УДК 165.41:159.964
https://doi.org/10.17072/2078-7898/2024-1-33-43

Поступила: 07.12.2023
Принята: 15.02.2024
Опубликована: 11.04.2024

РЕЛЯТИВИЗМ В ПСИХОАНАЛИЗЕ И АНАЛИТИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Степаненко Александр Давидович

Российский университет дружбы народов им. Патриса Лумумбы (Москва)

В статье излагается взгляд на релятивистскую составляющую психоаналитических концепций Зигмунда Фрейда и Карла Густава Юнга. В данном контексте обращается внимание на изначально негативное, но при этом входящее в противоречие с базовыми установками данного направления отношение к релятивизму основателя психоанализа. Высказывая мнение, что постулирование наличия скрытой части психической системы значительно расширило область применения психиатрии и психологии и релятивизировало понимание «душевных расстройств», автор вместе с тем утверждает, что, оставаясь преданным ключевой позитивистской установке, Зигмунд Фрейд последовательно отвергал все прочие, кроме науки, методы познания, считая их спекулятивными и потому не заслуживающими доверия. Отношение Фрейда к релятивизации научной истины сравнивается в статье с позицией Юнга, который, последовательно преодолевая мировоззренческие рамки классического психоанализа, по мнению автора, стал тем, кто продолжил развитие идей его основателя в их естественном направлении. В частности, как глубоко релятивистская по духу автором характеризуется ключевая юнговская концепция коллективного бессознательного, поскольку принцип его действия — материализация автономного содержания в явлениях самого различного рода — фактически подразумевает такое мироустройство, в котором и роль человека, и его возможности весьма относительны. Автор также высказывает мысль о том, что принципы проявления коллективного бессознательного по Юнгу базируются на релятивистском понимании пространственно-временного фактора, тогда как акаузальный характер проявлений автономного содержания подразумевает деабсолютизацию представлений о времени и пространстве; на этой основе делается вывод о взаимопроникновении концептуальных установок аналитической психологии и релятивистской физики (теории относительности и квантовой механики).

Ключевые слова: аналитическая психология, психоанализ, Юнг, Фрейд, Фромм, Самуэлс, релятивизм, мировоззрение, душа, бессознательное, психика.

Для цитирования:

Степаненко А.Д. Релятивизм в психоанализе и аналитической психологии // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2024. Вып. 1. С. 33–43. https://doi.org/10.17072/2078-7898/2024-1-33-43

https://doi.org/10.17072/2078-7898/2024-1-33-43

Received: 07.12.2023
Accepted: 15.02.2024
Published: 11.04.2024

RELATIVISM IN PSYCHOANALYSIS AND ANALYTICAL PSYCHOLOGY

Alexander D. Stepanenko

Patrice Lumumba Peoples' Friendship University of Russia (Moscow)

The article presents a view on the relativistic component of the psychoanalytic concepts of Sigmund Freud and Carl Gustav Jung. In this context, attention is drawn to Freud's attitude toward relativism, initially negative but at the same time being in conflict with the basic tenets of psychoanalysis. Expressing

© Степаненко А.Д., 2024

the opinion that the postulation of the presence of a hidden part of the mental system significantly expanded the scope of psychiatry and psychology and relativized the understanding of «mental disorders», the author of the article at the same time argues that, while remaining faithful to the key positivist attitude, Freud consistently rejected all methods of cognition other than science, considering them speculative and therefore not trustworthy. Freud's attitude to the relativization of scientific truth is compared in the article with the position of Jung, who, consistently overcoming the ideological framework of classical psychoanalysis, according to the author, became the one who continued to develop the ideas of its founder in their natural direction. In particular, the author characterizes Jung's key concept of the collective unconscious as deeply relativistic in spirit, since the principle of its operation: the materialization of autonomous content in phenomena of various kinds, implies such a world order in which both the role of man and his capabilities are very relative. The author also expresses the idea that the principles of manifestation of the collective unconscious according to Jung are based on a relativistic understanding of the space-time factor, while the acausal nature of the manifestations of autonomous content implies deabsolutization of ideas about time and space; on this basis, a conclusion is drawn about the interpenetration of the conceptual attitudes of analytical psychology and relativistic physics (the theory of relativity and quantum mechanics).

Keywords: ideology, analytical psychology, psychoanalysis, Jung, Freud, Fromm, Samuels, relativism, worldview, soul, unconscious, psyche.

To cite:

Stepanenko A.D. [Relativism in psychoanalysis and analytical psychology]. *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofia. Psihologia. Sociologia* [Perm University Herald. Philosophy. Psychology. Sociology], 2024, issue 1, pp. 33–43 (in Russian), https://doi.org/10.17072/2078-7898/2024-1-33-43

Введение

В 35-й лекции «О мировоззрении» цикла «Введение в психоанализ» Зигмунд Фрейд высказывает следующую мысль: «Интеллектуальные нигилисты, конечно, были и раньше, но в настоящее время… теория относительности современной физики ударила им в голову» [Фрейд З., 1991b, с. 411].

Обрушиваясь на «аналог политического анархизма» в науке, Фрейд далее говорит о том, что «нигилизм лишь временная установка, нужная лишь при решении этой задачи», что необходим он исключительно для того, что освободить место для «какого-нибудь мистицизма». Основателя психоанализа возмущает, что «нигилисты» действуют по принципу: «находим только то, что нам нужно, видим только то, что хотим видеть»; это, по его мнению, приводит к тому, что «согласованность с внешним миром отпадает» и все становится «одинаково истинно и одинаково ложно» [Фрейд З., 1991b, с. 411].

Хотя Фрейд и не произносит здесь ключевое слово, понятно, что речь идет о релятивизме; если точнее, о релятивизации научной истины, об отрицании ее единичности и, наоборот, абсолютизации относительности любого знания — тенденции, уходящей корнями в некоторые направления античной философии (например, софистики), но по-настоящему ставшей данностью и неизбежностью с развитием квантовой механики, которая изначально строилась на невозможности обосновать, доказать, а временами и объяснить весьма значительный массив выявленных фактов[1].

