Язык и смерть (психоанализ и «картезианская философия языка XX века) / Вадим Руднев // Логос. – 2005. – № 5 (50). – С. 218–246.
123. Руткевич А. М. Научный статус психоанализа / А. М. Руткевич // Вопросы философии. – 2000. – № 10. – С. 9–14.
124. Рыклин М. К. Сознание как пространство свободы / М. К. Рыклин // Мераб Мамардашвили. Сознание и цивилизация. Тексты и беседы. – М.: Издательство «Логос», 2004. – 259–267.
125. Савельева М. Ю. Введение в метатеорию сознания / М. Ю. Савельева. – К.: Издатель ПАРАПАН, 2002. – 334 с.
126. Савченкова Н. М. Концептуальные контрапункты феноменологии и психоанализа: аналитика воображаемого / Н. М. Савченкова // Вопросы философии. – 2008. – № 2. – С. 167–177.
127. Самуэлс Э. Юнг и постъюнгианцы. Курс юнгианского психоанализа / Эндрю Самуэлс. – М.: ЧеРо, 1997. – 416 с.
128. Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Жан-Поль Сартр; [пер. с фр. М. Бекетовой]. – Санкт-Петербург: Наука, 2001. – 319. – (Серия «Французская библиотека»).
129. Серио П. Как читают тексты во Франции / Патрик Серио // Французская школа анализа дискурса. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 1999. – С. 12–53.
130. Серл Дж. Открывая сознание заново / Джон Серл; [пер. с англ. А. Ф. Грязнова]. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с. – (Серия «Университетская библиотека»).
131. Слотердаик П. Пузыри. Сферы. Микросферология. Т. 1. / Петер Слотердаик; [пер. с нем. К. В. Лощевского]. – СПб.: Наука, 2005. – 688 с.

132. Современная западная философия. Энциклопедический словарь / [под ред. О. Хеффе, В. С. Малахова, В. П. Филатова]; [Ин-т философии]. – М.: Культурная революция, 2009. – 392.
133. Сокал А. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна / А. Сокал, Ж. Брикмон; [пер. с англ. А. Косиковой, Д. Карлечкина]. – М.: «Дом интеллектуальной книги», 2002. – 248 с.
134. Сокулер З. А. Как избавиться от власти «картезианской парадигмы»? / З. А. Сокулер // Философия сознания: классика и современность: Вторые Грязновские чтения. – М.: Издатель Савин С. А., 2007. – С. 173–185.
135. Солсо Р. Когнитивная психология / Роберт Солсо; [пер. с англ. С. Комарова]. – СПб Питер, 2011. – 589. – (Серия «Мастера психологи»).
136. Сосланд А. Что же сделал для нас этот человек? К 150-летию Зигмунда Фрейда. Юбилейное эссе / Алесандр Сосланд // Логос. – 2006. – № 1 (56). – С. 170–185.
137. Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике / Фердинанд де Соссюр; [пер. с фр. Общ. ред., вступ. ст. и коммент. Н. А. Слюсаревой]. – М.: Издательская группа «Прогресс», 2000. – 280 с.
138. Стайн М. Принцип индивидуации. О развитии человеческого сознания / Мюрррей Стайн. – М.: Когито-Центр, 2009. – 83 с.
139. Старовойтов В. В. Современный психоанализ: интеграция субъект-объективного и субъект-субъективного подходов / В. В. Старовойтов. – М.: Институт философии РАН, 2004. – 117 с.
140. Старовойтов В. В. Психоанализ и религия / В. В. Старовойтов // История философии. – 2005. – № 12. – С. 63–88.