Мало того, будучи фанатично преданным ключевой позитивистской установке (примат науки и естественнонаучного метода познания), скептически относится Фрейд и к философии, полагая ее метод спекулятивным и потому не заслуживающим доверия [Фрейд З., 1991b, с. 401].

Парадоксально, но факт: тем самым основатель психоанализа словно бы отрицает сам себя — ведь это он, фактически постулировав

[1] Например, Р. Фейнман, говоря о необъяснимости того, почему один из атомов в упаковке атомов радиоактивного урана распадается в данный момент, а другой остается нераспавшимся тысячи лет, утверждал, что «этого не знает не только познающий субъект, но и сама Природа» [Мамчур Е.А., 2004, с. 5]; в свою очередь, Н. Бор, выдвигая «принцип дополнительности», высказывает мысль о том, что «…в отношении анализа и синтеза в других областях знания мы встречаемся с ситуациями, напоминающими ситуацию в квантовой физике» [Бор Н., 1961, с. 147].

наличие скрытой части психической системы, значительно расширил области психиатрии и психологии, релятивизировал понимание «душевных расстройств», распространил психотерапию на «широкие массы», а психоанализ превратил, помимо узкопрофессионального и методического, еще и в общефилософское направление.

Имманентный релятивизм в психоанализе

Говоря о вкладе психоанализа в этику, немецкий психоаналитик и философ Эрих Фромм еще в 1947 г. высказывает мнение, что «психоанализ — первая современная система психологии, предметом которой является не какой-то отдельно взятый аспект проблемы человека, а человек как целостная личность» [Фромм Э., 2002b, с. 337].

Фромм пишет: «В противоположность экспериментальному методу традиционной психологии, вынужденной ограничиваться изучением частных феноменов, Фрейд выдвинул новый метод, давший ему возможность изучать личность в целом, а также понять, что вынуждает человека поступать так, а не иначе» [Фромм Э., 2002b, с. 337].

Впрочем, по мнению Фромма, к широкой экстраполяции Фрейд шел поэтапно, опытным путем: сначала его интересовали невротические симптомы, но чем дальше продвигался психоанализ, тем более очевидным становилось, что полное понимание симптомов невроза возможно только при понимании типа характера человека. Вследствие этого, «уже не отдельные симптомы, а сам невротический характер стал предметом психоанализа» [Фромм Э., 2002b, с. 337].

Именно через «характерологию», как полагает Фромм, психоанализ оказал влияние на этику, поскольку «добродетельный или порочный характер, а не отдельные добродетели или пороки» являются истинным предметом этики [Фромм Э., 2002b, с. 338].

Схожим, в целом, образом проникает психоанализ и в философию: пытаясь найти ключ к невротическим патологиям, Фрейд предполагает наличие скрытого содержания психической системы; это, в свою очередь, заставляет охватывать более широкую область, выходя за пределы только лишь исследований душевных расстройств и их причин, т.е. говорить о характерах и их типах; определение же предметом исследования человека вообще, а не человека в ряде специфических случаев неизбежно выводит Фрейда на следующий, онтологический, уровень обобщения: речь заходит как о сущности души, так и о весьма широкой проблематике социального и культурного характера. Так психоанализ, несмотря на постоянно декларируемую Фрейдом приверженность научному методу, превращается в оригинальное философское направление; причем — и это весьма значимо — по базовой установке, которую можно охарактеризовать как нацеленность на личность, психоанализ объединяется с теми философскими течениями, которые сам Фрейд, полагая иррациональными (иллюзорными или, быть может, «иллюзиегенными»), весьма эмоционально отрицает (иррационализм, философия жизни, экзистенциализм, персонализм и т.д.).

Фромм (который, считая себя последователем классического психоанализа и будучи практикующим психоаналитиком, в своих трудах тяготел в большей степени к социальной тематике) отмечает также и следующее: несмотря на неприятие релятивизма Фрейдом, релятивизм присущ психоанализу имманентно, можно сказать, органически. Так, например, он указывает, что релятивистской является занимаемая Фрейдом позиция, «согласно которой психология может помочь в понимании мотивации ценностных суждений, но не в силах утверждать что-либо об их общезначимости» [Фромм Э., 2002b, с. 339].

Фромм пишет и о том, что релятивизм Фрейда наиболее отчетливо проявился в его концепции Сверх-Я («Супер-Эго», «Ид». — *А.С.*), т.к. «согласно этой теории, нечто может стать содержанием сознания лишь в том случае, если будет частью системы требований и запретов родительского Сверх-Я либо существующих культурных традиций» [Фромм Э., 2002b, с. 339]. Речь, как можно догадаться, идет об этическом релятивизме, которым, в частности, подразумевается зависимость морально-нравственных оценок от массы внешних факторов и условий. Как полагает Фромм, «сознание с этой точки зрения есть не что иное, как интернализованный авторитет» [Фромм Э., 2002b, с. 339].

В том же ключе анализирует Фромм и собственно взгляд Фрейда на нравственность, которая, по мнению последнего, «есть в сущности

реакция на зло, изначально укорененное в человеке». Фромм также пишет: «Он (Фрейд. — *А.С.*) полагает, что сексуальные стремления ребенка направлены на родителя противоположного пола, что в результате он ненавидит как соперника родителя одного с ним пола и что отсюда с необходимостью возникают чувства вины, страха и враждебности (Эдипов комплекс)». Потому человек, по его мнению, «постепенно вырабатывал нормы социального поведения, защищавшие как отдельного индивида, так и большие группы людей от опасности проявления этих побуждений» [Фромм Э., 2002b, с. 340].

К этому, пожалуй, стоит добавить и то, что сам принцип формирования личности (характера), который моделирует Фрейд, в основе своей исключает возможность чрезмерно строгих обобщающих заключений. Пусть бессознательное, в понимании Фрейда, и манифестирует через поведение человека исключительно базовое свое содержание: возникшие на основе ранних сексуальных переживаний и вытесненные в силу травматического воздействия стремления и желания (см.: [Фрейд З., 1991a; Freud S., 1977]), уже и разнообразие индивидуальных оттенков подобного опыта не оставляет никаких шансов для того, чтобы ввести в характерологию раз и навсегда исчерпывающий перечень причин и следствий; т.е. истина, по самой постановке вопроса, становится и относительной, и недостижимой, что в свою очередь вполне соответствует как интуитивному, вытекающему из утверждения принципов относительности в естественных науках, в первую очередь, в физике, варианту эпистемологического релятивизма, так и современному, теоретически обоснованному пониманию принципиальной невозможности достичь абсолютную истину ввиду различий в способах мышления на уровне цивилизаций, культур индивидов («несоизмеримость» Т. Куна и П. Фейерабенда (см.: [Кун Т., 2020; Фейерабенд П., 1986])).

«Воинствующий» антирелятивизм в психоанализе

Тем не менее, по мнению Фромма, «страстная вера в истину как в цель, за которую человек должен бороться, не позволяет Фрейду занять последовательно релятивистскую позицию», в результате чего последний и противопоставляет себя «анархизму», а психоанализ квалифицирует как попытку раскрыть истину в самом себе. «В этом отношении Фрейд, — полагает Фромм, — продолжает вслед за Буддой и Сократом традицию мысли, согласно которой познание истины есть та сила, которая делает человека добродетельным и свободным, или, в терминологии Фрейда, “здоровым”» [Фромм Э., 2002b, с. 340].

Получается, что антирелятивистская позиция Фрейда суть та же открыто им декларируемая «антииллюзорная», и проистекает она из исповедуемой им позитивистской установки, согласно которой а) окружающий мир полностью познаваем, а окончательная истина в принципе достижима; б) мир познаваем, а истина достижима научным путем; при этом, однако, фрейдовский психоанализ содержит целый ряд концептуальных составляющих, в корне противоречащих самому допущению подобных возможностей.

Характерно, что Фромм, вроде бы фиксируя ряд противоречий, в отношении рассматриваемой тематики придерживается взглядов, схожих с Фрейдом; в упомянутой уже работе он не столько констатирует встроенный во фрейдовскую теорию мировоззренческий парадокс, сколько пытается показать, каким образом его преодолевает основатель психоанализа. Так, в другой своей работе, где он, констатируя некоторое сходство функций психоаналитика и священника (см. также: [Юнг К.Г., 2022b]), предпринимает попытку проанализировать характер пересечений и взаимоотношений психоанализа и религии на примере взглядов Фрейда и Юнга, собственное отношение к релятивизму Фромм обнаруживает гораздо более откровенно. В частности, характеризуя позицию Юнга в отношении того, что есть истина (факт, а не суждение, согласно Юнгу), он заявляет: «Подход Юнга… это — проповедь релятивизма, который, хотя на поверхности и более дружелюбен к религии, чем взгляды Фрейда, по духу своему фундаментально противоположен таким религиям, как иудаизм, христианство и буддизм». Таким образом, полагает Фромм, дело обстоит потому, что «для этих религий поиск истины является одной из главных добродетелей и обязанностей человека» [Фромм Э., 2002a, с. 456].

Далее Фромм, критикуя юнговские критерии субъективного и объективного, высказывает мнение, что они суть тот же релятивизм («Его критерий для различения субъективного и объективного состоит в следующем: имеется идея у одного только индивида, или же она разделяется обществом» [Фромм Э., 2002а, с. 457]), причем релятивизм социологический, т.е. подразумевающий приоритет сообщества над индивидом; заканчивает же он тем, что прямо утверждает: «Релятивизм, согласно которому ценным оказывается любой идеал или любое религиозное чувство, опасен и ошибочен» [Фромм Э., 1990, с. 160].

Понятно, что, обрушиваясь на релятивизм Юнга и фактически объявляя взгляды последнего «последовательно релятивистскими», Фромм преследует определенную цель: так он обосновывает свое неприятие упрощенной трактовки отношения Фрейда к религии как к явлению. Фромм пытается показать: пусть и объявляя религию иллюзией, Фрейд сохраняет верность религиозной этике, тогда как Юнг, отдавая дань религии как неотъемлемой части психической структуры (через коллективное бессознательное), на самом деле девальвирует ее, низводит до психического феномена [Фромм Э., 2002а, с. 459–460], причем наиболее значимым здесь представляется не столько степень обоснованности подобной трактовки, сколько фактически прозвучавшее признание Фромма: для Юнга имманентно присущий психоанализу релятивизм не является камнем преткновения. Вероятно, как раз поэтому взбунтовавшийся против основателя «крон-принц психоанализа» как раз и стал тем, кто после кризиса конца 1910-х гг. продолжил развитие идей Фрейда в их естественном направлении.

Стоит, впрочем, отметить, что попытки расширения рамок теории с целью выхода из тупика однозначности предпринимались и самим Фрейдом. Так, в частности, уже после разрыва с Юнгом, Фрейд дополнил описание психической системы промежуточной областью, так называемым «предсознательным», через которую в виде представлений происходит переход содержания из сознания в бессознательное и обратно (см., напр.: [Фрейд З., 2022, с. 150–155]). Этим, а также рядом других допущений Фрейд пытался повысить роль бессознательного, а также отвести ему более значительную, отчасти созидательную роль, тем самым сближаясь с Юнгом, но прямо не признавая этого. Частично отказавшись от рационалистической враждебности по отношению к бессознательному (и, соответственно, от принципиальной возможности достичь безотносительной истины), в итоге Фрейд, что естественно, вплотную подошел к вопросу о его автономности, продолжая, однако, такое допущение последовательно отрицать; т.е. следуя по пути снижения строгости системы, Фрейд, в полном соответствии с концепцией И. Лакатоса, на самом деле всеми силами стремился защитить, оставить неизменным теоретическое ядро.