141. Судзуки Д. Т. Основы Дзэн-Буддизма / Дайсэцу Тэйтаро Судзуки // Дзэн-Буддизм. – Бишкек: МП «Одиссей», Гл. ред. КЭ, 1993. – С. 3–468.
142. Судзуки Д. Т. Основные принципы буддизма махаяны / Дайсэцу Тэйтаро Судзуки; [пер. с англ. С. В. Пахомова]. – СПб.: Наука, 2002 – 382 с.
143. Сэмьюэлз Э. Словарь аналитической психологии К. Юнга / Э. Сэмьюэлз, Б. Шортер, Ф. Плот. – СПб.: Издательская группа «Азбука классика», 2009. – 288 с.
144. Труфанова Е. О. Идентичность и Я / Е. О. Труфанова // Вопросы философии. – 2008. – № 6. – С. 95–105.
145. Уёмов А. И. Критика принципа фальсификации К. Поппера и проблема системного подхода к демаркации научного знания / А. И. Уёмов // Вопросы философии. – 2008. – №4. – С. 91–97.
146. Федье Ф. Воображаемое / Франсуа Федье / Везен Ф. Философия французская и философия немецкая. Федье Ф. Воображаемое. Власть; [пер. с фр., общ. ред. и послесл. В. В. Бибихина]. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – С. 35–92.
147. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / Пол Фейерабенд; [пер. с англ. А. Л. Никифорова]. – М.: АСТ: МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – 413, [3] с. – (Philosophy).
148. Философы Франции: словарь / [под общ. ред. И. И. Блауберг]. – М.: Гардарики, 2008. – 320 с.
149. Фишер К. История новой философии: Готфрид Вильгельм Лейбниц: Его жизнь, сочинения и учение / Куно Фишер; [пер. с нем.]. – М.: АСТ: Транзит-книга, 2005. – 734, [2] с. – (Philosophy).
150. Франк Ф. Философия науки. Связь между наукой и философией / Филипп Франк; [пер. с англ. Н. В. Воробьева]; под общ. ред. Г. А. Курсанова. – [2-е изд.]. – М.: Издательство ЛКИ, 2007. – 512 с. – (Из наследия мировой философской мысли: философия науки).

151. Франкл Дж. Археология ума / Джордж Франкл; [пер. с англ. А. Г. Вронской]. – М.: АСТ: Астрель, 2007. – 254, [2] с. – (Philosophy).
152. Франкл Дж. Неизведанное Я / Джордж Франкл; [пер. с англ. Л. М. Птициной]. – М.: АСТ: Астрель, 2007. – 316, [4] с. – (Philosophy).
153. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции / Зигмунд Фрейд; [пер. с нем. Г. В. Барышниковой]. – М.: Наука, 1989. – 456 с. – (Серия «Классики науки»).
154. Фрейд З. Вытеснение / Зигмунд Фрейд // Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. – СПб.: «Алетейя», 1998. – С. 108–123.
155. Фрейд З. Несколько замечаний по поводу понятия «бессознательное» / Зигмунд Фрейд // Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. – СПб.: «Алетейя», 1998. – С. 88–97.
156. Фрейд З. Исследования истерии / Зигмунд Фрейд, Йозеф Брейер // Собр. Соч. в 26 т. – Санкт-Петербург: Восточно-европейский институт психоанализа, 2005. – Т. 1. – 464 с.
157. Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе / Зигмунд Фрейд. – М.: АСТ; Мн.: Харвест, 2006. – 400 с.
158. Фрейд З. Психология бессознательного / Зигмунд Фрейд. – СПб.: Питер, 2006. – 400 с.
159. Фрейд З. Сопротивление психоанализу / Зигмунд Фрейд // Автопортрет. Собр. Соч. в 26 т. – Санкт-Петербург: Восточно-европейский институт психоанализа, 2006. – Т. 2. – С. 193–205.
160. Фрейд З. Одержимость дьяволом. Паранойя / Зигмунд Фрейд // Собр. Соч. в 26 т. – Санкт-Петербург: Восточно-европейский институт психоанализа, 2006. – Т. 3. – 256 с.
161. Фрейд З. Толкование сновидений / Зигмунд Фрейд; [пер. с нем. А. Боковинова]. – М.: Академический проект, 2007. – 512 с. – (Психологические технологии).

162. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого Я / Зигмунд Фрейд // Я и Оно: сочинения. – М.: Эксмо, 2009. – С. 771–838.
163. Фрейд З. Тотем и табу / Зигмунд Фрейд // Я и Оно: сочинения. – М.: Эксмо, 2009. – С. 363–528.
164. Фрейд З. Я и Оно / Зигмунд Фрейд // Я и Оно: сочинения. – М.: Эксмо, 2009. – С. 839–860.
165. Фрейд З. Фобические расстройства. Маленький Ганс. Дора / Зигмунд Фрейд // Собр. Соч. в 26 т. – Санкт-Петербург: Восточно-европейский институт психоанализа, 2012. – Т. 5. – 370 с.
166. Фромм Э. Величие и ограниченность теории Фрейда; [пер. с англ. Н. Войкунской., И. Коменкович., Е. Комаровой., Е. Рудневой., В. Сидоровой., Е. Федины., М. Хорькова] / Эрих Фромм. – М.: АСТ, 2000. – 448 с. – (Классики зарубежной психологии).
167. Фромм Э. Избавление от иллюзий. Сопоставление взглядов Маркса и Фрейда / Эрих Фромм // Революция надежды. Избавление от иллюзий. – М.: Айрис-пресс, 2005. – С. 185–282.
168. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Эрих Фромм; [пер. с нем. Э. Телятниковой]. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. – 635, [5] с. – (Philosophy).
169. Фромм Э. Дзен-буддизм и психоанализ / Эрих Фромм // По ту сторону порабощающих нас иллюзий: Как я столкнулся с Марксом и Фрейдом. – М.: АСТ, 2010. – С. 97–146.
170. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / Мишель Фуко; [пер. с фр. И. К. Стаф]. – М.: ЛСТ: ЛСТ МОСКВА, 2010. – 698, [6] с. – (Philosophy).
171. Фулканелли. Философские обители и связь герметической символики с сакральным искусством и эзотерикой Великого Делания / Фулканелли; [пер. с фр. В. Каспарова]. – М.: Энигма, 2004. – 624 с. – (Серия «Алый лев»).

172. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихина] – М.: «Ad Marginem», 1997. – 452 с.
173. Хиллман Дж. Исцеляющий вымысел / Джеймс Хиллман; [пер. с англ. Ю. М. Донца]. – СПб.: Б. С. К., 1997. – 181 с. – (Серия «Библиотека аналитической психологии»).
174. Хоркхаймер М. Диалектика просвещения / Макс Хоркхаймер, Теодор Адорно; [пер. с нем. М. Кузнецова]. – Москва – Санкт-Петербург: «Медиум», «Ювента», 1997. – 310 с.
175. Цехмистро И. З. Холистическая философия науки / И. З. Цехмистро; [учебное пособие]. – Сумы: ИГД «Университетская книга», 2002. – 364 с.
176. Чалмерс Д. На встречу проблеме сознания / Дэвид Чалмерс // Историко-философский альманах. – 2010. – № 3. – С. 331–358.
177. Шафоростов А. И. Вера как условие самоиндефикации / А. И. Шафоростов. – Иркутск: Изд-во ИрГТУ, 2007. – 248 с.
178. Шелер М. Положение человека в космосе / Макс Шелер // Избранные произведения. – М.: Издательство «Гнозис», 1994. – С. 129–193.
179. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах / Фридрих Шеллинг // Соч. в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 86–158.
180. Шерток Л. Рождение психоаналитика. От Месмера до Фрейда / Л. Шерток, Р. Соссюр; [пер. с франц., вступ. ст. Н. С. Автономовой]. – М.: Прогресс, 1991. – 228 с.
181. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: Т. 2 / Артур Шопенгауэр // Соч. в 6 т. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 2001. – Т. 2. – 560 с.
182. Шпигельберг Г. Феноменология в психоанализе / Герберт Шпигельберг // Логос. – 2006. – № 6 (57). – С. 167–183.

183. Эвола Ю. Дзэн и Запад / Юлиус Эвола // Антология дзэн. – СПб.: Наука, 2004. – С. 275–285.
184. Эдингер Э. Творение сознания. Миф Юнга для современного человека / Эдвард Ф. Эдингер; [пер. с англ. К. М. Бутырина]. – СПб.: Б&К, 2001. – 112 с. – (Серия «Библиотека аналитической психологии»).
185. Юлен М. Память и бессознательное в «Йога сутрах» и в психоанализе / Мишель Юлен // История философии. – 2000. – № 7. – С. 245–253.
186. Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания: концепция сознания Дэниэла Деннета / Нина Юлина. – М.: Канон+, 2004. – 544 с.
187. Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного / Карл Густав Юнг // Архетип и символ. – М.: «Ренессанс», 1991. – С. 95–128.
188. Юнг К. Г. Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии / Карл Густав Юнг // Архетип и символ. – М.: «Ренессанс», 1991. – С. 223–264.
189. Юнг К. Г. Психологический комментарий к «Бардо Тходол» / Карл Густав Юнг // О психологии восточных религий и философий. – М.: «МЕДИУМ», 1994. – С. 64–90.
190. Юнг К. Г. Нераскрытая самость (настоящее и будущее) / Карл Густав Юнг // Синхронистичность. Сборник. – М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1997. – С. 53–120.
191. Юнг К. Г. Психология и алхимия / Карл Густав Юнг; [пер. с англ., лат. С. Л. Удовик]. – М.: «Релф-бук»; К.: «Ваклер», 1997. – 592 с. – (Серия «Актуальная психология»).
192. Юнг К. Г. Синхронистичность: аказуальный объединяющий принцип / Карл Густав Юнг // Синхронистичность. Сборник. – М.: «Рефл-бук»; К.: «Ваклер», 1997. – С. 195–307.