Заметим, кстати, и то, что последний вовсе не отказывал психоанализу в статусе «научно-исследовательской программы»; и даже напротив, критикуя «догматический фальсификационизм» Поппера, высказывал мнение, что по основным характеристикам теория Фрейда вполне органично встает в один ряд как с теорией тяготения Ньютона, так и с теорией относительности Эйнштейна (т.к. научные теории или «научно-исследовательские программы», позволяющие опровергнуть или хотя бы поставить под сомнение на основе единичного наблюдаемого факта не частный случай, а всю систему, в принципе отсутствуют)[2]; здесь, впрочем, как и в случае с Поппером, психоанализ оказался вовлечен в дискуссию о методологии демаркации научного знания в качестве «удачного примера» в силу особенности своего положения на стыке естественных и гуманитарных наук (а желание Фрейда считать его частью науки (см., напр.: [Фрейд З., 1989, с. 120, 141]) и медицинские корни психоанализа такому вовлечению весьма способствовали) вне всякой связи с его культурной ценностью и динамикой результатов соответствующей практики.

Формальный релятивизм в аналитической психологии

Весьма примечательно, что в период после разрыва с Фрейдом значительное влияние на Юнга оказал швейцарский физик, лауреат Нобелевской премии 1945 г. Вольфганг Паули, научная

[2] «Поппер спрашивает: “Какого же рода клинические реакции могли бы в глазах психоаналитика опровергнуть не только отдельный его диагноз, но и психоанализ в целом?” А какое наблюдение могло бы опровергнуть в глазах ньютонианца не только какое-нибудь частное объяснение, но саму теорию Ньютона?» [Лакатос И., 1995, с. 175].

деятельность которого была в основном сосредоточена в области квантовой механики и физики элементарных частиц. Сохранилась обширная переписка Юнга и Паули, позволяющая с большой долей обоснованности говорить о том, что введение и развитие понятий акаузального принципа и синхронии в аналитической психологии есть результат глубочайшего проникновения в теорию Юнга идей релятивистской квантовой механики; собственно, и концепция коллективного бессознательного завершенную форму обрела в работе «Синхронистичность: акаузальный принцип», которая вошла в изданную Юнгом совместно с Паули книгу «Интерпретация природы и души».

Характерно и то, что здесь же, а именно в статье «Влияние архетипических идей на научные теории Кеплера», уже Паули, анализируя взгляды немецкого астронома, приходит к выводу о существенном влиянии на них архетипов коллективного бессознательного: так, в частности, Кеплер одушевляет небесные тела, полагая, что последние «знают», как им двигаться (см.: [Паули В., 1975]); позже Юнг объяснит «психоидные свойства» предметов автономными психическими процессами, объективными представлениями, изначально формируемыми представлениями людей, а использование акаузального принципа позволит ему также сказать несколько слов в защиту астрологии на основе синхронистического, а не каузального понимания связи человеческих судеб и движения планет (см.: [Юнг К.Г., 1997]).

Синхрония событий, возникающая вследствие наличия объективных представлений или автономного содержания коллективного бессознательного, активирующего, казалось бы, связанные между собой, но никак не обусловленные причинно-следственной связью события, есть также своего рода релятивистская декларация Юнга; не только признание им, но и утверждение невозможности установления окончательной истины, однако же, вместе с тем, и заявление о необходимости принимать окружающий мир во всем его многообразии и органически встраиваться в него, не боясь обретения трансцендентного опыта и не пытаясь в обязательном порядке втиснуть «видимое» в рамки рациональных представлений, тем более поставить под контроль человеческого «разума».

Весьма важно также и то, что глубоко релятивистской по духу является и ключевая юнговская концепция коллективного бессознательного, хотя ее посредством Юнг вроде бы пытается снизить роль субъективного фактора. Действительно, отсутствие автономного коллективного содержания в теории Фрейда, на первый взгляд, повышает значение индивидуального опыта и, как следствие, субъективизирует взаимодействие с внешним миром (или с представлением о нем). Однако же принцип действия коллективного бессознательного, которое материализует элементы своего содержания в явлениях самого различного рода, *в том числе* в поведении людей (см. также: [Юнг К.Г., 2014а; Jung C.G., 1964]), фактически представляет собой агностическую или близкую к агностической картину мира — то есть такое его устроение, в котором и роль человека, и его возможности весьма относительны, как минимум, зависимы от множества факторов, повлиять на которые непосредственно он в принципе не способен.

Кроме того, сам принцип проявления коллективного бессознательного через активацию и приложение объективного смысла в действиях людей и событиях природного характера, не связанных каузально, очевидным образом базируется на релятивистском понимании пространственно-временного фактора, что также непосредственно перекликается с концептуальными установками теории относительности и квантовой механики. Хотя Юнг не предпринимает последовательных попыток объяснить физическую природу коллективного бессознательного или хотя бы предположить саму принципиальную возможность ее наличия, автономное коллективное идейное содержание, вероятно, мыслится им как некий аналог квантового поля с волновыми возмущениями всего разнообразия «объективных представлений»[3].

[3] «Объективный», по Юнгу, действительно, в известной степени, синоним «коллективного» (на что указывает Фромм), поскольку критерием отличия субъективного от объективного для него является индивидуальная или коллективная применимость. Трудно не согласиться с Фроммом в том, что такая позиция имеет определенные изъяны. Собственно, сам Юнг именно «прорывом коллективного бессознательного» склонен был объяснять охватывающие «целые континенты» случаи долговременного массового психоза; стало быть, как минимум в гносеологическом аспекте коллективная применимость не есть показатель объективности в смысле ее отличия от субъективности. Вместе с тем возникновение конфликта объективного с коллективным является, по Юнгу, следствием захлестнувшей европейскую цивилизацию сверхрацио-

Акаузальный характер синхронизации таких возмущений предполагает, по сути, вторичность времени и пространства по отношению к проявлениям коллективного бессознательного, т.е. деабсолютизацию представлений о них. Речь, иначе говоря, о том, что человеческое сознание в силу своей ограниченности (неважно, возможностями ли чувственного восприятия или априорными понятиями субъективного разума) в принципе не способно представить наличие какой-либо связи там, где нарушается «естественная установка»[4], выражающаяся в данном случае в необходимости жестко привязать множество явлений к определенным точкам во времени и (или хотя бы «или») в пространстве, выстроив их тем самым в каузально обусловленную цепочку.

Что также значимо, аналитическая психология, базируясь на достаточно интуитивных представлениях о тех движущих силах, которые, оставаясь вне пределов постижения разумом, тем не менее оказывают самое непосредственное, если не определяющее, влияние на формирование личности и, как следствие, социума, отнюдь не страшится этого. Отсутствие возможности объяснить наблюдаемое (а для Юнга синхронные, акаузально связанные явления есть не метафизическое построение, а вполне конкретные эмпирические данные) на основе научного (опытного) метода познания не воспринимается ни как непреодолимое препятствие, ни как препятствие вообще, поскольку значительно более важным, чем строго научное обоснование, Юнгу представляется достижение целительного эффекта — не стоит забывать, что и психоанализ, и аналитическая психология корнями уходят в медицинскую практику.

Практический релятивизм в аналитической психологии

Отсюда вытекает принципиально различное отношение к целям практической психотерапии в классическом психоанализе Фрейда и в аналитической психологии Юнга. В первом случае, по выражению Фромма, «оздоровление» выглядит как «замена иррационального (Id) разумом (Ego)» [Фромм Э., 2002b, с. 340] или, по сути, как превращение бессознательного содержания индивидуальной психики в ясно, без «иллюзий», осознаваемое; Юнг же фактически исповедует следующий принцип: поскольку содержание коллективного бессознательного объективно, нет иного выхода, как, что называется, принять условия сотрудничества и, попытавшись понять смысл посланий, именно этим достичь личностной целостности (индивидуации).

Нацеленность на синтез бессознательного и сознания обуславливает, в свою очередь, и разницу в практическом подходе, и в этом также проявляется релятивистский дух аналитической психологии (или, вернее, реализация в аналитической психологии релятивистского духа, изначально характерного для психоанализа). Идеологическая установка на приверженность наличию безотносительной истины и ее достижимости заставляет психоаналитика оставаться прежде всего врачом, задачей которого является постановка диагноза (а само его наличие считается возможным); вследствие этого психоанализ всегда испытывал проблемы с преодолением ограниченной применимости исключительно к области «душевных расстройств» (по крайней мере, обосновать иное представлялось затруднительным). Аналитический психолог в принципе не скован подобными рамками (одна из известнейших цитат, приписываемых Юнгу: «Покажите мне психически здорового человека, и я его вылечу», — как раз об этом). Индивидуация и достижение целостности, или, иными словами, поиск и, в идеале, обретение смысла жизни — это личностное развитие, а не «лечение»; соответственно, и аналитик в этой ситуации выступает далеко не как врач.

Например, как свидетельствует Эндрю Самуэлс, «Юнг постоянно утверждал, что анализ — это диалектический процесс». Самуэлс

нализации, в условиях которой людьми были утрачены естественные формы проекции темной стороны индивидуального содержимого; в дальнейшем, «выгруженные» в бессознательное, они, находя, соответственно, коллективные формы проекций (например, демонизация евреев, славян и т.п.), и захлестнули Европу, в первую очередь немцев – как нацию, по мнению Юнга, отличающуюся высокой степенью внушаемости. Таким образом, данные «объективные представления», по сути, нельзя назвать коллективными. В конечном счете, остается, вероятно, следуя и здесь принципу относительности, констатировать множественность значений термина «объективность» и, как следствие, усомниться в принципиальной возможности поставить даже знак приблизительного равенства между «объективностью» и «истинностью».

[4] «Естественная установка», «наивная установка», по Э. Гуссерлю, – обыденное состояние субъективного мышления, при котором внешний мир (вещи и события) мыслятся существующими физически в пространстве и времени.

поясняет: «Под этим он понимал, что (а) здесь участвуют два человека, (б) между ними имеет место двустороннее воздействие, и (в) что их следует рассматривать как равных участников» [Самуэлс Э., 2006, с. 255].

Самуэлс заостряет внимание на значении, которое вкладывает в данном случае Юнг в понятие «равенство», подчеркивая, что речь идет о моральном и духовном равенстве. Смысл, по мнению Самуэлса, в том, что «аналитик не обязательно является лучшим человеком, поскольку получил соответствующую подготовку или аналитически работал над собой» [Самуэлс Э., 2006, с. 256]. Отсюда, как он полагает, следует, что контакт с пациентом[5] изменяет жизнь аналитика.

Речь, таким образом, идет о принципиально ином типе отношений в рамках анализа. Самуэлс в этой связи упоминает следующее высказывание Юнга: «Если врач[6] хочет руководить другим или даже сопровождать его на части пути, он должен *чувствовать* вместе с душой этого человека», а также утверждение последнего, что «аналитик — это “партнер” при анализе» [Самуэлс Э., 2006, с. 256]. Соответственно, утверждает Самуэлс, «целью анализа является взаимное преобразование». Более того, как он полагает, «Юнг пошел еще дальше и утверждал, что если аналитик не ощущает, что анализ воздействует на него как на личность, тогда из такого анализа ничего не получится»; отсюда, в частности, проистекает императив Юнга об обязательной необходимости анализа самого аналитика [Самуэлс Э., 2006, с. 257].