193. Юнг К. Г. Аіон. Исследование феноменологии самости / Карл Густав Юнг; [пер. с англ., лат. М. А. Собуцкого]. – М.: «Релф-бук»; К.: «Ваклер», 1997. – 336 с. – (Серия «Актуальная психология»).
194. Юнг К. Г. Символ превращения в мессе / Карл Густав Юнг // Ответ Иову. – М.: Фирма «Издательство АСТ»; Канон+, 1998. – С. 5–88.
195. Юнг К. Г. О психологии бессознательного / Карл Густав Юнг // Очерки по аналитической психологии. – Мн.: «Харвест», 2003. – С. 3–142.
196. Юнг К. Г. Тавистокские лекции. Аналитическая психология: теория и практика / Карл Густав Юнг // Очерки по аналитической психологии. – Мн.: «Харвест», 2003. – С. 275–461.
197. Юнг К. Г. Психологические типы / Карл Густав Юнг; [пер. с нем. С. Лорие]. – М.: АСТ: МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 761, [1] с. – (Philosophy).
198. Юнг К. Г. Символы трансформации / Карл Густав Юнг; [пер. англ. В. В. Зеленского]. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2008. – 731, [5] с. – (Philosophy).
199. Юнг К. Г. Трансцендентная функция / Карл Густав Юнг // Структура и динамика психического. – М.: «Когито-Центр», 2008. – С. 83–110.
200. Юнг К. Г. Эон: Исследования о символике самости / Карл Густав Юнг; [пер. с нем. В. М. Бакусева]. – М.: Академический Проект, 2009. – 340 с. – (Психологические технологии).
201. Юнг К. Г. Очерки о психологии бессознательного / Карл Густав Юнг; [пер. с англ. под общ. ред. В. В. Зеленского]. – [2-е изд.]. – М.: «Когито-Центр», 2010. – 352 с.
202. Юнг К. Г. Йога и Запад / Карл Густав Юнг // Архетип и символ. – М.: «Ренессанс», 1991. – С. 223–222.
203. Ямпольская А. В. Современная французская мысль и переосмысление структурализма. Размышление над книгой

- Н. С. Автономовой «Познание и перевод. Опыты философии языка» / А. В. Ямпольская // Вопросы философии. – 2009. – № 3. – С. 158–164.
204. Carel H. Life and Death in Freud and Heidegger / Havi Carel. – Amsterdam – New York, NY.: Editions Rodopi B.V., 2006. – 216 p.
205. Deleuze and psychoanalysis. Philosophical essays on Deleuze's debate with psychoanalysis [edited by Leen de Bolle]. – Leuven: Leuven University Press, 2010. – 160 p.
206. Garrett D. The Cambridge Companion to Spinoza / Don Garrett – Cambridge University Press, 1995. – 465 p.
207. Grigg R. Lacan, language, and philosophy / Russell Grigg. – Albany: NY.: State University of New York Press, 2008. – 200 p. cm. – (SUNY series, insinuations: philosophy, psychoanalysis, literature).
208. Kordela A. K. Surplus: Spinoza, Lacan / A. Kiarina Kordela. – New York: State University of New York Press, 2007. – 196 p. cm. – (SUNY series, insinuations: philosophy, psychoanalysis, literature).
209. Lewis M. Derrida and Lacan / Michel Lewis. – Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008. – 282 p.
210. Macey D. On the subject of Lacan // A Elliott and S. Frosh (eds.). Psychoanalysis in Contexts. – London and New York: Routledge, 1995. – Pp. 72–86.
211. Plotnitsky A. In the shadow of Hegel: complementarity, history, and the unconscious / Arkady Plotnitsky. – Gainesville: University Press of Florida, 1993. – 511 p.
212. Psychoanalysis, scientific method and philosophy. A symposium [edited by Sidney Hook]. – New York University press, 1964. – 392 p.
213. Waldron W. The Buddhist unconscious: the ālaya-vijñāna in the context of Indian Buddhist thought / William S. Waldron. – New-York: Rutledge Curzon, 2004. – 269 p. cm. – (Rutledge Curzon critical studies in Buddhism).