Стоит отметить также неоднократно высказанную Юнгом мысль о том, что собственные душевные качества часто известны пациенту лучше, чем его врачу, поскольку это не только в принципе исключает менторскую роль аналитика, но ставит под сомнение даже и его интерпретационную функцию. «Когда пациент ждет от меня определенного совета или руководства к действию, — пишет также Юнг, — я, как и он, не знаю ответа и должен искать пути излечения в бессознательном» [Юнг К.Г., 2003b, с. 50].

Именно это, как утверждает Юнг, заставляет его, в частности, обращаться к анализу сновидений пациента; здесь, однако, примечательно следующее его признание: «Меня побуждает к этому (к работе со сновидениями. — *А.С.*) … вовсе не какая-нибудь особая теория. Нет, я просто не знаю, где еще можно почерпнуть нужные сведения… Я не обладаю теорией сновидений и не знаю, как они формируются. Я даже не думаю, что такой способ… можно назвать методом… Тем не менее я знаю, что длительное и тщательное размышление над содержанием сновидения обычно позволяет что-то обнаружить… Разумеется, это не будет научным результатом в строгом смысле, но… меня должен вполне устраивать практический результат таких рассуждений, то, что жизнь пациента благодаря этому обретает направленность» [Юнг К.Г., 2003b, с. 50–51].

Описывая в общих чертах аналитический процесс, Юнг рисует картину, напоминающую не столько лечение, сколько путешествие в глубины бессознательного клиента посредством обсуждения его сновидений, рисунков, иных вариаций творческого самовыражения, а также применения фрейдовского метода свободных ассоциаций; такого путешествия, в которое сам аналитик отправляется вместе с клиентом в поисках указаний на скрытые смыслы и которое далеко не всегда обречено на успех. При этом Юнг пишет: «Врач должен не поучать или убеждать, а просто предоставить пациенту свою реакцию на его особый случай» [Юнг К.Г., 2003a, с. 78]. Ключевым здесь, очевидно, является слово *реакция*, поскольку под ней Юнг понимает вовсе не диагноз: «…лечение происходит благодаря взаимному влиянию, в котором пациент и врач проявляют всю свою сущность. А сущность человека иррациональна, ибо вместе с сознанием… она несет в себе таинственное и неопределимое бессознательное. Поэтому личность врача для успеха лечения более важна, чем его слова и даже мысли… Встреча двух личностей напоминает химическую реакцию между двумя веществами: если она вообще произойдет, то оба вещества изменятся» [Юнг К.Г., 2003a, с. 78].

[5] Самуэлс оговаривается, что термин «пациент» он употребляет, поскольку это соответствует его обычной практике. Стоит отметить, что термины «врач», «пациент», «лечение» употребляются также и Юнгом – очевидно, сказывается его медицинский бэкграунд; в дальнейшем более употребительными в аналитической психологии стали нейтральные определения, такие как «аналитик», «анализируемый», «клиент», «аналитический процесс».

[6] Имеется в виду психотерапевт. – *А.С.*

Таким образом, задача аналитика, по Юнгу, состоит, вероятно, в том[7], чтобы суметь обеспечить кооперацию (возможно даже, объединение) собственного бессознательного с бессознательным клиента с целью синхронного соприкосновения с полем объективных содержаний и создания условий для акаузально связанных событий, чтобы тем самым создать больше возможностей для выявления смысла посланий коллективного бессознательного и их интеграции в сознание. Аналитик, соответственно, в таком процессе выступает не столько интерпретатором, сколько участником процесса погружения в бессознательное клиента, вводя себя в этот процесс не как постоянную, а как переменную (как раз в силу своей включенности) величину при условии полной неопределенности как в отношении результатов данного процесса, так и в отношении критериев его успешности; т.е., собственно, и потенциальная конечная точка того, что Юнг, пытаясь не слишком сотрясти традиционные представления, еще сам часто называет «лечением», и ее принципиальная достижимость понимаются в аналитической психологии вполне в релятивистском ключе (см. также: [Юнг К.Г., 1996, с. 197]).

Заключение

Хотя релятивизм был заложен в психоанализе на концептуальном уровне, а также подразумевался самим его генезисом, классический вариант данного направления был сильно заряжен отрицательным отношением к нему. Естественная потребность в релятивизации, проистекающая из преимущественно интуитивного и гипотетического характера теоретических построений и отсутствия критериев практической результативности предложенных методов, сталкивалась с глубоко укорененными в медицине мировоззренческими установками основателя психоанализа Зигмунда Фрейда и его наиболее известных последователей (А. Адлера, Э. Фромма). Их приверженность научному методу и рационалистической картине мира также в существенной мере сужала поле практической применимости психоаналитического метода, не позволяя вывести его использование за рамки собственно «лечения» — в данном случае так называемых душевных расстройств и неврозов; тогда как сама гипотеза о наличии скрытой части психики как раз и подразумевала преодоление данного барьера и более широкую экстраполяцию.

Антагонизм мировоззренческих установок обусловил «отпадение» (а вернее, отлучение) от психоанализа Карла Густава Юнга, однако же именно отсутствие предубеждения против иррационального и, более того, стремление усматривать в иррациональных психических мотивах не «иллюзии», а имеющие место и, стало быть, объективно обоснованные явления (см. также: [Юнг К.Г., 2014b]) в конечном счете позволили ему, оттолкнувшись от идей Фрейда, значительно развить и дополнить их содержание, а также, что крайне важно, превратить концепцию бессознательного в своего рода открытую систему. В этом плане Юнг, как это ни парадоксально, действовал целиком и полностью в русле современной ему науки, с одной стороны, внимательно прислушиваясь к ней, с другой — внося тем самым собственный посильный вклад в значительное расширение обозреваемой картины миры посредством допущения принципов относительности.

В итоге Юнг стал одним из тех, кто, применяя релятивистский подход в практической деятельности, внес значительный вклад в его апробацию и, можно сказать, популяризацию; вероятно, именно так, а не как мракобесие стоит понимать и проделанную Юнгом огромную разъяснительную работу по реабилитации «артефактов мышления», которыми «рационалистические материалисты»[8] в запале объявили едва ли не все отличные от строгой науки формы мировоззрения; причем руководствовался он, очевидно, вовсе не декадентскими соображениями, но неприятием своего рода интеллектуального авторитаризма, пытающегося обесценить значительную часть человеческой культуры и в конечном счете свести все к тому или иному варианту «единственно верного учения».

В этом смысле Юнг, снова — как ни парадоксально, следовал вполне в русле научного способа познания, ведь призывая постоянно

[7] В общих чертах; согласно тому же Юнгу, аналитический процесс носит скорее интуитивный, чем методический характер (см., например, [Юнг К.Г., 2003b, с. 48]).

[8] Юнг утверждает: «Психоанализ в своем мировоззрении придерживается рационалистического материализма» [Юнг К.Г., 2022a, с. 273].

оставаться в состоянии интуитивного поиска и не пренебрегать трансцендентным опытом (к примеру, наблюдением акаузально связанных явлений и событий), познание он, наследуя классической традиции, тем самым абсолютизировал, возводил в первооснову — как бесконечный созидательный процесс и, соответственно, как единственно возможную цель.

Список литературы

Бор Н. Атомная физика и человеческое познание / пер. с англ. В.А. Фока, А.В. Лермонтовой. М.: Изд-во иностр. лит., 1961. 151 с.

Кун Т. Структура научных революций / пер. с англ. И.З. Налетова. М.: АСТ, 2020. 320 с.

Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / пер. с англ. М.: Медиум, 1995. 236 с.

Мамчур Е.А. Объективность науки и релятивизм (К дискуссиям в современной эпистемологии). М: Ин-т философии РАН, 2004. 242 с.

Паули В. Влияние архетипических представлений на формирование естественнонаучных теорий у Кеплера // Паули В. Физические очерки: сб. ст. / пер. с англ., нем. Ю.А. Данилова, А.А. Сазыкина; отв. ред и сост. Я.А. Смородинский. М.: Наука, 1975. С. 137–175.

Самуэлс Э. Юнг и постъюнгианцы / пер. с англ. М: Добросвет: КДУ, 2006. 407 с.

Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки / пер. с англ. и нем. А.Л. Никифорова. М: Прогресс, 1986. 543 с.

Фрейд З. Бессознательное. Демоны у нас внутри / пер. с нем. М.: Родина, 2022. 240 с.

Фрейд З. Будущее одной иллюзии / пер. с нем. В.В. Бибихина // Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.-П. Сумерки богов / сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. М.: Политиздат, 1989. С. 94–142.

Фрейд З. Восемнадцатая лекция. Фиксация на травме, бессознательное // Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции / пер. с нем. Г.В. Барышниковой. М.: Наука, 1991. С. 173–182.

Фрейд З. Тридцать пятая лекция. О мировоззрении // Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции / пер. с нем. Г.В. Барышниковой. М.: Наука, 1991. С. 399–416.

Фромм Э. Психоанализ и религия / пер. с нем. А.А. Яковлева // Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.-П. Сумерки богов / сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. М.: Политиздат, 1990. С. 143–221.

Фромм Э. Фрейд и Юнг // Фромм Э. Гуманистический психоанализ / пер. с нем.; сост. и общ. ред. В.М. Лейбина. СПб.: Питер, 2002. С. 452–460.

Фромм Э. Этика и психоанализ // Фромм Э. Гуманистический психоанализ / пер. с нем.; сост. и общ. ред. В.М. Лейбина. СПб.: Питер, 2002. С. 336–341.

Юнг К.Г. Аналитическая психология и мировоззрение / пер. с нем. В. Желнинова // Юнг К.Г. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 261–293.

Юнг К.Г. Синхронистичность: акаузальный объединяющий принцип // Юнг К.Г. Синхронистичность: сб. ст. / пер. с нем.; под общ. ред. С.Л. Удовика. М.: Рефл-бук, Киев: Ваклер, 1997. С. 195–307.

Юнг К.Г. Понятие коллективного бессознательного // Юнг К.Г. Избранные работы / пер. с нем. и сост. А.М. Руткевича. СПб.: Изд-во РХГА, 2014. С. 35–42.

Юнг К.Г. Проблемы современной психотерапии // Юнг К.Г. Практика психотерапии / пер. с нем. А.А. Спектор. Минск: Харвест, 2003. 384 с.

Юнг К.Г. Проблемы современной психотерапии / пер. с нем. А. Анваера // Юнг К.Г. Проблема души нашего времени. М.: АСТ, 2022. С. 6–38.

Юнг К.Г. Психология и религия // Юнг К.Г. Избранные работы / пер. с нем. и сост. А.М. Руткевича. СПб.: Изд-во РХГА, 2014. С. 61–123.

Юнг К.Г. Сознание, бессознательное и индивидуация // Юнг К.Г. Структура психики и процесс индивидуации / пер. с нем. М.: Наука, 1996. 269 с.

Юнг К.Г. Цели психотерапии // Юнг К.Г. Практика психотерапии / пер. с нем. А.А. Спектор. Минск: Харвест, 2003. 384 с.

Freud S. Introductory Lectures on Psychoanalysis. N.Y.: W.W. Norton & Co, 1977. 544 p.

Jung C.G. Man and his Symbols. N.Y.: Dell, 1964. 432 p.

References

Bohr, N. (1961). *Atomnaya fizika i chelovecheskoe poznanie* [Atomic physics and human cognition]. Moscow: Inostrannaya Literatura Publ., 151 p.

Feyerabend, P. (1986). *Izbrannye trudy po metodologii nauki* [Selected works on the methodology of science]. Moscow: Progress Publ., 543 p.

Freud, S. (1977). *Introductory Lectures on Psychoanalysis.* New York: W.W. Norton & Co Publ., 544 p.

Freud, S. (1989). [The future of an illusion]. *Nitsshe F., Freyd Z., Fromm E., Kamyu A., Sartr Zh.-P. Sumerki bogov* [Nietzsche F., Freud Z., Fromm E., Camus A., Sartre J.-P. Twilight of the gods]. Moscow: Politizdat Publ., pp. 94–142.

Freud, S. (1991). [Eighteenth lecture. Fixation on trauma, unconsciousness]. *Freyd Z. Vvedenie v psikhoanaliz. Lektsii* [Freud S. Introduction to psychoanalysis: Lectures]. Moscow: Nauka Publ., pp. 173–182.

Freud, S. (1991). [Thirty-fifth lecture. About worldview]. *Freyd Z. Vvedenie v psikhoanaliz. Lektsii* [Freud S. Introduction to psychoanalysis: Lectures]. Moscow: Nauka Publ., pp. 399–416.

Freud, S. (2022). *Bessoznatel'noe. Demony u nas vnutri* [Unconscious. We have demons inside]. Moscow: Rodina Publ., 240 p.

Fromm, E. (1990). [Psychoanalysis and religion]. *Nitsshe F., Freyd Z., Fromm E., Kamyu A., Sartr Zh.-P. Sumerki bogov* [Nietzsche F., Freud Z., Fromm E., Camus A., Sartre J.-P. Twilight of the gods]. Moscow: Politizdat Publ., pp. 143–221.

Fromm, E. (2002). [Ethics and psychoanalysis]. *Fromm E. Gumanisticheskiy psikhoanaliz* [Fromm E. Humanistic psychoanalysis]. St. Petersburg: Piter Publ., pp. 336–341.

Fromm, E. (2002). [Freud and Jung]. *Fromm E. Gumanisticheskiy psikhoanaliz* [Fromm E. Humanistic psychoanalysis]. St. Petersburg: Piter Publ., pp. 452–460.

Jung, C.G. (1964). *Man and his symbols.* New York: Dell Publ., 432 p.

Jung, C.G. (1996). [Consciousness, unconsciousness and individuation]. *Yung K.G. Struktura psikhiki i protsess individuatsii* [Jung C.G. The structure of the psyche and the process of individuation]. Moscow: Nauka Publ., 269 p.

Jung, C.G. (1997). [Synchronicity: an acausal connecting principle]. *Yung K.G. Sinkhronistichnost'* [Jung C.G. Synchronicity]. Moscow: Refl-Book Publ., Kyiv: Vakler, pp. 195–307.

Jung, C.G. (2003). [Goals of psychotherapy]. *Yung K.G. Praktika psikhoterapii* [Jung C.G. The practice of psychotherapy]. Minsk: Harvest Publ., 384 p.

Jung, C.G. (2003). [Problems of modern psychotherapy]. *Yung K.G. Praktika psikhoterapii* [Jung C.G. The practice of psychotherapy]. Minsk: Harvest Publ., 384 p.

Jung, C.G. (2014). [The concept of the collective unconscious]. *Yung K.G. Izbrannye raboty* [Jung, C.G.Selected works]. St. Petersburg: RCAH Publ., pp. 35–42.

Jung, C.G. (2014). [Psychology and religion]. *Yung K.G. Izbrannye raboty* [Jung, C.G.Selected works]. St. Petersburg: RCAH Publ., pp. 61–123.

Jung, C.G. (2022). [Analytical psychology and worldview]. *Yung K.G. Problema dushi nashego vremeni* [Jung C.G. The problem of the soul of our time]. Moscow: AST Publ., pp. 261–293.

Jung, C.G. (2022). [Problems of modern psychotherapy]. *Yung K.G. Problema dushi nashego vremeni* [Jung C.G. The problem of the soul of our time]. Moscow: AST Publ., pp. 6–38.

Kuhn, T. (2020). *Struktura nauchnykh revolyutsiy* [Structure of scientific revolutions]. Moscow: AST Publ., 320 p.

Lakatos, I. (1995). *Fal'sifikatsiya i metodologiya nauchno-issledovatel'skikh programm* [Falsification and methodology of research programs]. Moscow: Medium Publ., 236 p.

Mamchur, E.A. (2004). *Ob"yektivnost' nauki i relyativizm (K diskussiyam v sovremennoy epistemologii)* [Objectivity of science and relativism (Towards discussions in modern epistemology)]. Moscow: IPh RAS Publ., 242 p.

Pauli, V. (1975). [The influence of archetypal ideas on the formation of natural science theories in Kepler]. *Pauli V. Fizicheskie ocherki* [Pauli V. Physical Sketches]. Moscow: Nauka Publ., pp. 137–175.

Samuels, E. (2006). *Yung i postyungiantsy* [Jung and the Post-Jungians]. Moscow: Dobrosvet Publ., 407 p.

Об авторе

Степаненко Александр Давидович
аспирант кафедры истории философии,
факультет гуманитарных и социальных наук

Российский университет дружбы народов
им. Патриса Лумумбы,
117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6;
e-mail: 1142221237@pfur.ru
ResearcherID: JZC-9048-2024

About the author

Alexander D. Stepanenko
Postgraduate Student of the Department
of Historyof Philosophy,
Faculty of Humanities and Social Sciences

Patrice Lumumba Peoples' Friendship
University of Russia,
6, Miklukho-Maklay st., Moscow, 117198, Russia;
e-mail: 1142221237@pfur.ru
ResearcherID: JZC-9048-2024